N12<521277547 021

ubTÜBINGEN

theol

# Pastoral-Theologische Informationen

## Festtag mit Format

### Der Sonntag in den Medien – die Medien am Sonntag

M5
md4

ISSN 0555-9308

ZA 5629

24. Jahrgang, Heft 2004-1

# Pastoral-Theologische Informationen

## Festtag mit Format

### Der Sonntag in den Medien – die Medien am Sonntag

24. Jahrgang, Heft 2004-1, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
24. Jahrgang – 2004 – Heft 1

*Herausgeber*

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

*Redaktion*

Reinhard Feiter, Reinhard Schmidt-Rost, Anja Stadler, Dagmar Stoltmann

*E-Mail*

pthi@pastoraltheologie.de

*Anschrift der Redaktion*

Pastoraltheologische Informationen
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1, D - 53113 Bonn

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

*Preise*

Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,–, für das Einzelheft € 18,–; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

ZA 5629

# Inhalt

**Editorial** 5

**Festtag mit Format**
**Der Sonntag in den Medien – die Medien am Sonntag** 7

Reinhard Schmidt-Rost
Festtag mit Format
Der Sonntag in den Medien - die Medien am Sonntag 8

Ernst Elitz
Sonntag abschaffen! 12

Anja Stadler
Variationen zum Sonntag 14

Roland Rosenstock
Der Sonntag unter Druck
Der Sonntag und die kirchlichen Sonntagsblätter 17

Christian Rupprecht
Pausenlos Programm 32

Michaela Pilters
Der Sonntag im ZDF 37

Anja Stadler
Der Mord zum Sonntag
oder „Tatort" – Erlösung durch Lösung 41

**Debatte** 45

Jörg Haustein
Für die, die es nicht wussten oder nicht wissen wollten:
„Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" 46

Dagmar Stoltmann
Die Suche nach der eigenen Identität
oder „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" 48

Leo Karrer
Kirche unter Sparzwang
Ende von Visionen? Anstoß zu Visionen? 50

Leo Jansen und Manfred Körber
Katholische Verbände – eine Chance für die Pastoral! 65

**Forum** 75

András Máté-Tóth
Ressourcen und Chancen des Christentums in Europa 76

Peter Scheuchenpflug
Begegnungs-Räume
Pastoraltheologische Überlegungen zur Bedeutung von Kirchenbauten im Kontext der modernisierten Gesellschaft ____ 101

**Mitteilungen** ____ 117

In memoriam Ferdinand Fromm ____ 118

**Rezensionen** ____ 121

Hadwig Ana Maria Müller (Hrsg.)
Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch
Schwabenverlag, Ostfildern 2004 ____ 122

Lumen Vitae
Internationale Zeitschrift für Katechese und Pastoral
Brüssel – Paris – Montréal – Québec ____ 125

Etwas mehr als eine Rezension
Henning Schröer zur Erinnerung
G. Fermor / G. Ruddat / H. Schroeter-Wittke (Hrsg.)
Henning Schröer – In der Verantwortung gelebten Glaubens
Stuttgart 2003 ____ 129

**Autorinnen und Autoren** ____ 139

# Editorial

Liebe Leserinnen! Liebe Leser!

Schon einmal, 1981, ganz am Anfang der ökumenischen Zusammenarbeit in den PThI, war der Sonntag Thema, und zwar als ein „Fallbeispiel" im Zusammenhang weitreichender wissenschaftstheoretischer Reflexionen[1]. Im vorliegenden Heft wird er in einem praktischen Kontext zum Gegenstand pointierter Illustration und scharfzüngiger Reflexionen, die bei einem *Symposion im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland* unter dem Titel „Der Sonntag in den Medien – Die Medien am Sonntag" anlässlich der Ausstellung „Am siebten Tag ..." im Frühjahr 2003 vorgetragen wurden.

Das *Forum* bietet zwei Artikel: Der erste ist ein Nachtrag zur Dokumentation des Europa-Kongresses der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen „Identität in Solidarität" im vergangenen Jahr (vgl. PThI 23, 2003-2). *András Máté-Tóth* fragt aus ungarischer Perspektive nach den „Ressourcen und Chancen des Christentums in Europa". Er betrachtet das Christentum in den Perspektivlinien einer Kultur, einer Religion und einer Kirche, zieht Ergebnisse der dritten „Europäischen Wertestudie" hinzu und analysiert die Lagebewertung von Papst Johannes Paul II. in dessen Schreiben „Ecclesia in Europa".
Unter der Überschrift „Begegnungs-Räume" geht *Peter Scheuchenpflug* der gewandelten Bedeutung von Kirchenräumen nach und diskutiert an diesem Beispiel, wie die Pastoraltheologie im Kontext der modernen Gesellschaft neue Chancen und Herausforderungen für kirchliches Handeln aufspüren kann. Es handelt sich dabei um den Habilitationsvortrag, den der Autor im Juni 2003 vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg gehalten hat.

Dazu gesellen sich in diesem Heft noch vier weitere Beiträge, die explizit Stellung nehmen und insofern allesamt die *Debatte* in der Pastoraltheologie fördern wollen:

Es sind zunächst zwei kurze Kommentare – aus einer evangelischen (*Jörg Haustein*) und einer katholischen (*Dagmar Stoltmann*) Feder – zum Positionspapier „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis", das die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands im Februar des Jahres veröffentlicht hat. Da mit diesem Papier die Diskussion um die Ziele und die Vorgehensweise des ökumenischen Gesprächs, die in

---

[1] PThI 1981-2
Fallbeispiel „Sonntag". Wissenschaftstheoretische Grundlagenfragen der Pastoraltheologie

der Debatte um die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" aufgebrochen ist, fortgeführt wird, können die „Pastoraltheologischen Informationen" als eine ökumenische praktisch-theologische Zeitschrift wohl kaum daran vorbeigehen.[2]

Eine zunächst „innerkatholische" Frage, die aber in ihrer ganzen Tiefe und Tragweite „ökumenisch" ist, nämlich die Frage nach der Weise, wie mit „ökonomischen" Schieflagen in den Bistümern umgegangen wird, diskutiert der Beitrag von *Leo Karrer*. Da es sich hierbei um einen in Bamberg gehaltenen Vortrag handelt, wurden deshalb auch die Nähe zum gesprochenen Wort und die Unmittelbarkeit der Argumentation zum konkreten Anlass der Stellungnahme belassen.

Einem Beratungsprozess erwachsen und bestimmt eine breitere Auseinandersetzung anzuregen, ist schließlich der Beitrag von *Leo Jansen* und *Manfred Körber*. Sie legen in ihm elf Thesen zur Bedeutung Katholischer Verbände für die Gestaltung der zukünftigen Pastoral vor. Die Thesen wurden im Rahmen eines Prozesses zur „Weiterentwicklung der Verbandspastoral" im Bistum Aachen erarbeitet, wollen aber darüber hinaus eine stärkere Beschäftigung der Pastoraltheologie mit den Verbänden initiieren.

Der neu ergänzte Bereich der *Rezensionen* enthält u.a. einen Text, der den üblichen Rahmen einer Rezension etwas überschreitet; die Bemerkungen zum nachgelassenen Aufsatzband des ersten evangelischen Redakteurs der Pthl, Henning Schröer, sind mit einigen PThl-historischen Details angereichert, die die Nachgeborenen orientieren können und sollen.

Unmittelbar vor Redaktionsschluss traf die Nachricht vom Tod von Prälat Dr. Ferdinand Fromm ein, der entscheidenden Anteil hatte an der Entstehung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen. Eine Erinnerung an ihn und eine gewiss vorläufige Würdigung seiner Bedeutung für die katholische pastoraltheologische Aus- und Fortbildung beschließt dieses Heft.

Hinweisen möchten wir abschließend alle Leserinnen und Leser auch auf das Heft 2 des 21. Jahrgangs der „Pastoraltheologischen Informationen", das nun endlich zusammen mit diesem Heft ausgeliefert wird; es bietet ein Register der Jahrgänge 1994 bis 2000 dieser Zeitschrift. Am Ende dieses Heftes findet sich außerdem eine Liste sämtlicher noch lieferbarer Ausgaben der „Pastoraltheologischen Informationen", die zu einem günstigen Sonderpreis angeboten werden.

R. Feiter – D. Stoltmann – A. Stadler – R. Schmidt-Rost

---

[2] „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis" ist in der Reihe „Texte aus der VELKD" Nr. 123 erschienen. Das Heft kann kostenlos im Lutherischen Kirchenamt der VELKD (Richard-Wagner-Str. 26, D-30177 Hannover, Deutschland, Tel.: +49/511-62 61 236, Fax: +49/511-62 61 236, E-Mail: zentrale@velkd.de) bestellt bzw. im Internet abgerufen werden unter: http://www.velkd.de/pub/texte/index.php3?nummer=123&jahr=2004.

# Festtag mit Format

## Der Sonntag in den Medien – die Medien am Sonntag

Reinhard Schmidt-Rost

# Festtag mit Format

## Der Sonntag in den Medien - die Medien am Sonntag[1]

Im sozialen Leben fragt kaum noch jemand, was etwas ist, sondern nur noch, was es – für ihn oder sie – bedeutet. Das Credo des Konstruktivismus lauert in einer pluralen, schwach normierten Gesellschaft überall: Etwas ist so, wie es dargestellt wird, das gilt nicht nur für weltpolitische Ereignisse, das gilt auch für so gewöhnliche Erscheinungen wie Wochentage. Der Montag kann sich nicht dagegen wehren, blau genannt zu werden, und der Sonntag muss hinnehmen, dass er vom Anfang der Woche auf das Ende verlagert wird, dass er ausgestellt, durch eine Ausstellung gedeutet wird; und wie er sich nicht gegen eine Interpretation durch einen musealen Blick wehren kann, so auch nicht gegen die Formatierung durch die Medien, nicht gegen die Besetzung und Inbesitznahme durch verschiedene Lebensdeuter oder gegen die Umformatierung durch Ladenöffnungszeiten.

Wer den Sonntag zum Thema einer Ausstellung macht, hat den zutreffenden Eindruck, dass es verschiedene Möglichkeiten gibt, diesen Tag zu deuten. Nicht mehr Tag der Schöpfungsruhe allein, nicht mehr unbestritten Gedenktag der Auferstehung Jesu Christi: Der Sonntag steht in einer Kultur, die sich mehr oder weniger bewusst als ‚nachchristlich' definiert, zur Disposition, in der Freizeit-Gesellschaft als Zeitraum zur Realisierung von Konsumträumen, in der Single-Gesellschaft als Hoch-Zeit der Selbstbestimmung oder Leidenszeit der Einsamkeit, in der Dienstleistungsgesellschaft als (einstweilen noch) etwas besser vergüteter Zeitraum für Sonderdienste ... - und in der Mediengesellschaft?

Eindrücke von der Formung und Formatierung des Sonntags durch die Medien sollte das Symposion „Der Sonntag in den Medien – die Medien am Sonntag" im Haus der Geschichte vermitteln; die Beiträge von Michaela Pilters, Leiterin der Redaktion Kirche und Leben / katholisch im ZDF, und Ernst Elitz, Intendant des DeutschlandRadio (Berlin) und des Deutschlandfunk Köln, nehmen das Thema aus der Sicht von Programm-

---

[1] Die folgenden Texte wurden bei einem Symposion im Haus der Geschichte anlässlich der Ausstellung „Am siebten Tag..." vorgetragen, das in Zusammenarbeit der Bildungswerke der Evangelischen und der Katholischen Kirche in Bonn mit der Evangelisch-theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität veranstaltet und vom Verlag für die Deutsche Wirtschaft Bad Godesberg angeregt und gesponsert wurde.

verantwortlichen auf die spitze Feder.[2] Christian Rupprecht, evangelischer Theologe, TV-Produzent und freier TV-Journalist aus München, und Roland Rosenstock, Junior-Professor mit dem Schwerpunkt Christliche Publizistik an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald, ergänzen das Mosaik zum einen durch einen süffisanten Blick auf die (all)gemeine Medienkultur und zum anderen durch die kritische Betrachtung eines einzelnen „Schicksals" in der Medienlandschaft, der Sonntagspresse. Angereichert wird diese festtägliche Tafel durch kurze „Amuse-gueule" von Anja Stadler, Literaturredakteurin und freie Publizistin - und „Teilnehmerin" des Seminars „Christliche Publizistik" an der Universität Bonn.

## Festtag mit Format: Neuformatierung als Konservierung

Das Seminar „Christliche Publizistik" im Programm der Evangelisch-Theologischen Fakultät hatte sich die Aufgabe gestellt, den Sonntag in seiner Formatierung durch die Medien zur Darstellung zu bringen, also die wissenschaftliche Hypothese zu sondieren, der Sonntag werde als freier Tag seit Jahrzehnten von den Medien formatiert.

Greift man hinter das Jahr der gesetzlichen Sonntagsruhe (1895) zurück, so gelangt man keineswegs ins Land der ungetrübten Sonntagsheiligung nach dem Gesetz des Mose - von Luther zwar verdeutscht, aber in praxi kaum erhärtet:

Der Weizen wuchs und faulte auch sonntags, Räder und Maschinen kannten keinen Wochenrhythmus, wozu also der Sonntag, wozu die Lücke im Perpetuum mobile der Arbeit?
Zur Ehre Gottes? Zur Erinnerung an die Auferstehung seines Sohnes? Wohl eher: Zur Schonung des Menschen, gegen vorzeitigen Verschleiß von Arbeitskraft, gegen den Verbrauch von Leib und Seele. Höchstleistungen, so sagte es die Erfahrung, sind als Dauerleistung nur möglich, wenn körperliche Entspannung und seelische Erhebung zusammentreffen. Die alteuropäische Formatierung des Sonntags geschah durch Autoritäten, die die Erinnerung mobilisierten: Am siebten Tag aber ruhte Gott von allen seinen Werken ...; Gedenke des Feiertags, dass Du ihn heiligst ...

Aus dem christlichen Unruhe-Tag mit der Aufbruchstimmung der Auferstehung wurde der Ruhetag des alten Israel. Aber nicht als die große Pause zum Besten der einzelnen, sondern als General-Veranstaltung für Bildung und Befehlsempfang. Der Gottesdienst als staatlich verordnete Informationsveranstaltung, Befehlsausgabe von der Kanzel, moralische Orientierung; lebenspraktische Belehrung über Stallfütterung und Kaffeeimport, über Fruchtfolge und Fruchtbarkeit. Der Tag des Herrn – ein Funktionstag für die soziale Stabilisierung, Sonntagsschule, schon immer lang-

---

2 Bei dem Beitrag von Ernst Elitz handelt es sich um einen Wiederabdruck einer Kolumne des „SONNTAG AKTUELL" vom 27. April 2003.

weilig für die Dorfjugend. Die lokalen Heiligenfeste in ihrer bunten Folge und Gestalt waren viel unterhaltsamer als der regelmäßige Sonntag.

Das 19. Jahrhundert machte sich bürgerlich Luft: Der schelmischen Drohgebärde des Dichterfürsten („Die wandelnde Glocke") fügt Wilhelm Busch seine Schelmenstreiche an:

Die Vernichtung der Autoritäten wird an der spielerischen Verdichtung erkennbar, etwa bei Goethe:

Es war ein Kind, das wollte nie
Zur Kirche sich bequemen
und Sonntags fand es stets ein Wie,
den Weg in's Feld zu nehmen.

Die Mutter sprach: Die Glocke tönt,
Und so ist dir's befohlen
Und hast du dich nicht hingewöhnt,
Sie kommt und wird dich holen.

(...)

Oder auch bei Wilhelm Busch:

Einstens, als es Sonntag wieder
Und Herr Lämpel brav und bieder
In der Kirche mit Gefühle
Saß vor seinem Orgelspiele,

Schlichen sich die bösen Buben
In sein Haus und seine Stuben,
wo die Meerschaumpfeife stand;
Max hält sie in seiner Hand;
(...)

Eben schließt in sanfter Ruh'
Lämpel seine Kirche zu;
Und mit Buch und Notenheften,
Nach besorgten Amtsgeschäften,
Lenkt er freudig seine Schritte
Zu der der heimatlichen Hütte,
Und voll Dankbarkeit sodann,
Zündet er sein Pfeifchen an.

„Ach!" - spricht er - die größte Freud'
Ist doch die Zufriedenheit!!!"

(...)

Eine erste Neuformatierung des Sonntags in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland geschah durch die zusammenwirkenden Kräfte der älteren Vereins- und jüngeren Freizeit-Kultur, die sich jeweils ihr Stück vom Sonntagskuchen abschnitten. Die Arbeit auf den Feldern der Landwirtschaft, der Krankenpflege, in der Industrie blieb dabei und daneben stets ein dominanter Faktor. Die Kirchen, von ihren Aufgaben als verlängerter Arm der Obrigkeit freigesetzt, betätigten sich in der einen oder anderen Richtung.

Eine zweite Welle der Formatierung bewirkten die Medien, seit sie als ein Netz von Impulsen das Leben elektronisch zu durchwirken begannen, also seit dem Zweiten Weltkrieg. Eine Teilnahme am Leben ohne Teilnahme an den Medien war binnen kurzer Frist nicht mehr möglich.

Die elektronische Dauerbehandlung beginnt am frühen Morgen und ist um Mitternacht fast noch nicht zu Ende, zieht sich in die ersten Stunden des Montags, der auf diese Weise seinen „blauen Anstrich" erhält. Die Medien am Sonntag leisten ihren Beitrag, die bleierne Müdigkeit der ersten Stunden gegen die muntere Kinderschar zu verteidigen, die gähnende Leere des Nachmittags gegen die schrille Zudringlichkeit der xxl-Tarife abzuschirmen, - „Ich habe noch eine dringende Verabredung ... in der Lindenstraße." – und, wenn man Glück hat, wird der Abend noch mit einem Erfolg im Sport oder beim Krimi gewürzt.

Die mediale Neuformatierung des Sonntags in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erweist sich thematisch als eine Füllung und Konservierung der Lücke im Perpetuum mobile von Arbeit – oder Arbeitslosigkeit – durch die Medien. Man könnte auch sagen: Die medialen Heilsanstalten pflegen in ihrem eigenen Sendebewusstsein den Sonntag zum Besten der Menschen. Keine Verhaltensunsicherheit bleibt im Zeitfenster „Sonntag" unbearbeitet, perfekte Begleitung, hervorragende Unterhaltung – Unterhalt wird gewährt.

Die Kirchen haben sich an der Gestaltung des Sonntags in den Medien nur selten mit mehr als den Abbildern des üblichen Festtagsprogramms beteiligen wollen ( oder können?). Sie haben ihr eigenes Programm der Verteidigung des Sonntags abseits von den elektronischen Medien als Akt der Selbststabilisierung betrieben. Dabei haben sie in den vergangenen Jahren ihre eigene Stabilität mit der Frage der Stabilität des Sonntags verbunden, als hinge ihr Überleben am Sonntag, als fiele die Kirche, wenn der Sonntag fällt. Dabei hatte Jesus gesagt: Der Mensch ist nicht um des Ruhetags willen da, sondern der Ruhetag um des Menschen willen. Die Lehre aus dieser Lehre und aus der Wirkung der Medien wäre leicht zu ziehen:

Der Sonntag muss nicht verteidigt, aber er kann gestaltet werden.

Ernst Elitz

# Sonntag abschaffen!

Als die Mütter und Väter des Grundgesetzes den Sonntag heiligten, hatten sie eine Idylle mit Kaffee und Kuchen, Glockengeläut und Gottesdienstbesuchen im Sinn. Sie waren allesamt aufgewachsen mit Sonntagsbraten und Sonntagsstaat und gönnten einer hohlwangigen Arbeiterschaft nach sechzig Stunden Maloche endlich mal einen Tag Pause. So schrieben sie ins Grundgesetz, dass die Sonntage als „Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt" seien.

Das war einmal. Heute hat der Insasse der Freizeitgesellschaft das ganze Jahr über Freizeit en masse. Von den 365 Tagen sind gerade mal 230 als Werktage übrig geblieben. Viele Arbeitnehmer haben ihr Pensum längst auf Teilzeit reduziert. Von achtzig Millionen Deutschen gelten laut amtlicher Statistik gerade mal achtunddreißig Millionen als „erwerbstätig", zwanzig Prozent davon arbeiten regelmäßig am Sonntag und verlegen die Freizeit auf andere Tage.

Was ist geblieben von der grundgesetzlich vorgegebenen „seelischen Erhebung"? In die Kirche gehen nur fünf Prozent der Bevölkerung. Der Sonntag ist Ausschlaf- und Fernsehtag. Der Schlaf am Morgen mag die moralische Absicht der Verfassungsväter noch am ehesten treffen, denn wer bis mittags schläft, sündigt zumindest am Vormittag nicht. Und am Abend, wenn im „Tatort" oder im „Polizeiruf 110" so hingebungsvoll gemordet wird wie sonst kaum in der Woche, kann der Zuschauer im Fernsehsessel versunken seelisch erhoben erfahren, dass Verbrechen sich auch am Sonntag nicht lohnt. Die Fernsehkommissare haben eine Aufklärungsquote von 100 Prozent.

Dennoch: Der Sonntag als friedlicher Ruhetag ist längst Fiktion. Was am arbeitsfreien Samstag im Hobbykeller unerledigt blieb, wird am Sonntag zurechtgesägt, geschraubt und gedübelt. Und jener Teil der Bevölkerung, dem die Wonnen der 37-Stunden-Woche nicht zuteil werden - Freiberufler, Handwerker, Mittelständler - erledigt statt Kirchgang und Familienkaffee seine Hausaufgaben, die während der Zwölf-Stunden-Tage von Montag bis Freitag liegen geblieben sind. Sie füllen Steuererklärungen aus, entwerfen Einsprüche gegen Vorauszahlungen und Einzahlungsbescheide, tippen Rechnungen und mahnen die Kunden, tüfteln an Formularen, blättern in Akten und bedienen Berufsgenossenschaften, Handwerks- und Handelskammern. Wie die Arbeit, ist auch die Freizeit höchst ungerecht verteilt - selbst am Sonntag.

Als die Mütter und Väter des Grundgesetzes auf Herrenchiemsee beisammen saßen, trugen sie sicherlich Sonntagsstaat. Heute trägt man am Sonntag Jogginghosen. Fünfzig Prozent der Zeitgenossen kleiden sich auch während der Woche so, als kämen sie gerade vom Frühsport oder vom Autowaschen, und sie genießen, dass am Sonntag die Kleidungssitten noch ein paar Etagen tiefer gehängt sind. War der Sonntag, den das Grundgesetz malt, früher ein Feiertag, so ist er heute die Rumpelkammer der Gewöhnlichkeit. Übrigens: Ausschlafen ist kein Sonntagsprivileg; ausgeschlafen sein kann man an jedem Tag in der Woche, wenn man nur pünktlich zu Bett geht. Auch während der Woche besteht keine Fernsehpflicht bis Mitternacht.

Am Sonntag beginnt häufig das Unglück. Die Werktagsuhr ist abgestellt, kein Wecker nimmt uns in die Pflicht, keine Alltagsarbeit im Betrieb verlangt unsere Aufmerksamkeit, keine Kollegen lenken uns mit ihren Gesprächen ab. Am Sonntag lässt man sich gehen oder dreht durch. Die Geschichte ist voller „bloody sundays", an denen sich mangels anderer Beschäftigung blinde Wut entlud - auf den Straßen von Belfast ebenso wie beim Familienkrach. Auch der blaue Montag legt nahe, dass die Sonntagsbürger nicht ihre Seele erhoben haben, sondern eher das Glas.

Folgen wir nun den Philosophen unter den Zeitgenossen, die uns empfehlen, die Ruhe vor der Freizeit zu verteidigen oder folgen wir den Pragmatikern der Ökonomie, die den Nutzwert des Sonntags steigern wollen: Vom Tag des Herrn zum Tag des Konsums. Wenn die letzte Einkaufsbeschränkung fällt und der Einkaufsbummel den Fahrradausflug, der Döner in der Fußgängerzone den Sonntagsbraten ersetzt, bekäme der Sonntag wirtschaftlichen Sinn. Die Kirche bittet um milde Gaben, die Konsumwelt gibt sonntags Spezialrabatt.

Die Mehrheit der Bundesbürger verstößt kontinuierlich und vorsätzlich gegen das Sonntagsgebot des Grundgesetzes. Das beweist sie jeden siebten Tag durch ihr praktisches Plebiszit. Gesetze, an die keiner sich hält, schafft der Staat besser ab, sonst macht er sich lächerlich. Wer also hat Grund zum Protest, wenn das Parlament die Konsequenz aus dem Willen des Volkes zieht und den Sonntagsartikel aus der Verfassung streicht?

Anja Stadler

# Variationen zum Sonntag

Der Mensch sei ein beschränktes Wesen - und der Tätigkeit des Überdenkens eben dieser Beschränkung sei der Sonntag gewidmet, wusste Goethe.

Nun ist, wer Antworten sucht, bei den Literaten, Dichtern und Denkern, den professionell Eingeweihten in die poetische Dreieinigkeit von Wahrheit, Wein und Wahn, grundsätzlich und letztlich stets gut aufgehoben. Aber der Sonntag: ein Tag der Kontemplation, gar der Selbstbegegnung? Diese „Widmung", diese Charakterisierung des ersten Tages der Woche möchte man so postwendend wie notwendigerweise posthum dem Dichterfürsten zurücksenden. Bringt doch diese Handlungsanweisung zum Umgang mit dem Tag vor Wochenbeginn ganz zweifellos keinen praktischen Vorteil. Sich selbst zu begegnen, sich womöglich bei der inneren Einkehr vor der eigenen Leere wiederzufinden, auf sich selbst zurückgeworfen, ausgesetzt auf der Sonntagsinsel der eigenen Beschränkungen, die freischwebende und ungesicherte Entdeckung der menschlichen Seele in all' seinen Aspekten auf der Landkarte? Wer will das schon? Und wer hält das aus?

Nun gehören der instinktive Impuls zu spontaner Flucht und die mehr oder weniger ausgebildete Fähigkeit zur Selbstvermeidung glücklicherweise noch immer zum anthropologischen Rüstzeug. Werden die Fragen zu groß, erscheint bei der Suche nach Antworten nur zu gern geistige Schlichtheit und Kürze als rettende Offenbarung. Und der kürzeste Weg bleibt auch am Sonntag noch immer der zur Fernbedienung: Der flimmernde Monitor, der Schwamm, der die mit Fragezeichen und Zweifeln gefüllte Schiefertafel der Sinnsuche abwischt, auslöscht, auflöst. Und „-T-ISDN XXL" und die singenden Sonntags-Kommissare machen es möglich- auch die Telefonleitung offeriert sich seit einiger Zeit als gutbeleuchteter Notausgang vor der Begegnung mit sich selbst.

Was ist also der Sonntag? Was kennzeichnet ihn, hebt ihn heraus aus dem grauen Meer der Tage? Ist es der Tag des Telefons? Der Telekom? Der GEZ?

Den Sonntag kennzeichne die Abwesenheit von Arbeit und Geschäften sagen die Soziologen.

Die Abwesenheit von Geschäften? Den Möglichkeiten des Konsums sind dank Internet und dem dort offerierten Warenangebot sowie der allmächtigen Kreditkarte keine zeitlichen, allein finanzielle Grenzen gesetzt. Und nur Idyllen-Theoretiker mögen noch ungestraft vor dem Einbruch des Arbeits-Alltäglichen in das durch Sonntäglichkeit umzäunte Refugium die Augen schließen.

Der Sonntag sei der Tag der Familie wissen die Gewerkschaften. Und die Psychotherapeuten.

Eines scheint jedenfalls sicher: Der Sonntag trennt die Paare von den Singles, die Patchwork-Familien von den Ein-Personenhaushalten, deren Zahl nicht nur in den Großstädten in schwindelerregende Höhen schnellt. Wer weder Kind noch Hund hat, beaufsichtigt, erzieht, muss nicht vor die Tür, und kann den Tag, statt beim enervierenden Flötenvorspiel oder Kindergartenbasar, in wärmenden Kissen verbringen.

Während der Gedanke an das noch zu absolvierende Pensum liegengebliebener Arbeit die Bewegungen des Be-Kinderten hektischer und die Bauklotz- und Legotürme instabiler werden lässt, befällt den handelsüblich Kinderlosen - die innere Uhr auf Unendlichkeit gestellt - eine so agile wie entscheidungshemmende Ruhelosigkeit angesichts der offerierten Beschäftigungsmöglichkeiten. Während eine kleine, schmierige Hand dem einen als ultimativen Liebesbeweis ein feuchtes Stück Thunfischpizza aufs Knie legt, beschenkt der Single sich selbst: Wahlweise mit dem ungestörten Genuss des Formel-1-Starts, inklusive aller Slow-motion-Wiederholungen, der gut ausgeleuchteten Sonntagsleiche des „Tatorts" oder der siebenundzwanzigsten Einladung zur Weltflucht durch die „Enterprise".

Während in den Familien irgendwo zwischen der „Sendung mit der Maus", Omas Apfelkuchen und dem wortreichen Kampf um die limitierte Playstation-Zeit, der Sonntag und das elterliche Redebedürfnis vergehen, darf der handelsübliche Alleinwohnende den gesamten siebten Tag schweigen. Ja, selbst seine Stimme darf ruhen. Die sonntäglichen Lieder, die der Kompaktanlage entströmen, sind keine Hymnen, keine Lobgesänge. Sie preisen weder Gott noch das Leben. Sie sind nicht selbst gesungen, aber von höchster digitaler Qualität. Und tragen somit den Mangel schon in sich. Denn etwas fehlt.

Wenn es stimmt, dass jede Epoche ihre eigenen, spezifischen Leiden hervorbringt, dann trägt die Zivilisationskrankheit der Moderne den Namen „Einsamkeit". Und als ihre Inkarnation, ihre Chiffre erscheint der Sonntag. Der Sonntag gießt den Betonboden der Seele aus Unsicherheit, Angst und Einsamkeit immer wieder neu. Und man muss nicht erst die Statistiken über „Wochentagspräferenzen und -Beliebtheiten" für Depression und Selbstmordversuche bemühen, um den Glauben an die emotional ausreichende Grundversorgung für eine Chimäre zu halten. Der Hunger ist allerorten zu spüren.

Der Sonntag sei der Tag des Herrn wissen die Theologen.

Und ernten ein so nachsichtiges wie müdes Lächeln. Erscheint doch der sonntägliche Glockenton nur noch als Ärgernis für Langschläfer, als Grundrauschen, als basso continuo des ausgedehnten Brunchs, als eine Reminiszenz an untergegangene Zeiten, als Ausdruck abendländischer Kulturtraditionen, deren verschwommene Zeichen man nicht mehr zu deuten versteht.

Die Kirche ein seniler Alter am immer reicher gedeckten Tisch des Sonntags, dessen allgemein unverständliches Gemurmel gleichmütig, manchmal freundlich geduldet, aber von der Gesellschaft ohne innere Bewegung oder Interesse wahrgenommen wird? Ein Aufenthaltsort ohne innere Berechtigung?

Man mag je nach Standort und Perspektive beklagen oder bejubeln, dass der Kirchturm nicht oder nicht mehr den vergangenen Jahrhunderten vergleichbaren Schatten wirft - und das Verschwinden christlicher Konnotierung des Sonntags mit einem lakonischen Seufzen begleiten. Und manchmal scheint es, als sei, im Kampf um die knappe Ressource Aufmerksamkeit, den hoch gehandelten Rohstoff der modernen Industrienation, der ein oder andere Repräsentant der Theologie oder der Kirche selbst inzwischen aus Erfahrung depressiv geworden.

Doch jeden Sonntag öffnet das Läuten der Glocken ein Fenster, lockt aus dem selbstgezimmerten Haus der Isolation und Sinnvermeidung, spricht eine ganz besondere Einladung aus:

Gemeinschaft stiften, Gemeinschaft feiern, in Gemeinschaft feiern. Sonntag als Tag des Herrn.

Und den ersten Schritt aus der sonntäglichen Einsamkeit offeriert ein Text, der sich - trotz aller vorhandenen oder eingebildeten Säkularisierung - in den überwiegenden Mehrzahl der so genannten „Haushalte" findet: Im soeben neu edierten „Reclam-Lexikon der Bibelzitate" enthüllt das Register die Antwort auf die Frage, welches Wort am häufigsten Erwähnung findet. Die Antwort lautet: Herz.

Roland Rosenstock

# Der Sonntag unter Druck

## Der Sonntag und die kirchlichen Sonntagsblätter

Zum Sonntag gehört auch ein Sonntagsblatt, so dachte zumindest der Begründer des Gedankens der „Inneren Mission", Johann Hinrich Wichern. Es war der Hamburger Theologe, der auch das Bewusstsein dafür schuf, dass in jedes evangelische Haus auch eine Ausgabe der Kirchenpresse gehöre.[1]

Wichern bezeichnete 1849 in seiner Denkschrift den Zielpunkt der Inneren Mission, „dahin zu wirken, daß zuletzt im Umkreis der evangelischen Kirche kein Glied derselben mehr sei, das nicht das lautere Wort Gottes in rechter, d.h. grade ihm eignender Weise hörte und die ihm sich darbietende Gelegenheit zu diesem Hören fände, auch ohne sie zu suchen."[2] Der Sozialreformer und Publizist entwarf das Programm einer weit gespannten literarischen und publizistischen Aktivität und forderte den Einsatz des gedruckten Wortes, nicht zuletzt aufgrund einer psychologischen Beobachtung, dem Bedürfnis des Volkes nach interessanter Lektüre entgegenzukommen:[3]

„Daß in unseren Tagen viel und gern und ebensoviel, wo nicht mehr gelesen als gehört wird, ist für die innere Mission, sofern sie das kirchliche Gebiet im Auge hat, ein Wegweiser, den sie nicht oft genug ansehen kann. Sie hat dem Volke eine kirchliche Lektüre zu schaffen, welche dasselbe von den verschiedensten Seiten immer wieder auf den einen Mittelpunkt, das Wort Gottes, zurückweist, und hat ihm die Verwendung dieses Mittels so leicht als möglich zu machen."[4]

Im Abschnitt über die populären religiösen Zeitschriften entwickelt Wichern Perspektiven für eine kirchliche Volkspresse: Durch hauptamtliche Leitung könne sie „ein weitgreifendes Werkzeug christlicher Erkenntnis werden". Das „Erbauliche" müsse mit dem „Faktischen" verbunden werden: „Das Erbauliche müßte jedesmal kurz, aber das Beste seiner Art sein, und überwiegend mit Rücksicht darauf, daß es in das geschichtliche,

---

1 Zu Wichern als Publizist vgl. Böttcher, Hans: Johann Hinrich Wichern (1808-1881), in: Deutsche Publizisten des 15. bis 20. Jahrhunderts, hrsg. v. H. D. Fischer, Berlin 1971, S. 222-231.

2 Johann Hinrich Wichern: Sämtliche Werke, hrsg. v. Peter Meinhold; Band I: Die Kirche und ihr soziales Handeln (Grundsätzliches und Allgemeines), Berlin / Hamburg 1962, S. 213.

3 Zur weiteren Entwicklung vgl. Rosenstock, Roland: „Der Zweck der Erbauung ist gänzlich ausgeschlossen". Die Publizistik der Diakonie, in: Diakonie bewegt, hrsg. v. Reinhard Witschke, Köln 1999, S. 289-313.

4 Ebd.: S. 218.

d.h. zugleich lebendige Verständnis der Schrift einführte. Wenn ein wöchentlicher Überblick der politischen Begebenheiten mit gutgewählten Miszellaneen hinzugefügt und das Ganze als wirkliches Sonntagsblatt ausgegeben würde, so könnte sich aus diesen Elementen eine Gattung von Volksblättern bilden, die keineswegs für alle, aber gewiß für sehr viele Kreise eine erwünschte Gabe wäre und auch in den oberen Ständen seine Leser finden möchte."[5]

Wichern fordert den Stand der journalistischen Berufsarbeiter, seine Zielgruppe sind die kirchenfernen Massen. Als Vorbild dienen ihm die redaktionell und journalistisch professionell geführten „politischen Blätter" seiner Zeit. Das Erbauliche muss auf das Notwendige reduziert werden, um ein höheres Niveau des Blattes zu erreichen. Das geschichtliche Verständnis der Bibel soll in einer lebensnahen Weise auf die Realität der Leserinnen und Leser bezogen werden; eine politische Wochenübersicht im evangelischen Geist tue das Notwendige dazu.

In diesen kurzen Ausführungen findet man zum ersten Mal die Forderung nach einer institutionellen Ausbildung in kirchlicher Publizistik: „Es müßten sich Gesellschaften bilden, die dazu geeignete Männer in den Stand setzten, wenigstens die Hälfte ihrer Zeit solcher Arbeit zu widmen; die tüchtigsten Köpfe und Federn müßten dafür gewonnen und Zeit und Mühe nicht gespart werden."[6]

Dabei wurde Wichern von einem positiven Bild des Journalismus' geleitet: In seiner Schrift „Die Mitarbeit der evangelischen Kirche an den sozialen Aufgaben der Gegenwart" warb er für Vertrauen in den Stand der Journalisten: „Dennoch haben wir zu der Mehrzahl dieser Preßwelt ein besseres Vertrauen und meinen, es komme vielfach doch nur auf Verständigung an, da man es hier mit gebildeten und vielfach auch tüchtigen Männern zu tun hat, die die Freiheit lieben, an die auch wir appellieren, und die Bildung, von deren Standpunkt wir ausgehen! (...) Zeigen wir uns aber als das, was wir sind, als die wirklich Freien, Unbefangenen und Großen, und vertrauen wir dem Geist der vollen Wahrheit."[7]

## 1 Das Prinzip „Pressefreiheit"

Der von Wichern beschworene Geist der publizistischen Freiheit kennzeichnet auch heute noch den Typus der Sonntagspresse als eine Form der ungebundenen Presse. Dieser Typus zeichnet sich durch einen kirchenamtlich ungebundenen Herausgeber aus, z.B. einen eingetragenen Verein oder einen Presse- bzw. Medienverband, der für ein offenes evangelisches Bekenntnis einsteht, das durch eine innere und eine äußere

---

5 Wichern, Werke 1, S. 222.

6 Ebd.

7 Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke 3/II, hrsg. v. Peter Meinhold, Berlin / Hamburg 1969, S. 211f.

Pressefreiheit geschützt wird. Ausschlaggebend für dieses historisch gewachsene Selbstverständnis des journalistischen Dienstes an und in der Kirche ist die Einsicht, dass das Auslegungsmonopol der eigenen Wirkungsgeschichte nicht in der Hand der kirchenleitenden Organe liegen sollte. Die theologische Basis dafür ist eine demokratietheoretische Auslegung des reformatorischen Prinzips eines „Priestertums aller Gläubigen": Gemeindeglieder sollen nicht zu publizistischen Konsumenten erzogen, sondern durch Information zur Urteilsbildung in innerprotestantischen und gesellschaftlichen Fragen befähigt werden.

Die Blätter werden daher von Berufsjournalisten gemacht, die im Rahmen der jeweiligen Zielsetzung ihre Arbeit selbständig verantworten. Für die Mitglieder der Kirche übernimmt die evangelische Presse die Funktion der freien Information. Sie wendet sich an den einzelnen Christen und trägt damit zur Herausbildung einer religiösen Deutungskompetenz bei. So nimmt die evangelische Presse auch Teil an einem innerkirchlichen Kommunikationsprozess, der als Voraussetzung für demokratische Entscheidungsprozesse innerhalb der Kirche gelten kann: So gehörte es z. B. zur innerdemokratischen Funktion, dass Synodenentscheidungen öffentlich diskutiert, Interessensgegensätze offen gelegt und z.B. die Auswirkungen von Finanzentscheidungen in der Kirche mit Namen benannt wurden. Die Herausstellung von kirchenleitenden Persönlichkeiten ist nicht die Aufgabe einer ungebundenen Presse, eher die kritische Begleitung ihrer alltäglichen Arbeit. In diesem Sinne entscheidet sich an der Frage der ungebundenen Presse auch das Bild von der Kirche und von der Leitung der Kirche, was der Protestantismus in die Gesellschaft hinein kommuniziert und worin er sich bislang noch von der katholischen Kirche unterscheidet.

Auch wenn die Chancen der ungebundenen Presse von den Kirchengebietszeitungen unterschiedlich wahrgenommen werden, zeichnen sie sich doch durch eine hohe Leser-Blatt-Bindung aus: Evangelische Wochenzeitungen werden laut Mediaanalysen[8] intensiver gelesen als alle anderen Zeitschriften in der Bundesrepublik Deutschland: Sie erzielen einen höheren Wirkungsgrad als andere Printprodukte und weisen damit eine hohe Verweildauer von Leserinnen und Lesern auf, eine Leserschaft, die sich ihr Abonnement etwas kosten lässt und das Blatt weiterreicht. Jede Zeitung wird durchschnittlich von zwei bis drei Leserinnen und Lesern gelesen.

Und so liegt der Schwerpunkt evangelischer Printpublizistik noch heute im Bereich der Kirchengebietspresse, also landeskirchlich orientierter evangelischer Wochenzeitungen, die im letzten Quartal 2003 eine Auflage von 450.000 abonnierten Exemplaren nachweisen konnten.

---

[8] Laut Mediaanalyse 2002/I haben Kirchenzeitungen einen LpwS-Wert von 86,6% und damit die größte Anzeigenkontaktchance aller Mediaanalyse-Titel.

Die Geschichte der Sonntagsblätter zeugt von einem Kampf um die Pressefreiheit, nach innen im Verhältnis zur Kirche und nach außen in Bezug auf den jeweils herrschenden Staat.

## 2 Entwicklungen

Für die evangelische Pressegeschichte im 20. Jahrhundert bieten sich folgende sechs idealtypische Entwicklungsschritte an:[9]

### 2.1 Der Weg zur organisatorischen Selbständigkeit (1891-1918)

Erst durch eine organisierte Pressearbeit in Form von selbständigen Vereinen konnte die Sonntagspresse die Funktion eines Leitmediums übernehmen.[10] Dass der erste regionale Presseverband im Jahr 1891 gegründet wurde, ist dabei nicht zufällig. Es ist das Jahr, in dem die „Sonntagsruhe", d.h. das Verbot der Sonntags- und Feiertagsarbeit für das Handelsgewerbe und die Industriearbeiter, im Reichstag durchgesetzt wurde.[11] Das Jahr 1890 stellte eine „vereinspolitische Zäsur" dar, die zur Konkurrenz des Protestantismus' mit der Sozialdemokratie um soziale und gesellschaftliche Reformen führte.[12] Bismarck wurde entlassen, die Sozialistengesetze aufgehoben. Eine Folge waren die Parteitage der Sozialdemokratie in Halle (1890) und in Erfurt (1891) und die Gründung der SPD. Als Hauptbeweggrund für die Institutionalisierung der evangelischen Presse kann daher die Auseinandersetzung mit der sozialen Frage und die Reaktion auf das Wiedererstarken der sozialdemokratischen Presse gelten, die sich nach dem Fall der Sozialistengesetze rasch verbreitete.

---

9 Vgl. zur Anlage und Systematik dieser idealtypischen Entwicklungsschritte Rosenstock, Roland: Evangelische Presse im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002 (Christliche Publizistik, Bd.2), S. 23ff.

10 Schwanebeck, Axel: Die Gründung des ersten evangelischen Presseverbandes und der Beginn einer institutionalisierten evangelischen Publizistik im 19. Jahrhundert, in: Publizistik 36 (1991), S. 359-362.

11 Vgl. dazu Achten, Udo: „...denn was uns fehlt, ist Zeit". Geschichte des arbeitsfreien Wochenendes, Köln 1988, S. 96-98.

12 Vgl. Hübinger, Gangolf: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 26f. Zur Entwicklung der sozialdemokratischen Presse vgl. Koszyk, Kurt: Deutsche Presse im 19. Jahrhundert. Geschichte der deutschen Presse Teil II, Berlin 1966, S. 184-209. Zwar gewährte das Reichspressegesetz (RPG) vom 1.7.1874 eine umfangreiche Pressefreiheit ( § 1) und hob den Kautionszwang, die Stempelsteuer und die Vorzensur auf, die im preußischen Pressegesetz von 1851 als Kommunikationskontrollmechanismen verankert worden waren, so dass ein wirtschaftlicher Aufschwung der Presse erfolgen konnte. Doch sah es weiterhin Bestimmungen eines Presspolizeigesetzes vor, indem ein Pflichtexemplar bei der Polizei eingereicht werden musste (§ 9), ein strafrechtlich verantwortlicher Redakteur benannt werden musste (§ 20f.) und besondere Bestimmungen im Falle von Aufruhr und Kriegsgefahr festgelegt wurden (§ 30). Im Jahr 1878 wurden die Sozialistengesetze erlassen. Das Verbot des sozialistischen Vereinswesens gab Bismarck auch die Möglichkeit, gegen die sozialistische Presse vorzugehen. Bismarck konnte sich vor allem § 30 des RPG bei den Sozialistengesetzen zunutze machen, so dass für die Sozialisten die Pressefreiheit des § 1 aufgehoben wurde (bis 1890).

Mit der Gründung des ältesten Presseverbandes in Deutschland im Jahr 1891, dem „Evangelisch Sozialen Pressverband für die Provinz Sachsen" (ESP) begann der Aufbau von unabhängigen Presseverbänden, die sich alsbald aus der Inneren Mission heraus organisatorisch verselbständigten und zu Trägern der Sonntagspresse wurden. Der Direktor des ESP, Stanislaus Thomas Swierczewski, wurde zur eigentlichen Gründergestalt für das institutionalisierte Pressewesen.[13] Er forderte, die Pressearbeit nicht mehr als „Objekt der Mission", sondern als Aufgabe der ganzen evangelischen Kirche anzusehen.

Nach der Gründungsphase der regionalen Presseverbände um die Jahrhundertwende wurde die Pressearbeit immer stärker als Gemeinschaftsaufgabe erkannt. Als Ausdruck dafür kann die Gründung des Evangelischen Presseverbandes für Deutschland (EPD) in Berlin gewertet werden, der als zentrale Institution die Zusammenarbeit mit den überregionalen Tageszeitungen koordinieren und die innerkirchliche Pressearbeit professionalisieren sollte. Neben der Vermittlung von Information ging es dabei auch um das Ziel einer fortschreitenden „Ethisierung des Zeitungswesens". Doch wandelte sich mit dem Ersten Weltkrieg die Aufgabe der Sonntagspresse. Nun stand nicht mehr die Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie im Vordergrund, sondern die Unterstützung des nationalen Einheitsgefühls.

## 2.2 Zentrale Koordination und gesellschaftliche Öffentlichkeitsarbeit (1918-1933)

Vor allem in der Weimarer Republik gewannen die Sonntagsblätter eine nachhaltige kulturpolitische Bedeutung. Drohte dem evangelischen Pressewesen im Jahr 1918 noch der wirtschaftliche Ruin, konnte durch einen Nothilfefond die Pressearbeit konsolidiert werden. Im Programm einer „Volksbildungsarbeit" suchte man nun den christlichen Glauben und die evangelische Lebensgestaltung in der Gesellschaft zu fördern und das Zugehörigkeitsgefühl zur evangelischen Kirche als „Volkskirche" zu stärken.

Der Direktor des Evangelischen Presseverbandes für Deutschland (EPD), August Hermann Hinderer, gründete in Zusammenarbeit mit den evangelischen Presseverbänden 1927 das „Zentralarchiv für das evangelische Schrifttum".[14] Eine erste vollständige Bestandsaufnahme der evangelischen Zeitschriftenpresse bis zum Jahr 1929 wurde von Hinderer im

---

[13] Stanislaus Swierczewski (1861-1929) konvertierte unter dem Einfluss des Hofpredigers Emil Frommel vom katholischen zum evangelischen Glauben. Von 1912 bis 1920 war er hauptamtlicher Direktor des ESP. Swierczewski kann als Pionier und erster Theoretiker der evangelischen Pressearbeit bezeichnet werden.

[14] Zur Biographie Hinderers (1877-1945) vgl. die Darstellung seines Freundes Walter Schwarz: August Hinderer. Leben und Werk, Stuttgart 1951. Die erste umfangreiche Untersuchung zur Biographie von A. H. Hinderer bietet Höckele, Simone: August Hinderer. Weg und Wirken eines Pioniers evangelischer Publizistik, Erlangen 2001 [mit Bibliographie!]. Vgl. dazu die Besprechung von Lilienthal, Volker: „Reiche Ernte". Zu einer Biographie des EPD-Direktors August Hinderer, in: *epd*-medien 65 (2001), S. 3-9.

„Handbuch der evangelischen Presse" vorgelegt. Dort sind 1928 eigenständige Titel verzeichnet, mit einer Gesamtauflage von fast 16 Millionen Exemplaren. Rechnet man die einzelnen Regional- bzw. Ortsausgaben dazu, kommt man auf fast 4000 Blätter, eine Blütezeit der evangelischen Presse, wenn man bedenkt, dass die deutsche Tagespresse im selben Jahr 3356 eigenständige Titel aufwies mit einer Gesamtauflage von 20 Millionen Exemplaren.

Auf der internationalen Presse–Ausstellung „PRESSA" 1928 in Köln präsentierte Hinderer mit großem Erfolg auch eine Gesamtschau der Blattköpfe des Jahres 1928. Nach seiner Berufung als Honorarprofessor an die Universität Berlin - mit einem Lehrauftrag für evangelisches Pressewesen - gründete er 1931 das Seminar für Publizistik und erweiterte das Archiv mit Typensammlungen von Flugblättern, Flugschriften und Plakaten. Bei einem Bombenangriff im Jahr 1944 brannte das Archiv aus, auch die ausgelagerten Bestände wurden vernichtet. Das Evangelische Presse Archiv (epa) knüpft heute in München an die Geschichte des Berliner Archivs an. Seit 1997 kann hier die Geschichte der evangelischen Sonntagszeitungen wieder systematisch erforscht werden.[15]

## 2.3 Medien- und kirchenpolitische Abhängigkeit (1933-1945)

Die dritte Entwicklungsphase ist gekennzeichnet durch die zunehmende Einschränkung der Selbständigkeit der evangelischen Presse durch die nationalsozialistische Pressepolitik.

Bereits im Jahr 1932 deutete sich auch im evangelischen Pressewesen eine Spaltung an, die sich durch die Kirchenwahlen 1933 manifestieren sollte. Sowohl die lutherischen als auch die jungreformatorischen Positionen mit einer ausgeprägten Ordnungstheologie standen einer volkskirchlich orientierten kulturprotestantischen Position gegenüber.

Das NS-Schriftleitergesetz (SLG) und das Gesetz über die Wirtschaftswerbung war der Beginn einer umfassenden Reglementierung und Gleichschaltung des Pressewesens, das zur Einstellung vieler evangelischer Blätter aus finanziellen Gründen führen musste. Unter dem Druck des SLG wurde der Reichsverband der evangelischen Presse (REP) gegründet. Doch wurde der Verband bald von der nationalsozialistischen Pressepolitik missbraucht, um die so genannten Sprachregelungen und weitere Anordnungen an die kirchliche Presse weiterzugeben. Im Frühjahr 1936 wurden auch die kirchlichen Redakteure dem SLG unterstellt und den Blättern ein Anzeigenverbot sowie die Verpflichtung auf den Führerwillen auferlegt. Bis zum Ausbruch des Krieges im Jahr 1939 wurde die evangelische Pressearbeit erheblich beschnitten. Die wenigen verbliebenen Publikationen konnten leicht kontrolliert werden. Sie erfüllten nach innen eine Ventilfunktion, nach außen konnte der Anschein einer

---

[15] Informationen zur Geschichte und Benutzung des epa findet man unter http://www.evtheol.uni-muenchen.de/pt2.

Pressevielfalt gewahrt bleiben. Während der Kriegsjahre kam es schließlich zu einer Monopolstellung der nationalsozialistischen Presse, die mit einer Anordnung der Reichspressekammer vom 1. Juni 1941 auch ein Verbot des evangelischen Pressewesens nach sich zog.

## 2.4 Lizenzbindung an kirchenamtliche Persönlichkeiten oder Institutionen (1945-1949)

Wie die deutsche Presse im Allgemeinen musste sich auch die evangelische Presse nach dem Zweiten Weltkrieg unter einem Lizenzsystem entwickeln, das ihr nur begrenzte Wirkungsmöglichkeiten erlaubte. In der Phase des Wiederaufbaus eines eigenständigen evangelischen Pressewesens verschränkten sich kirchen- und medienpolitische Interessen untrennbar miteinander. Der Streit um eine sachgemäße Organisationsform des evangelischen Pressewesens wurde in der Auseinandersetzung um die Alternative einer kirchenamtlichen Pressestelle oder einer Weiterführung der unabhängigen Verbandsarbeit geführt. Auf erhebliche Kritik stießen die Formulierungen der Grundordnung der EKD zur evangelischen Pressearbeit. Bereits im Vorfeld hatte es Kritik an dem Entwurf gegeben, da die Grundordnung keinen Passus über die innere Pressefreiheit, also die institutionelle Unabhängigkeit der evangelischen Publizistik gegenüber der EKD enthielt.[16]

Kirchenleitende Persönlichkeiten wie Otto Dibelius, Hanns Lilje und der ambitionierte Leiter des Evangelischen Hilfswerkes, Eugen Gerstenmaier, gründeten eigene Führungsblätter, die in den folgenden Jahren eng mit ihren Namen verbunden blieben: Liljes *Sonntagsblatt* erhielt bereits im August 1947 eine Lizenz. Es richtete sich als protestantisches Wochenblatt mit lutherischer Prägung an gebildete Laien und konnte sich vor allem im norddeutschen Raum behaupten. Gerstenmaiers *Christ und Welt* war vor allem in Süddeutschland verbreitet und erreichte durch eine klare wertkonservative Orientierung nach kurzer Zeit eine hohe Auflagenzahl. In beiden Zeitungen arbeiteten namhafte Journalisten der NS-Zeit, denen über die kirchliche Presse ein neuerlicher Berufseinstieg ermöglicht wurde. Dem Dibelius'schen *Berliner Sonntagsblatt / Die Kirche* kommt eine besondere Bedeutung zu, da es sowohl für ganz Berlin als auch für Ostdeutschland konzipiert wurde und in den folgenden Jahren in zwei Ausgaben erscheinen musste.

## 2.5 Institutionelle Neugründung und gesamtkirchliche Funktion (1949-1969)

In den Jahren 1949 bis 1968 entwickelte sich die evangelische Presse als Leitmedium der evangelischen Nachkriegspublizistik. Mit der Gründung des Gemeinschaftswerkes der evangelischen Presse e.V. (GW) kam es in

---

[16] Zum Ganzen vgl. Brunotte, Hans: Die Grundordnung der EKD. Ihre Entstehung und ihre Probleme, Berlin 1954, S.155f., S. 222-224 und S. 266f. Vgl. auch die Denkschrift von Walter Schwarz unter dem Titel „Pressefreiheit" vom 22.01.1948 und die Stellungnahme von Ludwig Leopold Seiler: „Kirche und Pressefreiheit" o.Dt., in: Archiv des GEP-Frankfurt, Ordner EPD.

Westdeutschland zu einer neuen zentralen Instanz, die überregionale Aufgaben wahrnehmen konnte. Ein besonderer Schwerpunkt der Arbeit des GW, das sich für die Professionalisierung der Pressearbeit und eine Konzentration der wirtschaftlichen und journalistischen Kräfte einsetzte, lag auf der Gestaltung evangelischer Pressetage. Als weitere Themenfelder wurden die Fragen nach Regelungen des Berufsstandes der Journalisten innerhalb der Kirche, die Gestaltung der Impressen und die Konzeption der journalistischen Ausbildung behandelt.[17]

Dabei stand vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Information und Verkündigung im Vordergrund. Steht die evangelische Presse im Dienst einer speziellen „persönlichen Verkündigung", indem sie die „kybernetische" und „kritische" Funktion der Konfirmation, Diskussion und Kritik erfüllt oder übt sie einen allgemeinen Verkündigungsauftrag aus, so lauteten die Grundsatzfragen dieser Zeit. Ein weiterer Schwerpunkt wurde in der Förderung des journalistischen Nachwuchses gesehen, die eigenverantwortlich von der evangelischen Akademiearbeit der Christlichen Presse-Akademie (CPA) in Bad Boll gestaltet wurde.[18]

In der SBZ und der DDR war der Neuaufbau weitaus schwieriger. Presseverbände durften nicht wieder gegründet werden. Fünf Kirchenzeitungen[19] und ein Nachrichtendienst[20] wurden von der sowjetischen Militäradministration lizenziert. Die Freiheit der Journalisten wurde vor allem durch die Zensur eingeschränkt. In einer Vorzensur mussten die Manuskripte bis 1949 zum Satz genehmigt werden, nach dem Satz gab es noch einen zweiten Zensurvorgang, bei dem die gesetzte Seite dann zum Druck genehmigt wurde. Mit der Gründung der DDR gab es laut Verfassung keine Zensur mehr, das bedeutete aber faktisch nur, dass es keine Vorzensur mehr gab.[21] Die Redaktionen, die im Schutzraum der

---

17 Zur Entstehung und zum Selbstverständnis einer Berufstypologie evangelischer Journalisten vgl.: Schibilsky, Michael / Rosenstock, Roland: Journalismus als Beruf, in: Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Frank-Michael Kuhlemann u. Hans-Walter Schmuhl, Stuttgart 2003, (Konfession und Gesellschaft, Bd. 26), S. 277-294.

18 Zur Geschichte der CPA vgl. Meier, Martin Gernot: Freiheit und Verantwortung. Die Christliche Presse-Akademie. Ein Engagement für den demokratischen Journalismus, Erlangen 2003 (Studien zur Christlichen Publizistik; Bd. 7).

19 Zu den fünf Sonntagsblättern gehörten drei lutherische: „Der Sonntag" (Dresden), die „Mecklenburgische Kirchenzeitung" (Schwerin), „Glaube und Heimat" (Weimar / Jena), eine unierte Zeitung „Die Kirche" (Berlin – Dahlem), die im Laufe der Zeit mit einer regionalen Wechselseite für die Landeskirchen Greifswald / Vorpommern, Görlitz / Schlesien und die Kirchenprovinz Sachsen herausgegeben wurde, weil diese keine Lizenz für eine eigene Kirchenzeitung gestellt hatten, und eine regionale Kirchenzeitung für die Mark Brandenburg, die „Potsdamer Kirche", Potsdam.

20 Der „Evangelische Nachrichtendienst Ost" (eno) musste nach der Gründung der DDR aus ideologischen Gründen in „Evangelischer Nachrichtendienst in der DDR" (ena) umbenannt werden.

21 Im System des Einheitsstaates der DDR herrschte das Prinzip der Lenkung und Kontrolle. Zwar enthielt auch der Art. 9 der am 7. Oktober 1949 in Kraft getretenen DDR Verfassung den Passus „Eine Pressezensur findet nicht statt", doch entfiel er bereits bei der „Verfassungsreform" 1968. Im Art. 27 wurde die Meinungsfreiheit verankert, doch gerann sie durch die „führende Rolle" der SED zur Makulatur. Zur allgemeinen Situation des Journalismus' in der DDR vgl. Gunter Holzweissig: Massenmedien in der DDR, in: Jürgen

Kirche arbeiteten, behielten ihre freie Entscheidung, was sie von den staatlichen Zeitungen unterschied. Da eine Zensur bei der Drucklegung durch das Presseamt weiterhin stattfand, mussten die Journalisten aber mit einer „Schere im Kopf" arbeiten, über welche Vorgänge man berichten konnte. Die Zeitungen bekamen eine neue Lizenzurkunde, in der neben dem Chefredakteur und dem Herausgeber auch Umfang, Größe und Auflagenhöhe der Zeitung mit eingetragen wurden. Der Umfang der Sonntagszeitungen betrug in der Regel acht Seiten.

Hatten die politischen Verhältnisse es erzwungen, dass Anfang der 50er Jahre und endgültige nach dem Mauerbau von 1961 die Aufteilung in eine Ost- und eine Westausgabe *Der Kirche* erfolgte, nahm die Westausgabe den älteren Namen *Berliner Sonntagsblatt* an und entwickelte sich zu einem regionalen Kirchenblatt für Westberlin. Die Ostausgabe behielt ihren überregionalen Charakter und entwickelte neben der Ostberliner Kernausgabe, die in allen Teilen Ostdeutschlands Verbreitung fand, auch Ausgaben für die Pommersche Kirche, die Görlitzer Kirche und die Kirchenprovinz Sachsen.

Die Journalisten der Kirchenzeitungen verstanden ihre Aufgabe vor allem in einer notwendigerweise auf den innerkirchlichen Bereich beschränkten meinungsbildenden Funktion: Sie stellten Hintergrundinformationen im innerkirchlichen Bereich zusammen, um Hilfe im Argumentieren bei den ideologischen Auseinandersetzungen der Zeit zu geben, den theologischen und kirchlichen Horizont zu erweitern, dem Leser Toleranz zu vermitteln und ihn in Meinungsstreitigkeiten hineinzunehmen. Das Ziel war, eine theologische Weiterbildung für aktive Laien zu ermöglichen und ihn zu einem „mündigen Christen" zu befähigen.

Ein kritischer Journalismus war von Seiten des Staates nicht erwünscht: Der Chefredakteur des „Potsdamer Sonntagsblattes", Pfarrer Günter Heidtmann, kam aus der Tradition der bekennenden Kirche.[22] Mit seinen Artikeln wollte er den Laien und den kirchlichen Mitarbeiter, der nicht Theologe war, zur theologischen Urteilsbildung qualifizieren. Dabei wurden von ihm vor allem Kirchengedenktage benutzt, um Artikel so zu schreiben, dass der aufmerksame Leser die Beziehung zur Gegenwart herstellen konnte. Heidtmann war für den sozialistischen Einheitsstaat nicht mehr tragbar und mit Gefängnisstrafe bedroht. Um ihn zu schützen wurde er von der Berliner Kirchenleitung 1951 nach West-Berlin an das Seminar für kirchliche Dienste versetzt. Für die Entwicklung der evangelischen Presse in Westdeutschland kommt Heidtmann eine wichtige Rolle

---

Wilke (Hrsg.): Mediengeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Köln u.a. 1999, 573-600. Zur Entwicklung der katholischen Journalistik vgl. Hackel, Renate: Katholische Publizistik in der DDR 1945-1984, Mainz 1987. Eine vergleichbare Studie liegt für den protestantischen Bereich bis heute nicht vor.

22 Günter Heidtmann wurde 1912 als Sohn eines Redakteurs in Düsseldorf geboren und arbeitete ab 1938 als Pfarrer der bekennenden Gemeinde in Potsdam. Nach seiner Rückkehr aus dem Krieg übernahm er das Pfarramt der Heiligengeist-Gemeinde in Potsdam und wurde Chefredakteur des „Potsdamer Sonntagsblattes".

zu: 1954 wurde er Chefredakteur des rheinischen Sonntagsblattes *Der Weg* und von 1968 bis zu seinem Tod im Jahr 1970 arbeitete er als Chefredakteur der evangelischen Führungszeitschrift *Evangelische Kommentare*.

Als Folge der Entwicklung des evangelischen Pressewesens in der DDR und dem Mauerbau von 1961 entstand durch Robert Geisendörfer ein „Berlin-Plan", der zur Konzeption der Berliner Arbeitsgemeinschaft (BAKP) führte, um die publizistische Arbeit in der Region zu koordinieren und zu entwickeln.[23] Im Jahr 1965 wurde das Evangelische Publizistische Zentrum (EPZ) als regionaler Presseverband gegründet. Es befasste sich auch mit der Auswertung, Dokumentation und Archivierung der Meldungen über die Kirchen in Osteuropa und der DDR. Damit wurde eine zentrale publizistische Institution in Berlin geschaffen, die auch in der Lage war, eine gesamtkirchliche Funktion zu übernehmen. Auch das *Berliner Sonntagsblatt* erschien unter dem Dach des EPZ und suchte die Klammerfunktion der publizistischen Einrichtung für Ost und West einzulösen.

## 2.6 Kooperation und Konzentration (1969-1991)

Auf der Herbsttagung des GW im Jahr 1969 auf der Insel Reichenau legte Eberhard Stammler ein Grundsatzpapier zur Zukunft der Evangelischen Presse vor.[24] Das so genannte Reichenau-Papier, ein von einer „Studiengruppe für die Strukturplanung der evangelischen Presse" des GW ausgearbeiteter Entwurf, wurde unter dem Titel „Gedanken zur zukünftigen Entwicklung der evangelischen Presse" veröffentlicht und gilt als Wendepunkt zu einer deutlicheren Marktorientierung der evangelischen Presse.[25] In der Einleitung wird der Auftrag der kirchlichen Presse klar umschrieben:

„Der Auftrag der kirchlichen Presse ist es, durch Information, Argumentation und Diskussion die christliche Präsenz in der Öffentlichkeit zu fördern und zu formulieren. Dadurch nimmt sie auf ihre Weise an der Verkündigung des Evangeliums teil."[26]

Vorausgegangen war, dass die Auflagen der Kirchengebietspresse seit 1963/64 stagnierten oder kontinuierlich sanken. Dies lag zum einen an der Kostenentwicklung im allgemeinen Zeitungsgewerbe, die zu starken Konzentrationsbewegungen innerhalb der allgemeinen Presse geführt hatte, zum anderen aber auch an einem veränderten Leserverhalten.

---

23 Eine Würdigung von Geisendörfers vielfältigem Engagement für die evangelische Publizistik hat jüngst der Publizist Otmar Schulz unternommen, vgl. Schulz, Ottmar: Engagement ohne Eigennutz. Robert Geisendörfer, Ein Leben für die Publizistik, Frankfurt 2001. Auf Geisendörfers Berliner Engagement geht Schulz leider nicht ein.

24 Eberhard Stammler (1915-2004) gehört zu den eindrucksvollsten Persönlichkeiten der evangelischen Pressegeschichte im 20. Jahrhundert. Eine umfassende Würdigung seines Lebens steht noch aus.

25 Vgl. Eberhard Stammler: „Gedanken zur künftigen Entwicklung der evangelischen Presse", in: epd-Dokumentation 55 (1969), S. 2-8.

26 Ebd.: S. 3 (Unterstreichung im Original).

Das Reichenau-Papier schlug als mögliche Folge einer geplanten EKD-Gebietsreform die Aufteilung des Verbreitungsgebietes der Kirchengebietspresse in publizistische Zonen vor: Das Interesse an dem Thema „Christentum und Gesellschaft" werde durch die großen überregionalen Blätter bedient, das Interesse an landeskirchlichen Themen sei zwar bei dem kirchlichen Auftraggeber groß, bei der Leserschaft aber gering. Bei den Lesern gebe es vor allem ein Interesse an dem Lokalereignis Kirche, dabei werde die Ortsgemeinde in der Regel von der Gemeindepublizistik abgedeckt, die regionale „Großgemeinde" aber bisher zu wenig berücksichtigt. Insgesamt müsse sich die evangelische Presse weg entwickeln von der Gruppenpublizistik hin zu einer klaren Zielgruppenpublizistik für die Leserinnen und Leser, zumal der Anspruch an Aktualität und Qualität steige.

Es sollte das Bewusstsein entstehen, dass neben der Ortsgemeinde und den Landeskirchen so genannte publizistische „Großgemeinden" existierten, die mit Blick auf die weitere Entwicklung der Printpublizistik als Regionen bessere Absatzmöglichkeiten versprachen. Auch wurde aus Kostengründen die Dringlichkeit zur Kooperation betont, da die Kirchengebietspresse in zunehmende finanzielle Abhängigkeit der evangelischen Landeskirchen geriet. Werbung und Vertrieb müssten sich effektiver gestalten, da der traditionelle Leserstamm überaltere. Hierzu sollten im kirchlichen Bereich größere Verlagskonstruktionen geschaffen werden, um die Konkurrenzfähigkeit zu säkularen Verlagen zu sichern.

Im Reichenau-Papier wurde bereits die Idee von einem gemeinsamen „Buch" aller Kirchengebietszeitungen formuliert, ein publizistisch sinnvolles Unterfangen, dass bis heute nicht eingelöst worden ist. Durch diesen Schritt zu umfassender Kooperation könnten übergreifende Themen qualitätsgerecht aufgearbeitet werden. Ein regionaler Teil sollte vor allem die Belange der „Großgemeinde" repräsentieren und sich am „human interest" ausrichten. In Westdeutschland sollten nicht mehr als fünf gut ausgestattete Zentralredaktionen agieren, die – analog zu den so genannten Nielsengebieten – ihre Großregionen versorgten.

Das Reichenau-Papier versuchte auf den Kostendruck, dem die evangelischen Blätter durch die allgemeinen Konzentrationsbemühungen und technischen Verbesserungen in der außerkirchlichen Printpublizistik ausgesetzt waren, zu reagieren. Da die EKD – Gebietsreform Ende der sechziger Jahre scheiterte und die Kirchengebietspresse durch die landeskirchlichen Grenzen bestimmt blieben, konnte der Wille zur Reform nicht zu einer entscheidenden Wende führen.

Als indirekte Folge der Tagung in Reichenau kam es aber zu einer Reihe von Kooperationen oder Teilfusionen. So konnten vor allem die Kirchengebietszeitungen *Unsere Kirche / Der Weg*, *Aufbruch*, das *Evangelische Gemeindeblatt für Württemberg* und das *Evangelische Sonntagsblatt für*

*Bayern* Ende der sechziger Jahre ihre Auflagenzahlen behaupten, weil sie systematisch ihre Vertriebsbasis auf „Großgemeinden" ausrichteten.

Der kurze historische Abriss soll mit der Bedeutung der Sonntagsblätter für die Wende in der DDR abschließen: Von 1987 an entwickelte sich unter Gerhard Thomas[27] und Bettina Röder[28] die Ost-Berliner Kirchenzeitung *Die Kirche* zum Sprachrohr kritischer Gruppen innerhalb der DDR. Engagiert begleitete die Redaktion der *Kirche* den ökumenischen Prozess für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Eine gegenwartsnahe Auslegung biblischer Texte und eine starke gesellschaftskritische Akzentuierung führte zur steigenden Nachfrage nach der *Kirche* und zur genauen Beobachtung durch das Presseamt der DDR.[29] Die evangelische Kirchenpresse hatte in den Jahren 1988/89 häufig Zensur- und Verbotsmaßnahmen hinzunehmen: Fünf Ausgaben der *Kirche* durften nicht erscheinen. Die Zensurvorgänge, darunter auch besondere Formen der Bildzensur, sind von der Münchner Kommunikationswissenschaftlerin Marlies Reisenauer eindrucksvoll rekonstruiert worden.[30]

Für das Verständnis von evangelischer Publizistik war in der Zeit der Wende signifikant, dass sich die protestantische Presse der Basis und den kritischen Gruppen verpflichtet fühlte. Zur kritischen Kommentierung innerkirchlicher Vorgänge kam das Selbstbewusstsein eines von parteipolitischen Interessen unabhängigen Journalismus', der sich aus einer protestantischen Identität heraus zu wichtigen gesellschaftlichen und politischen Fragen äußerte.

## 3 Bestreitungen: Monatsmagazin oder Sonntagspresse

Mit der deutschen Wiedervereinigung und der Neuordnung der publizistischen Landschaft in den neuen Bundesländern hat die evangelische Presse auch ihre mediale Leitfunktion für den ostdeutschen Protestantismus verloren. Der kontinuierliche Bedeutungsverlust, den die konfessionelle Presse allgemein seit Anfang der Siebziger Jahre in Westdeutschland erlebte, führte schließlich zur Einstellung des Erscheinens des Hamburger *Sonntagsblattes*, das sich im Oktober 2000 als letzte protestanti-

---

27 Gerhard Thomas wurde 1934 in Rostock geboren; nach dem Theologiestudium und Pfarrdienst und ökumenischem Auslandsaufenthalt war er von 1978-1986 Chefredakteur der *Mecklenburgischen Kirchenzeitung* und von 1986-1998 Chefredakteur der Ost-Berliner Kirchenzeitung *Die Kirche*;

28 Bettina Röder wurde 1954 in Radebeul bei Dresden geboren; nach dem Studium der Germanistik und Kunstgeschichte kam sie 1980 als Redakteurin zur Dresdner Kirchenzeitung *Der Sonntag*. 1983/84 wechselte sie zur *Mecklenburgischen Kirchenzeitung*; 1984-1986 feste freie Mitarbeiterin für Kirchenzeitungen; seit 1987 Redakteurin, seit 1992/93 Chefredakteurin *Die Kirche*. Bettina Röder arbeitet heute als Redakteurin für *publik forum* in Berlin.

29 Von 1953 bis 1989 war Dr. Kurt Blecha der Vorsitzende des Presseamtes der DDR.

30 Vgl. Reisenauer, Marlis: Kampfplatz Kirchenpresse. Die Zensurmaßnahmen an kirchlicher Publizistik der DDR exemplarisch dargestellt an der evangelischen Wochenzeitung „Die Kirche" in Form einer Inhaltsanalyse, Diplomarbeit, München 2003.

sche Zeitung aus der überregionalen Wochenpublizistik verabschiedete. Als ehemaliges „Flaggschiff des Protestantismus'" in den Auslagen der Bahnhofskioske wird es nun als „Beiboot" unter dem Titel *Chrismon* auflagenstarken Tageszeitungen und einer Wochenzeitung als hoch subventioniertes Supplement beigelegt oder kann als *Chrismon-plus* abonniert werden. Dabei besteht die Tendenz, dass es – wie das konzeptionelle Vorbild *aufgeschlossen* – zum Medium der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit wird, dass in Kooperation mit der Mitgliederpublizistik in einigen Landeskirchen zur Einstellung der ungebundenen Sonntagsblätter führt.

Bei einer Abonnentenzahl von 29.000 ist Ende 2003 die Redaktion der traditionsreichen rheinischen Wochenzeitung *Der Weg* „abgewickelt" worden. Das Blatt wurde eingestellt zugunsten einer regionalen Ausgabe von *Chrismon-plus Rheinland*. In ähnlicher Weise versuchte auch das hannoversche Landeskirchenamt sich von ihrer *Evangelischen Zeitung (EZ)* zu trennen, scheiterte allerdings am Widerstand der Synode. Allerdings wurde das *Chrismon plus* Modell nicht favorisiert, sondern in Kooperation mit dem „Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik" (GEP) das Konzept eines Aktivenmagazins *motiv* erarbeitet, dass den publizistischen Vorbildern von Krankenkassenmitgliedsmagazinen ähnelt.

In der Gegenwart ist die Rivalität zwischen der *Chrismon*-Familie und der wöchentlich erscheinenden Kirchengebietspresse offenkundig geworden. Doch wird von fachkundiger Seite hervorgehoben, dass beide Publikationen unterschiedlicher Zielgruppen bedienen. So zeigten auch die Versuche, die Sonntagsblätter durch das Imagemagazin *Chrismon plus* zu ersetzen, dass eher Bezieher verloren werden als neue Leserinnen und Leser gewonnen:

In Baden wurde 1996 die Kirchengebietszeitung *Aufbruch* eingestellt. *Chrismon-plus* erscheint dort als Mantel, zusammen mit einem regionalen Innenteil, der farblich vom Rest der Ausgabe abgesetzt ist. Als der *Aufbruch* eingestellt wurde, hatte er noch 30.000 Abonnementen. Diese Zielgruppe hat sich fast vollständig zurückgezogen. Die Aboauflage liegt heute deutlich unter 20.000 Exemplaren. Ohnehin ist einer Leserschaft schwer vermittelbar, warum sie für ein Produkt, das es an zwei anderen Orten als Beilage kostenlos gibt, bezahlen soll, trotz regionalem Innenleben.

*Chrismon plus* als Abomagazin, noch dazu als Ersatz für die Kirchengebietspresse, hat sich am Markt nicht bewährt. Mit der rheinischen Ausgabe von *Chrismon plus* sollte das erfolglose Konzept einer doppelten Zielgruppenbindung, Mitgliedermagazin und Supplement für Kirchendistanzierte, einen neuen Anschub erhalten. Doch auch hier wurden zwar große Erwartungen geweckt, doch blieb die Auflage mit 18.000 Exemplaren im ersten Quartal von 2004 weit hinter den 29.000 Abos des traditionsrei-

chen Sonntagsblattes *Der Weg*.[31] Auch ist der Charakter der Zeitschrift überdeutlich ein anderer geworden: Hier geht es um Imagearbeit, die durch „name branding" unterstützt wird, ein Verfestigen von religiösen Persönlichkeiten für bestimmte Themengebiete. Der lokale Anteil ist bis zur Unkenntlichkeit im Blatt verstreut und orientiert sich eher an den großen innerkirchlichen Institutionenbedürfnissen als an dem Alltagsleben der Gemeinden.

Eine innerdemokratische Funktion für die Landeskirche ist nicht mehr festzustellen und auch nicht gewollt: So vermisst man nicht zu Unrecht Berichte über die innerkirchliche Spardebatte, Konflikte um kirchliche Amtsträger, die Vor- bzw. Nachbereitung von Synodalentscheidungen und die Sorgen und Freuden rund um die Kirchtürme der Landgemeinden. Auch kann ein monatliches Magazin mit einer reduzierten Redaktion nicht die vielseitigen Informationen der Wochenpresse bieten, von kritischen Leserbriefdebatten ganz abgesehen. Und anstatt eine Vielfalt von Autoren zu pflegen, werden genau festgelegte Persönlichkeiten strategisch platziert.

Was aber tiefer wirkt, ist die Geringschätzung der bisherigen Leserschaft der Sonntagsblätter: Sie wurde durch ihre Altersstruktur und ihre Lesegewohnheiten als überaltert und rückständig gebrandmarkt, anstatt zu würdigen, dass die evangelische Kirche vor allem von dieser Gruppe der eng verbundenen Gemeindeglieder lebt.

Als Redakteure fungieren bei *Chrismon plus* journalistisch geschulte Mitarbeiter, die einen gelenkten kirchenamtlichen Auftrag erfüllen, somit übernehmen sie die Funktion der geleiteten Information und der orientierenden Meinungsbildung für die Gesamtheit der Kirchenmitglieder. Noch bleibt der Mehrwert des Magazins umstritten. Eine wirkungsvolle Alternative zu den Sonntagsblättern bietet *Chrismon plus* nicht. Im Gegenteil, das Blatt hat einen höheren Subventionsanteil als die gescholtene Kirchenpresse, die weder in Baden noch im Rheinland wieder belebt werden kann.

Ist es für östliche Landeskirchen noch undenkbar auf das publizistische Mittel der Sonntagspresse zu verzichten, ist durch die *Chrismon*-Debatte die Frage nach der Weiterfinanzierung der Kirchengebietspresse in allen westlichen Landeskirchen zur Sprache gebracht worden. Verfolgt man die Entwicklung in den beiden Landeskirchen, die diesen Schritt gegangen sind, muss aus publizistischer Sicht geurteilt werden, dass die Einstellung des Sonntagsblattes zu einer deutlichen Schwächung der Printpublizistik geführt hat. So stehen zur Zeit nicht nur der Sonntag sondern vor allem die kirchlichen Sonntagsblätter unter Druck. Doch sollte in der gegenwärtigen Debatte nicht vergessen werden, was diese Form kirchli-

---

31 Vgl. IVW-Auflagenzahlen I./2004, in: Fax-Informationsdienst Konfessionelle Presse im VDZ, S.2.

cher Printpublizistik noch immer repräsentiert: das Prinzip innerkirchlicher und gesellschaftlicher Pressefreiheit. Was sich in den gesellschaftlichen Bestreitungen des 20. Jahrhunderts bewährt hat, sollte nicht aus berechtigten Imagebemühungen im 21. Jahrhundert geopfert werden.

Christian Rupprecht

# Pausenlos Programm

Nun sitzen wir hier, die gestandenen und abgeklärten Multimedia-Nutzer, während im Fernsehen „Marienhof" (ARD), „Der Alte" (ZDF), „EXCLUSIV" (RTL) und „Mc Gyver" flimmern. Immerhin, wir haben uns aufgemacht und uns dem pausenlosen Programm entzogen – um ein anderes Programm durchzuerleben. Wer hier ist, kehrt dem vorgesetzten Programm den Rücken, und sucht ein anderes. So wie es auch im Fernsehen möglich ist, zumal seit uns 100 oder 500 Kanäle beglücken. Fernsehen kann jeder, wann und wie lange er will. Jeder stellt sich sein Programm zusammen. Der eine durchs Switchen, der andere digital und pay per view und wie auch immer. Eine Sendepause gibt's nicht mehr. Dort, wo sie vor kurzem noch zu finden war, laufen Eisenbahnstrecken, Kaminfeuer oder Weltraumbilder. Jeden Tag, jede Nacht. Ob Fasching oder Heiligabend – es wird gesendet, was das Zeug hält. Aus ca. 1200 Stunden Programm können wir täglich auswählen. Dass die (zwar nicht zum überwiegenden Teil) auch produziert werden müssen, ist auch eine Seite der hier zu diskutierenden Medaille. Denn wer montags einigermaßen aktuell TV einschaltet, sieht sonntags produzierte Ware.

Wir sind die, die pausenlos Programm machen. Die Gegenseite zum „Pausenlosen Programm" ist und bleibt der Zuschauer. Er kann ein- und ausschalten, wann er will, jeder kann hin- und herzappen, wie er will. Jeder kann sich, vor seinen TV-Video-DVD-Hifi-Sonstwie-Türmen mit seiner Fernbedienung bewaffnet, genau den medialen Stimmungs- und Informations-Cocktail zusammenstellen, den er nach einem stressigen oder langweiligen, aggressiv machenden oder nach Entspannung verlangenden Arbeits- oder Arbeitslosentag braucht. Denn: Der Mensch von heute muss nicht fernsehen. Er kann auch *nicht* das Fernsehen einschalten – und lesen, lieben oder was auch immer.

Wenn wir Programm machen, wollen wir, dass es gesehen wird, wahrgenommen wird. Ausschalten wollen wir nicht. Dabei hilft uns die Multimediabranche und beglückt uns mit immer neuem Schnickschnack. Ich kann mit meinem Fernseher telefonieren (ob ich's will oder nicht), im Cyberspace ist alles möglich. Alles wird mit allem vernetzt. Radios verrieseln das Autofahren, das Papier der Zeitungen zerfleddert im Mediensturm. Aber was bleibt ist die Frage des Publikums: Warum soll ich mir den „Quelle"-Katalog im TV anschauen, dagegen ist doch das „Wort zum Sonntag" ein Straßenfeger? Welch' grässliche Vorstellung, beim Surfen im Internet versehentlich die „Volkstümliche Hitparade" einzuschalten und auch noch die Texte der Jammergestalten vorzufinden und womöglich

via Modem zum Tete-a-tete mit dem Moderator gebeten zu werden. Wer will schon mit noch mehr Menschen kommunizieren, wenn schon das Gespräch mit dem Eherochen zu Hause zur Tortur gerät? Aber offensichtlich haben wir, hat das Publikum das Bedürfnis dabei zu sein. Je mehr Datenschrott uns in die Bude gepumpt wird, desto mehr erliegen wir der Suggestion, an den Geschicken dieser Welt beteiligt zu sein. Wer sagt mir, dass der unbeschränkte Zugang zum Versandhauskatalog via Daten-Highway aus dem normalen Nachbars-Deppen einen mündigen Bürger macht?

Was unser Leben zu Beginn des Jahrtausends ausmacht ist die ständige Wiederkehr des Banalen. Im Fernsehen wie im Leben: Brötchen schmieren, staubsaugen, tanken. Wenn wir mal wieder an Säule 4 glasig in die Ferne starren, zum 100. Mal den Satz „Bei Scheckzahlung wird eine Gebühr erhoben" lesen und spätestens an der Kasse vergessen haben, welche Säule es war. Angesichts der Endlichkeit unseres Lebens gibt es eigentlich keine Rechtfertigung dafür, auch nur eine Sekunde davon an Tankstellen-Säulen zu vergeuden oder aber an Millionär-Shows oder „Superstar"-Suchen teilzuhaben. Tun wir aber trotzdem. Wenn dann Kinder vorgeführt werden und man sie zu rettenden Stars – der sich in einer Flaute befindlichen Musikindustrie- drillt, dann schaut auch heute noch die Nation hin. Der Nervenzusammenbruch von Daniel wird allerdings höchst vorsorglich aus der Wiederholung am nächsten Tag geschnitten – inklusive der bemerkenswerten Aussage der Moderatorin: „Ich mach das nicht mehr mit!" Wir schon. Wir machen mit.

Was also?

Das Fernsehen hatte einmal das Ideal, ein „Fenster zur Welt" in jedem Wohnzimmer zu sein. Es ist vollkommen klar, dass dieses Ideal in der überwiegenden Programmzeit missachtet wird. Die Verhältnisse haben sogar dazu geführt, dass dieses Ideal gänzlich vernachlässigt wurde. Die Unterhaltungsindustrie hat die Tendenz, es auf 100 Prozent zu bringen. Das Ergebnis davon sind die Nachrichtenkanäle, allen voran Ted Turners „CNN". Ein wirklicher Unternehmer, also jemand, der nicht bloß das Vorhandene verwaltet, findet auf dem Fernsehmarkt die Lücke und bündelt die Realitätsinteressen der Menschen, die es neben den Unterhaltungsinteressen eben auch noch gibt, in einem eigenen Geschäft.

Wir kennen alle die Bilder der Bombardierung Bagdads, die überwiegend von Militärkameras aufgenommenen Sequenzen vom serbischen Krieg, und ich bin sicher, dass Verhandlungen zwischen den US-Militärs und „CNN" zur Zeit im Gange sind, wie man möglichst in Echtzeit über den kommenden Angriff auf den Irak berichten kann. Dem Inhalt nach ganz abgekoppelt von dem, was das Entertainment betreibt, kann sich Nachrichtenjournalismus gerade nicht von der Konkurrenz mit dem Entertainment freimachen. Wenn die Einschaltquoten bei „CNN" während katastrophischer Ereignisse höher liegen als bei Spielfilmen oder Game-

Shows, dann deswegen, weil der wirkliche Krieg spannender ist als ein Spielberg-Film.

Dass „CNN" inzwischen wieder in den Schoß des Entertainments zurückgekehrt ist, entbehrt daher nicht der Logik. Denn wir können jahrelang Nachrichten sehen, uns permanent über alle Weltereignisse informieren und werden am Ende doch nicht besitzen, was man als „politisches", „gesellschaftliches" oder „historisches" Bewusstsein bezeichnen könnte. Der Grund ist die Fragmentierung der Fakten, der fehlende Zusammenhang zur Geschichte, zu einem wirklichen Horizont.

Ein Beispiel: Samstag Nachmittag, die „Columbia"-Katastrophe, wie auch die Bilder vom 11. September 2001 – Zunächst sind es immer wieder die gleichen wenigen, zufällig, laienhaft aufgenommenen Bilder. Sie sind eine Folge der Medialisierung der Welt und sie sind auch (recht verstanden) ein Glücksfall. Denn diese Bilder müssen unprofessionell sein: Sie transportieren in ihrem Zittern, dem schiefen Zittern, den mitgefilmten Nebensächlichkeiten, die Realität des Angriffs auf das WTC wie den Absturz viel authentischer als ein Fernsehteam dies vermocht hätte. Auch die fortgesetzte Wiederholung hat sie nicht beschädigt, man gewinnt als Zuschauer Zeit, überhaupt zu akzeptieren, dass es sich hierbei um Wirklichkeit handeln kann. Das professionelle Fernsehen, das darauf folgt, besteht aus Bildern vom Unglücksort, Politiker-Interviews, Experten-Interviews, Kurzbefragungen von Augenzeugen, dem Abfilmen von offiziellen Trauerfeiern, aus Talk-Runden etc.

Alles wird besprochen. Über alles wird geredet. Allerdings nicht über die Frage, was das ist, was da wirklich geschehen ist. Mögliche Themen: Was ist überhaupt Krieg, wie wird er definiert, wie entstehen Feindbilder, was ist ein Feind, welche Verhaltensweisen haben Menschen im Umgang mit Feinden entwickelt? Oder auch: Wie bewältigen Menschen große Katastrophen, was ist überhaupt Trauer, wie sind Menschen sonst mit solchen Schrecken umgegangen? Für das alles wäre ein weltweites, großes Publikum da gewesen – oder ist es vielleicht immer noch. Warum hat kaum ein Fernsehsender einmal einen ganzen Tag oder sogar eine ganze Woche solchen Themen gewidmet? Eine Vielfalt von Formaten wäre dazu möglich gewesen.

Es hätte allerdings vorausgesetzt, dass man von dem sechs Wochen im Voraus geplanten und in TV-Zeitschriften abgedruckten Programm abgewichen wäre und dass nicht einzelne Redaktionen und Abteilungen ihren Sendeplatz, ihr Ressort und ihren Einfluss eifersüchtig bewachen würden. Zu einer solchen Form von Qualitätsfernsehen – so will ich es nennen – sind m.E. Fernsehsender ihrer Struktur nach nicht in der Lage, kommerzielle ihrer mangelnden Kompetenz wegen schon gar nicht. Qualitativ hochwertiges Fernsehen scheitert nicht am mangelnden Interesse des Publikums, auch nicht unbedingt an den Marktverhältnissen und nicht an den Kompetenzen, die unter Journalisten vorhanden wä-

ren, sondern an der Struktur der Institutionen. Sie sind darauf spezialisiert, wirkliche Zusammenhänge so zu zersplittern und zu bearbeiten, dass sie den gewohnten Ablauf des Tages, d.h. das Programm nicht sonderlich stören. Sie können auf die den Betrieb eigentlich störende Wirklichkeit nicht adäquat reagieren ohne ihre Struktur aufzugeben. Siehe Samstag Abend. „Superstars" vs. „Columbia".

Was geht?

DER Speer, sagt man, nur heilt die Wunde, DER sie schlug. Dass gerade High-Tech auch Bremstechnologie sein kann, hat sich im Internet-Zeitalter noch nicht hinreichend herumgesprochen. Allerdings ist die ABS- und Airbag-Technologie, die schnell beschleunigte Autos wieder einigermaßen sicher zum Stehen bringt, anspruchsvoller als die Konstruktion von 24-Zylinder-Motoren. Man mag über Sinn und Unsinn von Weltraumraketen-Abwehrsystemen denken, wie man will. Dass das anspruchsvollste Technikprojekt der Geschichte darauf zielt, gestartete Raketen abzufangen, ist denn doch kulturhistorisch bemerkenswert. Ebenso wie die Macht der Medien. Insbesondere erlebt in Deutschlands zweiter Novemberrevolution. Einer Medien-Revolution: Nachdem der stammelnde Schabowski in der vom TV live übertragenen Pressekonferenz die offene Grenze verkündete, blieben Hunderttausende nicht länger bei ihren Fernsehgeräten, sondern machten den Test darauf, ob Geist und Buchstabe dieser Aussage übereinstimmten.

Glanzpunkte der Alltagskultur europäischer Großstädte sind die kleinen Geschäfte, die Passagen von Paris, die Arkaden von Bologna, die Einkaufsstraßen von London, Stockholm und Rom. Wir alle lieben es, dort zu schlendern und die Vielfalt und Abwechslung zu genießen. Dass sich solche Läden gegen die Supermärkte behaupten können, hat mit Tradition, also mit Langfristigkeit zu tun. Diese Straßen ins Fernsehen zu übertragen, könnte ein Konzept sein.

Wie stehen am Anfang eines neuen Jahrhunderts. Dessen Leitmedium wird ein verändertes Fernsehen sein. Ein Fernsehen, das übrigens am Sonntag groß geworden ist. Ohne Samstag-Abend-Shows, ohne die Zeit, die das Publikum am Sonntag hatte, gäbe es keine hohen Einschaltquoten. Von hier aus startete das Fernsehen seinen Siegeszug durch die Woche bis zu „Türck", „Meiser", „Pilawa" und Co. Der Kampf um Gestalt, Struktur und Funktion der medialen Programme ist noch keineswegs entschieden. Dabei handelt es sich auch nicht lediglich um Geldfragen. Warum sollten Unternehmer nicht an erfolgreichen langfristigen Geschäften interessiert sein, wenn doch das Geschäft mit den kurzfristigen Interessen, wie gerade die Gründer-Krise des Medienmarktes demonstriert, auch kurzfristige Zusammenbrüche nach sich zieht?

Das Hauptproblem, mit dem es Qualitätsfernsehen zu tun hat, ist nicht die Macht des Geldes, einer ignoranten Politik oder verstaubter Kirchen-

fürsten, sondern die Macht der Gewohnheit: Dass fast alle glauben, so etwas sei unmöglich.

Medien geben Antworten. Die Medienmacher also um so mehr. Wer sonst? Nicht auszuschließen, dass sie in ihrem Programm, das sie ohne Verschnaufpause produzieren, dass sie dabei die Frage vergessen, auf die sie Antwort geben. Und das Publikum? Das hat das so richtig noch nicht gemerkt.

Michaela Pilters

# Der Sonntag im ZDF

Sonntag im ZDF – das ist vor allem der Gottesdienst. Daher gehe ich im ersten Teil darauf speziell ein. Aber ZDF am Sonntag bietet mehr – und ist doch speziell auf den Sonntag bezogen – dies soll der zweite Teil meines Statements klar machen.

Anruf in der Redaktion: Welcher Gottesdienst am Sonntag denn übertragen werde? Die evangelischen Kollegen sind dran. Am anderen Ende der Leitung ein tiefer Seufzer: „Schade, dann muss ich bei dem Sauwetter doch in die Kirche gehen... ."

Fernsehen als Ersatz für den eigenen Kirchenbesuch am Sonntag, genau das hatten die katholischen Bischöfe befürchtet, als das ZDF Mitte der 80er Jahre den Vorschlag machte, jeden Sonntag einen Gottesdienst zu übertragen, immer im Wechsel zwischen den Konfessionen. Man hatte Angst, dass die Bequemlichkeit siegen könnte und die Gläubigen verleitet würden, zu Hause zu bleiben. Eine heftige theologische Diskussion entspann sich zusätzlich um die Frage, ob der Gottesdienst als Feier eines Glaubensgeheimnisses so profaniert werden dürfe, dass er für jedermann und jedefrau per Fernbedienung zugänglich wäre und nebenbei zum Frühstück konsumiert werden könnte. Eine wissenschaftliche Studie wurde in Auftrag gegeben und die Bedenken konnten zerstreut werden.

Gottesdienstübertragungen sind ein klassisches Service-Programm, und es erreicht diejenigen, für die es gemacht wird. Da sind zum einen diejenigen, die selbst nicht in der Lage sind, am Sonntag in die Kirche zu gehen, weil sie alt oder krank sind, oder weil sie kleine Kinder zu Hause haben. Und dann sind da zum anderen jene, die zusätzlich zum eigenen Gottesdienstbesuch aus Interesse die Übertragungen verfolgen, weil sie sehen wollen, wie andere Gemeinden feiern, wie eine bestimmte Kirche von innen aussieht oder was ein anderer Pfarrer zum Evangeliumstext zu sagen hat.

In den letzten Jahren hat sicher auch die Zahl derer zugenommen, die den Gottesdienst lieber im Fernsehen verfolgen als selbst in die Kirche zu gehen. Untersuchungen darüber gibt es nicht. Aber es ist fraglich, ob diese Menschen ohne unsere Übertragungen sich aufraffen würden, vermutlich wäre dann am Sonntag eben nichts.

Immerhin erreichen wir im Schnitt 800 000 Zuschauer jeden Sonntag, an den letzten beiden Sonntagen haben wir sogar die Schallmauer von 1 Million überschritten.[1] Das bedeutet seit der Einführung der wöchentlichen Übertragung im Jahr 1986 eine Verdoppelung der Zahlen. Wenn die Marktanteile in der Zwischenzeit leicht zurückgehen, dann hat das damit zu tun, dass neue Programmfarben am Sonntagmorgen neue Zuschauergruppen gewonnen haben (Spielfilme und vor allem Sportsendungen). Ein krasses Beispiel sind hier die Formel-1-Übertragungen. Die Zahl der Gottesdienstzuschauer - absolut gesehen - bleibt gleich, aber der Marktanteil halbiert oder drittelt sich sogar.

Die konfessionelle Aufteilung spielt für das Gros der Zuschauer kaum eine Rolle. Wir wissen, dass die Katholiken auch die protestantischen Übertragungen ansehen und umgekehrt. Dennoch wird mit Argusaugen darüber gewacht, dass der Proporz stimmt. Wehe, wenn aus unterschiedlichen Gründen Termine getauscht werden mussten und drei Gottesdienste derselben Konfession hintereinander ausgestrahlt werden. Dann kommen die Protestbriefe, ob denn das ZDF jetzt ganz antikatholisch/antiprotestantisch geworden sei. Das Gleiche wiederholt sich dann einige Wochen später mit umgekehrten Vorzeichen.

Das Engagement der Zuschauer für die Gottesdienst-Übertragungen ist hoch, wir haben überdurchschnittlich viele Zuschriften und Anrufe, vor allem der Telefondienst der Übertragungsgemeinden wird stark genutzt.

Fernsehprogramme sind Spiegelbild der Gesellschaft. Die Bedürfnisse verändern sich im Lauf der Jahre, der sonntägliche Gottesdienstbesuch gehört für immer weniger Menschen zum festen Bestandteil ihrer Wochenendgestaltung. Aber es scheint, als sei eine gewisse Sehnsucht und vielleicht auch ein vages Gefühl der Verpflichtung geblieben, die durch den Griff zur Fernbedienung befriedigt werden können.

Den Gottesdienstübertragungen kommt dadurch eine neue Rolle zu, sie erinnern allein durch ihre Existenz daran, dass der Sonntag sich von anderen Tagen unterscheidet und warum er dies tut. Es geht nicht nur um einen arbeitsfreien Tag, der jedem turnusmäßig zusteht, sondern um eine kulturelle Errungenschaft, um den Hinweis darauf, dass eine Gesellschaft als Ganze Raum braucht zur Muße, zur Besinnung und zur Entfaltung von Religiosität. Indem das Programm dem Rechnung trägt, hilft es, der Gefährdung des Sonntags entgegenzuwirken. Aber das ZDF kann nur den Rahmen bieten, die Inhalte müssen aus den Kirchen selbst kommen. Gottesdienstübertragungen sind weder Ursache für leere Kirchenbänke noch ein Rezept gegen sie. Wenn es nicht mehr gelingt, Gottesdienste so zu feiern, dass sie den Menschen Freude, Trost und Anregung für ihren Alltag geben, kann auch die beste Fernsehregie der Langeweile und Belanglosigkeit nicht entgegensteuern.

---

[1] Der Vortrag wurde am 03. Februar 2003 gehalten. (Anm. d. Red.)

Mein Thema geht aber über die Gottesdienstübertragungen hinaus. Wie sieht es sonst mit dem „Sound of Sunday" im Programm aus? Unser neues Magazin, das am 27. April von 9.00h bis 9.30h an den Sendestart geht und die Sendung „Zur Zeit" ersetzt, wird versuchen, den Bedürfnissen am Sonntagmorgen Rechnung zu tragen. Nachdenklichkeit, aber nicht zu schwer, Wellness für die Seele, die Erinnerung daran, dass die Themen, die uns wochentags begleiten, auch eine tiefere Dimension haben. Der Sonntagmorgen, das haben unsere Tests ergeben, ist für die Zuschauer eher von einer ruhig-beschaulichen Grundstimmung geprägt. Man will Kräfte tanken, sich psychisch wieder aufbauen. Fernsehen wird zu diesem Zeitpunkt eher nebenbei geschaut, eine konzentrierte Auseinandersetzung mit dem Programm ist eher die Ausnahme. Harte Themen und Problematisierungen sind daher weniger gefragt, eher die Trostfunktion, die ja auch ein Gottesdienst bringen kann. Das Fernsehen wird genutzt, um die angenehme Grundstimmung des Sonntagvormittags aufzubauen und aufrechtzuerhalten. Man möchte sich vom Fernsehen nicht aus dem Sonntagsgefühl herausreißen lassen, entsprechend werden unterhaltsame und maßvoll involvierende Fernsehsendungen bevorzugt. Für uns Programmmacher eine nicht ganz einfach zu lösende Frage, weil das Leben nicht nur aus soften Themen besteht, und wenn es unser einziger Sendeplatz ist, sollen und dürfen wir dann trotzdem über das Thema „Christen und die Todesstrafe" berichten? Wir meinen ja und werden das auch tun.

Insgesamt sieht das Programmschema in klassischer Weise Kinderprogramm vor (die Eltern wollen ausschlafen, da ist die elektronische Großmutter morgens sehr willkommen) und bei „Pingu", „Löwenzahn" und „Siebenstein" sitzen dann Eltern und Kinder vor dem Fernseher. Im Sommer bietet der „Fernsehgarten" lockere Unterhaltung, ansonsten das „Sonntagskonzert", eine der wenigen Musiksendungen, die sich das ZDF noch leisten kann.

Nachmittags thematisch gebündelte Information im „blickpunkt", im „Umweltmagazin" und in „Mona Lisa", aber insgesamt ist der Sonntag dadurch gekennzeichnet, dass er weniger Politik und „News" bietet. Keine stündlichen Nachrichten, dafür Spielfilm oder aktueller Sport, die dem Unterhaltungsbedürfnis der Menschen Rechnung tragen.

Ein echter Knüller sind die Expeditionsthemen auf dem Sonntagssendeplatz um 19.30h geworden, ein erfolgreicher und vor allem junger Sendeplatz. So waren z.B. die drei Folgen der „Geheimen Inquisition" im Januar, die ich verantworten durfte, jeweils die Sendungen mit dem jugendlichsten Publikum – was uns alle positiv überrascht hat.

Nach einem langen Wochenende, das wissen die Psychologen, kriselt es in vielen Familien am Sonntagnachmittag und –abend. Die vielen Erwartungen, die man mit dem Wochenende verknüpft hat, sind nicht

erfüllt worden, der Montag wirft seine Schatten voraus, die Stimmung ist eher gereizt, Konflikte schwelen unausgesprochen oder sind ausgebrochen. In dieser Situation bietet das Fernsehen dem Harmoniebedürfnis Nahrung, an keinem Abend der Woche wären „Traumschiff" und „Rosamunde Pilcher" so erfolgreich wie am Sonntagabend. Eine Umfrage aus dem letzten Jahr, in der die Kollegen der Medienforschung die Primetime-Assoziationen an einzelnen Wochentagen abgefragt haben, („Primetime" ist von 19.00 bis 23.00 h) bestätigt den Unterhaltungswunsch der Zuschauer. Am Wochenende wollen sie eher entspannen und sich verwöhnen lassen, Show, Spielfilm und Traumwelten werden dem Wochenende zugeordnet. Das Fazit der Studie: In Bezug auf die persönlichen Stimmungen und das Programmangebot erlebt man einen einschneidenden Wechsel zwischen wochentags und Wochenende. Die vom Alltag gedrückte Wochentagsstimmung erlebt eine kompensatorische Entsprechung im Fiction-Angebot. Das von Zwängen freie Wochenende dagegen wird für viele durch besondere Spielfilmangebote und „große Shows" aufgewertet.

Der Sonntag im ZDF trägt den Bedürfnissen der Zuschauer Rechnung, und die unterscheiden sich am Sonntag immer noch deutlich von denen anderer Wochentage.

Anja Stadler

# Der Mord zum Sonntag
## oder
## „Tatort" – Erlösung durch Lösung

Der Teufel ist nicht tot. Er lebt.
Pensionsberechtigt und honorig, wenn auch ein wenig hospitalisiert in seiner luxussanierten Altbau-Wohnung, die ewiggleichen Spuren durch zielloses Herumwandern in den hochflorigen Teppich drückend. Denn er wartet. Auf seinen Auftritt. Auf sein Stichwort. Jeden Sonntag.

Nun gut, man muss nicht den Teufel bemühen, um das Böse zu verstehen. Ist doch das sogenannte Böse der Preis handelsüblich erhältlicher, menschlicher Freiheit. Doch jeden Sonntag, direkt nach der „Tagesschau", verbreitet sich das Böse mit einer veritablen Gefräßigkeit, die irritiert. Und unterhält. Zweifellos, das Verbrechen ist gut im Geschäft. Keine Anzeichen von Rezession.

Der Tod hat ein paar schnelle Schnitte gemacht, und im Verlauf der folgenden 90 Minuten wird uns klar werden, dass eben diese nicht völlig überraschend kamen. Ja, einer gewissen Folgerichtigkeit nicht entbehrten. Der so harmlos wie gutgekleidete Teufel, oder sagen wir besser „Täter" und sein Drehbuchautor feiern das Ende der Bescheidenheit. Warum auf eine Leiche beschränken? Ein gepflegter Doppelmord. Eine Handvoll Leichen...

Wenn es an Leib und Leben, ans späterhin in Formalin Eingemachte geht, ist für Zurückhaltung und Genügsamkeit kein Sende-Platz. „Kapitalverbrechen" lautet die Handlungsanweisung, und so kann man vom heimeligen Fernsehsessel aus beobachten, wie wahlweise harmlos gescheitelte Rentner oder liebreizende ältere Damen durch einen gezielten Mord ihrem Leben noch einen Kick ins gesellschaftlich Nützliche zu geben versuchen. Wer eben noch durch den Abschluss eines lebenslangen Raten-Kreditvertrages mit der Arroganz des Besserverdienenden dem Tod einmal dreckig ins Gesicht lachte, wird nun durch eine treffsichere Attacke aus dem Hinterhalt eines Besseren belehrt.

Doch wo das Unheil gedeiht, grassiert, wächst auch die zarte, rettende Pflanze der Erlösung. Und sie feiert sonntägliche Auferstehung in Gestalt der „Tatort"-Kommissare. Fröhlich pfeifend schwingt sich Max Palü auf sein saarländisch lackiertes Fahrrad, Horst Schimanski erwacht mühsam in ihm unbekannter rosefarbener Satin-Bettwäsche, die Hamburger Kommissare Stoever und Brockmöller trällern zum wiederholten Male ein sinn-

freies aber keineswegs sinnloses Liedchen, Ballauf und Schenk werfen noch einen letzten langen Blick in das vor ihnen platzierte, allmählich verdunstende Kölsch... . Doch der Schein der ermittelnden Harmlosigkeit trügt: Das Verbrechen hat nur einen Vorsprung. Aber letztlich keine Chance.

Der Kreis um die Schurken wird sich enger ziehen, der teuflische Gesetzesbrecher noch einige verzweifelte aber nutzlose Haken und Windungen vollführen, bis sich schließlich alle Dimensionen des Unheils und des Heils fokussieren in der Frage:„Wo waren sie gestern Abend gegen 21.00 Uhr?"

Und plötzlich hat jeder aus dem Dunstkreis der Verdächtigen eben diesen Zeitpunkt ins unterste Gedächtnisregal gestellt oder ersatzweise Einschlägiges mitzuteilen („Sie wagen es, mich zu verdächtigen?"), wobei der Wunsch nach Originalität je nach Qualität des Drehbuchs in einen Wettbewerb um die törichteste Stellungnahme auszuarten droht. Und vielleicht sind die leitmedial verbürgten Ausflüchte und Erinnerungslücken die einzigen Verbindungspartikel zur Wirklichkeit. Denn der in allesumarmende Unterhaltung wohlgebettete Sonntagabend-Krimi ist vor allem eines: Die Konstruktion von Normalität als Abenteuer.

Wir erleben keine Handlanger und Hilfsbeamte der Staatsanwaltschaft, keine Kommissare, die das Prinzip der generellen Selbstausbeutung als ungeschriebene Vereinbarung des Arbeitsvertrages schon inkorporiert haben, sondern einen James Bond der Landesrundfunkanstalten, einen Wiedergänger des sonntäglichen „Zuvor", ausgestattet mit allen Insignien ermittelnder Macht: Trenchcoat, Zigarre, bedeutungsschwangerer Blick.

Ja, selbst bei Anblick der chromblitzenden Tische in den blass gekachelten Hallen der Gerichtsmedizin, die Frage nach dem Todeszeitpunkt im Rücken, erscheint die Arbeitsplatzbeschreibung des Pathologen als die eines Traumberufs. Doch auch wenn die skalpelllastigen Ermittlungsbemühungen und Tiefenbohrungen des unvermeidlichen Rechtsmediziners an der bildfüllend dargebotenen Leiche der malerischen Illustration des Lösungsweges dienen, im Zentrum steht das Wort.

Was sich im Sterben des Opfers ereignet, wird in vielfältigen Auslegungsversuchen hinweisend umkreist, und wer ohne die reich gefüllte Wundertüte an Spruchweisheiten, Verkündigungen und Heilsbotschaften der „Tatort"-Kommissare zu Bett gehen muss, bleibt ungetröstet.

Doch das Unheil lauert nicht nur jenseits der Gardinen, es sitzt in der bequemen Polstergarnitur neben uns, in uns: Der mit drei gezielten Schüssen niedergestreckte Mitdreißiger, der nun als gutausgeleuchtete Sonntagsleiche die Wohnzimmer erhellt, sieht er nicht unserem ungeliebten Kolle-

gen unglaublich ähnlich, dessen plötzlichen Tod wir nicht betrauern würden ... Man wird doch noch mal nachdenken dürfen...

Und plötzlich kitzelt uns die Versuchung an den Fußsohlen, der Gedanke an das perfekte Verbrechen nistet für eine Weile in unserer Hirnschale, und schon gerät beim ersten, ungeschützten Blick in den hauseigenen, geistig-moralischen Schrebergarten die fachmännisch vertäute Privatmoral ins Rutschen. Ein hilfloser Freischwimmer im Meer der Beliebigkeit, der in einem Moment emotionaler Unschärfe und moralischer Indifferenz den Riss in der eigenen heilen Sonntagswelt spürt. Wäre da nicht der Kommissar, der die Schwimmflügel reicht.

Und so macht uns die Verhaftung des Täters, der wir spätestens gegen 21.44 Uhr beiwohnen dürfen zu Priestern, die ihre eigene Schuld wegküssen. Errettung in Bestzeit. Vorherige finale Fegefeuer gern gesehen.

Von Sühne und Zwang zur Selbstrechtfertigung befreit pressen wir den Kopf in das nächtliche Ruhekissen. Der Mord zum Sonntag. Wiedereinmal erlöst.

# Debatte

Jörg Haustein

# Für die, die es nicht wussten oder nicht wissen wollten:

## „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis"

Das an sich erfreulich kurze Dokument ist - um mit einer kleinen Beckmesserei zu beginnen - ein typisches Kommissionspapier: Zwei Dutzend Teilnehmende freuen sich, wenn der schlaueste von ihnen einen Entwurf liefert, der dann mit kleinen Veränderungen angenommen wird. So überwiegt ein Duktus, der sich am mathematischen Formelrepertoire der Unterprima gefällt und exakt Hinreichendes und Notwendiges postuliert, nebenbei auch noch irgendwie versichert, dass der nicht zur wahren Kirche Christi gehören kann, der seine Kirchensteuer nicht bezahlen möchte. Schwerer wiegt der Nachteil, dass das Papier in Fragen der Ökumene nicht gerade Ross und Reiter nennt. Das bleibt also den Kommentatoren überlassen.

Der äußere Anlass sind die Erfahrungen der letzten Jahre, die eine unterschiedliche Qualität der ökumenischen Beziehungen der VELKD gezeitigt haben. Da sind auf der einen Seite die schwierigen, aber mit theologischem Engagement und in jedem Fall mit kirchlichen Konsequenzen vorgenommenen Strukturdebatten um eine evangelische Kirche in Deutschland, die stetig wachsende Zahl von Abkommen über Kirchengemeinschaft oder aber zumindest Abendmahlsgemeinschaft, auf der anderen Seite pompöse, aber verpuffende gemeinsame Aktionen mit der römisch-katholischen Kirche wie die folgenlose Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung oder ein Kirchentag, nach dem die römisch-katholischen Bischöfe zurückrudern, wo sie nur können.

So wird nun klargestellt, auf welchem theologischen Modell von Einheit die deutschen Lutheraner Ökumene praktizieren: auf dem Modell von CA 7, der ersten und seinerzeit auch unbestrittenen Formel kirchlicher Einheit, für die das rechte Verständnis der Evangeliumsbotschaft und der rechte Umgang mit den (beiden) Sakramenten ausreicht. Dies zu gewährleisten, so wird zuvor ausgeführt, dient alles kirchliche Handeln mit und ohne das Amt der Ordinierten. Das ist eine rechtzeitige Besinnung auf bewährte Grundlagen und eine Absage an manche Tendenzen im Weltluthertum, dem so genannten historischen Bischofsamt oder gar der neoökumenischen Mogelpackung des "Petrusdienstes" eine ekklesiologische Qualität abzugewinnen. Die ökumenischen Dialoge, so der Kern des Textes, sollen sich insofern um nichts als das gemeinsame Verständnis von Evangelium und Sakramenten bemühen, keine faulen Kompromisse

suchen wie das (nicht genannte, aber gemeinte) realitätsferne "Communio Sanctorum" und, mit einem Wort, Substanz von beschriebenem Papier unterscheiden. Das kann ein bitterer aber heilsamer Prozess werden, der zeigen wird, wie nah den Lutheranern dann doch die Reformierten, die Methodisten, die Altkatholiken und Anglikaner sind, und wie weit noch die römischen Katholiken und die Orthodoxen.

Die VELKD hat mit dem Ökumenestatement einen längst fälligen Klärungsprozess nach innen hoffentlich abgeschlossen und nicht nur eingeleitet. Es wendet sich gegen jene "Schmuse-ökumeniker" in den eigenen Reihen, die immer noch daran glauben, Rom oder auch nur die römisch-katholischen Bischöfe in Deutschland hätten ein ernsthaftes Interesse an gemeinsamen Gottesdiensten, an Gemeinschaft am Tisch des Herrn oder gar an einer Überwindung der ängstlich engen Ausschließlichkeitsbehauptungen ihrer Konfession. Es wäre schön, wenn die evangelischen Kirchenrepräsentanten Deutschlands hieraus auch ökumenische Konsequenzen ziehen könnten. Etwa indem sie dem Beispiel der Schweizer folgen, den römischen Bischof bei seinem Besuch hierzulande mit seinen unglaubwürdigen Appellen zum Einsatz für die Ökumene allein zu lassen. Und im Gegenzug ökumenische und damit christliche Gemeinschaft mit jenen mutigen Priestern pflegen, die auf den gemeinsamen bekannten Herrn der Kirche hören, der uns Christen bei seinem letzten Abendmahl sagte: "Tut dies" und nicht auf seinen vermeintlichen Stellvertreter, der immer nur wiederholt: "tut dies nicht"!

Denn immer noch geistern Minimalvorstellungen durch die Köpfe gutwilliger Menschen in beiden Konfessionen, Ökumene sei schon das Wurstschnappen am gemeinsamen Pfarrfest oder konzertierte Aktionen im Bereich von Diakonie und Bildung. Weit gefehlt: Ökumene nach evangelischem (nicht nur nach lutherischem) Verständnis ist zunächst gegenseitiger Respekt vor der Kirchlichkeit des anderen, dann gottesdienstliche und kirchliche Gemeinschaft ohne Heimlichkeiten und Ängste, eben in der Freiheit aller Christenmenschen. Evangelische Kirche macht seit 2000 Jahren Ernst mit dem, was sie glaubt.

Dagmar Stoltmann

# Die Suche nach der eigenen Identität

## oder „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis"

Mit dem Positionspapier der VELKD zur Ökumene ist ein weiterer Versuch unternommen worden, sich der eigenen – lutherischen – Identität im Blick auf die Ökumene zu vergewissern. Die gemeinsame Arbeitsgruppe des Theologischen Ausschusses und des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD hat damit sicher eine Voraussetzung geschaffen, um den Dialog überhaupt suchen zu können: Es muss zunächst deutlich werden, von welchem Standpunkt aus das Gespräch begonnen werden soll.

Ziel ökumenischer Gespräche soll es, so der Text der VELKD, sein, „echte Dissense und Konsense, die zwischen dem Evangeliumsverständnis und den daraus gezogenen lehrhaften Konsequenzen der beteiligten Kirchen bestehen, von vermeintlichen, scheinbaren Dissensen und Konsensen zu unterscheiden." (3.3 c) Im Hintergrund dieser Formulierung steht, wie auch aus dem Vorwort des Textes, das die Kirchenleitung der VELKD verfasst hat, ersichtlich, die Methode des „differenzierten Konsenses", die bei der Erarbeitung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GER) zum Tragen gekommen war. Diese Methode, die darauf zielt festzustellen, ob weiterhin bestehende Unterschiede zwischen den Kirchen kirchentrennenden Charakter aufweisen, war bereits in der Entstehungszeit von GER gerade von lutherischen Theologieprofessoren und -professorinnen stark in die Kritik geraten und wird auch weiterhin, wie aus dem neuen Text der VELKD ersichtlich, nicht favorisiert, da hier zumindest andeutungsweise infrage gestellt wird, ob diese Methode der Wahrheitsfindung diene.

Ob die Einheit der Kirche aber durch den hier zu Grunde gelegten Minimalkonsens herbeizuführen ist, der – CA 7 folgend – darin besteht, „in der schriftgemäßen Verkündigung und in dem einsetzungsgemäßen Gebrauch der Sakramente samt ihren Implikationen übereinzustimmen" (3.1 d), wird die ökumenische Zukunft zeigen, zumal diese „Implikationen" nicht näher spezifiziert werden. Ich möchte meine Zweifel daran nicht verhehlen.

Auch diese ökumenische Positionsbestimmung vergibt – wie viele andere ökumenisch relevanten Texte gleich welcher konfessioneller Couleur – eine große Chance, indem die Zusammenarbeit, also die ökumenische Praxis stiefmütterlich behandelt wird. Wenn daher konstatiert wird, dass die „Unmöglichkeit, Kirchengemeinschaft zu erklären, (...) die Zusam-

menarbeit zwischen Kirchen auf möglichst vielen Ebenen" nicht ausschließe und weiterhin darauf hingewiesen wird, dass „schon gar nicht die Pflege des ökumenischen Gesprächs" vernachlässigt werden dürfe, sondern diesem „sogar besondere Dringlichkeit" (3.2 f) zukomme, wird eine weit verbreitete ökumenische Zweigleisigkeit deutlich: Die Dimension, den Weg der Einheit *auch* durch die gemeinsame Praxis zu beschreiten, kommt quasi nicht in den Blick: Es wird nur davon gesprochen, dass eine Zusammenarbeit nicht ausgeschlossen werde, nicht aber, dass diese für das ökumenische Miteinander über alle Maßen dienlich ist. Die „Dringlichkeit" ökumenischer Aktivitäten liegt in diesem Text daher auch nur im ökumenischen Gespräch. So mag allenthalben der Anschein erweckt werden, die Einheit der Kirche sei ausschließlich auf dem Weg der so genannten Konsensökumene „herzustellen". Doch nicht nur Ökumenische Kirchentage sowie Europäische Ökumenische Versammlungen weisen auf die nicht zu unterschätzende *gelebte* Ökumene hin: Glücklicherweise malt die ökumenische Praxis der Hospize, der Bahnhofsmissionen, der Krankenhausseelsorge und last but not least der vielen Aktivitäten in christlichen Gemeinden ein oftmals viel anschaulicheres Bild von der Wahrheit eines menschenliebenden Gottes.

Leo Karrer

# Kirche unter Sparzwang

## Ende von Visionen? Anstoß zu Visionen?

## 1 Den Mut verlieren? – Solidarität mit dem Anliegen

Als mich in der sonntäglichen Frühe des 18. Januar 2004 die Nachricht ereilte, dass im Erzbistum Bamberg ab sofort die Ausbildung und Neueinstellung von Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen aus Spargründen gestoppt seien, war ich zuerst wie gelähmt und verstört. Es kamen mir all jene Frauen und Männer in den Sinn, denen ich im Verlaufe der letzten Jahre hier in Bamberg und in Weisendorf begegnen durfte und die nun von diesem jähen Blitz aus der Klausurtagung der Bistumsleitung getroffen worden sind. Was macht das nun mit den unmittelbar Betroffenen? Und wissen die diözesanen Entscheidungsinstanzen, welche großartigen Leute sie für den pastoralen Dienst gewonnen haben, die bereit sind, ihre Phantasie und ihre Energie in den Dienst für die Zukunftskraft der christlichen Dimension von Kirche zu stellen?

Dann erwachte in mir auch der Zorn. Ich weiß, er ist ein schlechter Ratgeber. Aber Energiespender fürs Kämpfen ist er doch. Und ich fragte mich: Was ist zu tun? Was heißt nun konkret, mit den Betroffenen solidarisch sein? Aber was heißt nun Solidarität mit Anliegen, die bei einem solchen Vorgang verletzt worden sind oder m. E. zerstört erscheinen? Ich erlebte mich hilflos. Was soll ein Protest über Nachrichtenagenturen, der doch schnell verhallt. Und ist es nicht äußerst heikel, wenn im schweizerischen Alpenvorland plötzlich Stellung bezogen wird zu Vorgängen am Rande der fränkischen Schweiz? Ist es da nicht viel nachhaltiger, wenn kompetente Solidaritätsgruppen wie z. B. die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und -theologinnen sich für das Anliegen einsetzen und den öffentlichen Diskurs mittragen – im Verein mit den Gremien und Gruppierungen vor Ort?

Mitten in diese Überlegungen kam die Anfrage, ob ich zu diesem Vortrag bereit wäre. Es gab keinen Zweifel mehr. Die Frage war nur, wie damit verantwortlich umzugehen sei. Kann man Verantwortung übernehmen, wenn man keine konkret heilende Antwort weiß?

Aber es geht uns und mir um Anliegen, sagen wir um Optionen und Motive, die etwas Entscheidendes beachten und gegebenenfalls retten wollen. Anliegen sind nicht einfach nur Interessen und vordergründige Absichten. Mit Anliegen ist etwas gemeint, das einem mit anderen zu-

sammen am Herzen liegt und grundsätzlich wünschenswert bleibt, auch wenn es eventuell kurzfristig nicht erreichbar scheint. Das Anliegen bleibt verpflichtend, auch wenn dessen Erfolg nicht unmittelbar gesichert werden kann. Interessen dagegen hängen mit ihrem berechneten Erfolg zusammen. Den Anliegen kann und soll man treu bleiben, auch wenn der Erfolg auf sich warten lässt oder vorerst ausbleibt. Grundlegende Anliegen sind verbindlich, aber auch verbindend. Wenn es um kirchliche Optionen, um pastorale Anliegen und um die Vision einer Gott verbundenen und menschenfreundlichen Kirche geht, dann handelt es sich nicht mehr nur um partikulare Interessen und kurzfristige Belange einer Teilkirche, die in Bamberg natürlich anders anzugehen sind als in Fribourg. Hier geht es vielmehr um Anliegen, die mit dem Verständnis und mit der glaubwürdigen Praxis von Kirche zu tun haben, und zwar grundsätzlich und fundamental. Im quantitativen Teil der Kirche von Bamberg stehen somit Fragen an, die qualitativ mit der ganzen Kirche selbst zu tun haben. Damit ist auch die Theologie gefragt, nicht im Sinn von Besserwisserei, sondern im Sinne von Loyalität auf dem gemeinsamen Weg, der uns alle verbindet beim Versuch, im persönlichen und gesellschaftlichen Leben die Einheit von Gottes- und Menschenliebe (Karl Rahner) zu wagen.

In diesem Sinn möchte ich hier und heute verstanden werden: in Sorge um gemeinsame Anliegen und dankbar für alle Frauen und Männer in der Kirche, mit denen man diesbezüglich gemeinsam unterwegs sein darf.

## 2 Kirche im Sparzwang: Fakten, die zu denken geben

Seit Jahrzehnten ist die Rede vom Priestermangel. Seit Jahren spricht man auch vom Jugendmangel, neuerdings vom Gläubigen- und Gemeindemangel usw. Ein neuer Mangel kommt dazu: Finanzmangel. Zwar gab es in der Bundesrepublik Deutschland schon 1993 Kirchensteuereinbrüche. Aber von einer Finanzmisere wollte man dennoch nicht sprechen.[1] Allerdings begann McKinsey mehr und mehr z. T. die Theologen zu ersetzen. Damit sind Managementkonzepte, Organisationsentwicklung, Personalentwicklung und Unternehmensberatung auch im System der empirischen Kirche gelandet. Es waren somit finanz- und personalpolitische Umbrüche und Krisen, die manche Entscheidungsträger der Kirche zum Handeln veranlassten. Der einschlägige Jargon passte sich auch an. Es klingt doch weltläufig und modern von kirchlichem Hauptprodukt, Kerngeschäft, kirchlicher Kundschaft, religiöser Kundenorientierung und Kundenbetreuung, von Kirche als Betriebsgemeinschaft, von Gnaden-Anstalt, Dienstleistungsunternehmen, Servicepastoral und kirchlichem Humankapital usw. zu sprechen.

---

[1] Vgl. Gerold Gutmann, Finanzmisere bei den deutschen Kirchen, in: Diakonia 26, 2/1995, 132-135.

Inzwischen ist die Finanzlage auch für die Kirchen und Bistümer innerhalb weniger Jahre um einiges prekärer geworden. Die Vorgänge im Erzbistum Berlin sind weit über die bundesrepublikanischen Grenzen hinaus registriert worden und tun all jenen weh, denen Kirche am Herzen liegt. – Auch die Kirche von Bamberg steht unter bedrängendem Spardruck und diesbezüglich in einer enormen Verantwortung. Finanzfragen haben etwas von einem kategorischen Imperativ an sich. Die Kirche hat als institutionelle Verwalterin von Kirchensteuer- und Spendengeldern, von Immobilien, von Anlagekapital als Rücklage und Rentenfonds sowie von festverzinslichen Wertpapieren, Aktien und Beteiligungen auch eventuell schmerzliche Entscheidungen zu treffen. Dies ist eine intellektuelle, fachkundige und spirituelle Herausforderung.

Die Frage ist aber, ob es die Kriterien des Finanzmanagements sind, die in der Kirche primär den Ton angeben. Die folgenden Überlegungen sind als Folie gedacht, vor deren Hintergrund die konkreten Fragen und heißen Eisen bedacht werden sollen.

## 3 „Sakramentaler" Umgang mit Geld und Besitz

### 3.1 Zur Fragestellung: Weltformel Geld auch in der Kirche dominant?

Die finanzielle Ressourcenknappheit ist ein bedrängendes Faktum. Daran ist nicht zu rütteln. Aber dürfen wir uns dann eine Phantasieknappheit leisten? Sind Finanzknappheit und Sparen das Ende der Vision oder der Beginn und Anstoß für Visionen und geistesgewärtige wie geistesgegenwärtige Phantasie?

Soll man innerhalb des Finanzsystems Kirche, das natürlich den staatlichen Rahmenbedingungen angepasst oder eingefügt ist und in der Bundesrepublik zudem das Dienst- und Besoldungsrecht des Öffentlichen Dienstes übernommen hat, formal reagieren, z. B. über die Erhöhung des Hebesatzes, über eine stärkere Selbst-Beteiligung der Gemeinden, über die Verbreiterung der Bemessungsgrundlage für die Kirchensteuer oder durch Beschränkung auf die so genannten Kerndienste der Kirche usw.? Hängt nun alles von finanziellen Ressourcen ab?

### 3.2 Wirtschaftliche Marktgängigkeit: eine theologische und spirituelle Ressource?

Ist nun Marketing das neue Heil, eine modische Form von opus operatum für die Existenzsicherung von Kirche? Wechselt die bürokratische Institution infolge der finanziellen Verschlankung zu einer betriebswirtschaftlichen Organisation? Ist man auch kirchlich dann auf der Höhe der Zeit, wenn man flexibilisiert, anpasst und wegrationalisiert? Ich sage nicht, dass nicht manches unter Umständen nötig sei. Auch hier gilt: „Prüft alles und behaltet das Gute." Aber es ist zu fragen, was das Gute sei, das zu

behalten wäre. Oder geraten wir in und mit der Kirche in eine Gegenabhängigkeit zum Marktverhalten?

Wird dadurch die Kirche als Mysterium bzw. als Sakrament der Ankunft Gottes im Leben der Menschen und als Zeichen für die letzthorizontliche Bestimmung des Menschen zur Disposition gestellt? Importieren wir eine Funktionalisierung von Mensch und Religion, die sich nicht im Sinne eines am Evangelium orientierten Menschenbildes bewähren? Haben Wirtschaft und Marketing womöglich die besseren Rezepte? Ist eventuell die Theologie dabei, ihre Orientierungsaufgabe an beflissenere Ratgeber mit ökonomischer Cleverness abzugeben?

Wenn die Frage nach dem „sakramentalen" Umgang mit Geld und Besitz gestellt ist, heißt das in der Tat, die empirische Wirklichkeit von Kirche und deren finanzielle Aspekte einmal ernst zu nehmen und nicht in einer spiritualistischen Berührungsangst zu erstarren. Die sakramentale Dimension bedeutet aber zutiefst, nicht bei diesen Fakten stehen zu bleiben, sondern die Realitäten als Orte und Zeichen für die von Gott besorgte Heilsdimension zu verstehen und zu gestalten. Wenn also von Zielvergewisserung, von Effizienz, von Kundenorientierung, von zielführenden Entscheidungen, von Leitbildern und von Kirche als lernender Institution die Rede ist, dann geht es letztlich um die Zeichenhaftigkeit der Kirche für das Handeln Gottes an den Menschen, um ihren sakramentalen Ernstfall als Heilsgemeinschaft, um ihre Glaubwürdigkeit und um die konkreten Schritte einer ecclesia semper reformanda. Alles noch so gut gemeinte und auch notwendige Bemühen um die empirische Kirche lebt letztlich von einer Hoffnung, die sie nicht selber produzieren kann sondern geschenkt ist. Kirche dient einer Liebe zwischen Gott und Mensch, vor der die Kirche mit all dem Reichtum ihrer pastoralen und institutionellen Instrumente und mit ihrer Angst und Selbstbeschäftigung auch wieder zurücktreten darf und muss. Das macht die Seele von Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden aus.

### 3.3 Plädoyer für eine Theologie des Geldes

Von Ambrosius wird das Wort überliefert: „Nichts besitzt die Kirche für sich außer ihren Glauben. Das sind die Einkünfte, das sind die Gewinne, die sie anzubieten hat" (Ep 18,16). Schöner kann ich es nicht sagen. Kirche ist somit daran zu erkennen, wie sie ans Geld kommt, wie sie es ausgibt und wofür sie es einsetzt. An der „Geldanschauung" der Kirche (Gotthard Fuchs) kann man ihre Prioritäten, ihre geistige Orientierung und ihr Sorgen-Barometer erkennen, das, was ihr letztlich heilig ist. Worin haben wir also Geld-sensibler zu werden? Gegenüber einer Dämonisierung von Geld und von Macht ist vielmehr so etwas wie eine Theologie des Geldes zu vertreten und zu praktizieren? Vertrauen wir letztlich dem planvoll und finanziell Abgesicherten oder Gott? Wird nur in Bauten, Kirchen aus Steinen, in kostspielige Priesterseminare oder deren Renovation oder in prestigeträchtige Projekte investiert oder auch in Kirche aus Menschen, in mutige Suchbewegungen, in das Wagnis neuer pastoraler We-

ge und neuer Potentiale des seelsorglichen Personals unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart? Ist das Geld nun Mittel zum Zweck oder der Maßstab für aktuelle kirchliche Entscheidungen? Bestimmen finanzielle Rücksichten die pastoralen Absichten? Soll es der Institution oder dem Menschen gut gehen?

Wie die Kirche mit Geld umgeht, könnte zum zeichenhaften Gegenhorizont für die universale Bedeutung des Geldes in der heutigen Welt werden. In Geld und Besitz fokussiert sich sozusagen das Ganze der gesellschaftlichen Realität. Wir alle sind vermutlich von der pantheistischen Bedeutung des Tauschwertes Geld doch recht massiv geprägt. So stellt sich auch die Frage, für welche Anliegen und für welche Zukunftspotentiale die Kirche ihr Vermögen einsetzt – bei aller sachlichen Gebundenheit finanzieller Verpflichtungen.

Das war der mehr grundsätzliche Horizont, vor dem ich die konkreten Anfragen angesichts des angesprochenen Entscheids im Erzbistum Bamberg angehen möchte. Im Folgenden geht es nicht primär um Fragen der Partizipation in der Kirche, um den entscheidenden Aspekt der ehrenamtlichen Mitarbeit so vieler Frauen und Männer, um die Entwicklung der neuen pastoralen Dienste usw. Das gehört zum Horizont unserer Fragestellung. Aber heute geht es um Anfragen an die jüngsten Vorgänge im Erzbistum Bamberg.

## 4 Verschlüsselte Botschaft? Warum nur eine bestimmte Berufsgruppe?

Nach meinen Informationen betrifft dieser Entscheid nur die Berufsgruppe der Pastoralreferenten und -referentinnen, nicht die Gemeindereferenten und -referentinnen und die Priester. Aber mittelbar betroffen sind davon alle pastoralen Dienstgruppen und alle jene Leute in den Gemeinden, die auf eine lebensoffene und zukunftbewirkende Seelsorge hoffen. Und zudem: Bei welcher Berufsgruppe setzt das nächste Mal der Sparhebel an?

Mit den so genannten Volltheologen und -theologinnen im pastoralen Dienst (und das Gleiche ließe sich in etwa auch von den Gemeindereferenten und -referentinnen sagen) ist aber eine bestimmte Gruppe getroffen worden, die ausbildungsmäßig über die gleichen, wenn nicht sogar über zusätzliche Qualifikationen verfügt wie die herkömmlich klassischen Seelsorger, die Priester. Organisationstheoretisch verfügen sie innerhalb des Systems sowohl pastoral wie theologisch über die vergleichbare Professionalität wie die Priester. Auf der Ebene des pastoralen Handelns und der theologischen Kompetenz stellen sie somit Realitäten her; sie geben Impulse und Argumentationshilfen, die dem herkömmlichen von oben nach unten strukturierten System der empirischen Kirche zur ungemütlichen Frage werden. Dieses System ist trotz vieler guter Aspekte ein heute kaum mehr vermittelbares Ausschluss- oder Aussperrungssystem: Den

Gläubigen ist eine echte Mitsprache und den Frauen sowie den verheirateten Männern der Zugang zum priesterlichen Dienst grundsätzlich verwehrt. Aber theologisch und von der ganzen Tradition der Kirche her ist das gegenwärtig zentralistisch gesteuerte Kirchenmodell mit seinen auf den zölibatären Klerus zugeschnittenen Kompetenzstrukturen weiß Gott nicht die einzige Möglichkeit. Die Kirche hat doch in ihren Entscheidungsträgern auf der empirisch-praktischen Ebene eine unbeschränkte Freiheit, das theologisch Mögliche und pastoral Notwendige zu entscheiden – natürlich auf kluge und angemessene Weise und mit einer internen Ungleichzeitigkeit. Aber grundsätzlich haben Papst und Bischöfe in der gegenwärtigen Kirche die Kompetenz dazu. Wer möchte dies theologisch bestreiten?

Vor dem Gebrauch dieser Kompetenz aber schreckt die Kirche scheinbar zurück. Viel Angst und Sorge scheinen die so notwendigen Entscheidungen bzw. deren verantwortungsvolle Diskussion zu kappen. Haben etwa reklerikalisierende Tendenzen in der Kirche darin ihre Ursachen? Sind Bischöfe angemahnt worden, die Kirche wieder im vorkonziliaren Kirchenzuschnitt zur Ordnung zu rufen? Ich will dies nicht behaupten; aber es wirkt so.

Soll also mit dem Einstellungsstopp, der die Pastoralreferenten und -referentinnen zum Auslaufmodell erklärt, genau diesen Trends und systemverändernden Entwicklungen ein Riegel vorgeschoben werden, damit man wieder sozusagen vorkonziliare klare Verhältnisse in der Kirche hat? Der Hinweis auf das Sparen wäre dann aber eine Schutzbehauptung, hinter der sich die Verantwortlichen mit den eigentlichen Motiven verstecken könnten.

Das Ganze erhält m. E. eine Brisanz dadurch, dass sich die Rolle und das Selbstverständnis der Frauen in der Kirche wandeln. Hinzu kommt: Hochqualifizierte Theologinnen definieren das explizite ideelle religiöse Selbstbewusstsein der Kirche nun entscheidend mit. Sie unterstützen Schritte in Richtung einer partizipatorischen Kirche und bereiten damit künftige Sozialformen der Kirche vor. Je mehr sie natürlich die Zumutung einer glaubwürdigen Kirche mit Priestern und anderen Seelsorgern an die Hand nehmen, umso konkreter wird dies mittel- und langfristig Auswirkungen auf das institutionelle Kirchengebäude haben. Je mehr die Frauen in der Kirche erwachen und handeln, umso stärker werden Impulse wirksam werden, die auf eine geschlechtergerechte Kirche drängen. Aber das beunruhigt ein auf eine einsame Spitze hin übersteuertes System, obwohl dieses auf Dauer trotz aller Geburtswehen doch sehr viel gewinnen könnte. Will man also verhindern, dass Frauen durch ihr Engagement und durch ihre pastorale und theologische Professionalität so nahe an die amtliche Struktur der Kirche geraten, weil diese funktionale Nähe und die Handlungs-Kompetenz wie eine Gefahr für das herkömmliche und historisch gewachsene Kirchensystem empfunden werden könnten? Denn Teile des Systems Kirche sind – ich muss es leider so deut-

lich sagen – von einer gegenüber der großartigen Sendung der Kirche geradezu destruktiven Neurose gegenüber der Frau im Kirchenraum besessen. Diesbezüglich heilende Schritte können m. E. nur mit den Frauen erfolgen und mit ihnen zusammen gegangen werden.

Begegnet man somit einem Potential, das durch seine pastorale und theologische Professionalität das historisch gewachsene System der Kirche in signifikanten Teilen gefährden könnte?

Vom System kommen wir nun zum Pastoralkonzept. Die Entscheidung mit der Begründung der Finanzknappheit hat wesentlich mit der Personalstruktur und mit dem Seelsorgekonzept zu tun und letztlich mit pastoralen Prioritäten im Horizont eines Pastoralplanes.

## 5 Gehen Finanzplan vor Stellenplan und Stellenplan vor Pastoralplan?

### 5.1 Stellenplan vor Finanzplan!

Eine weitere Frage, die grundsätzlich zur Diskussion drängt, ist das Verhältnis zwischen Finanzplan und Stellenplan und zwar im Rahmen eines Pastoralkonzepts. Grundsätzlich ist dieses Spannungsfeld schon kurz berührt worden. Sind es wirtschaftliche Rücksichten oder finanzpolitische Sparmaßnahmen, die auf dem Rücken des Personals oder einer bestimmten Berufsgruppe ausgetragen werden? Klarere Rollendefinitionen mit Klärung der Berufsbilder für die funktional unterschiedlichen Berufsgruppen der Kirche bzw. die verschiedenen kirchlichen Mitarbeiterbereiche sind nötig. Diese bestimmen die Struktur des Finanzhaushaltes und die Gewichtung der Besoldungsstufen. Vielleicht sind dann für die Zukunft gewisse Berechnungsstufen und Besoldungsansätze zu ändern, um die für die Kirche wichtigen oder unverzichtbar werdenden Dienste und Mitarbeiterkategorien zu sichern, so weit heute dies vorausberechenbar ist. Aber es kann doch nicht angehen, dass Sparmaßnahmen das primäre oder gar alleinige Kriterium sind für Stellenpläne und Stellenkürzungen. Auch der Stellenplan ist keine isolierte und beliebige oder nur finanzierungsabhängige Größe, sondern letztlich vom konkreten Ort und vom Aufgabenfeld der Kirche her zu gewichten. Im Klartext:

### 5.2 Pastoralplan geht vor Stellenplan (und kirchliches Leben vor Planung)

Beim Pastoralplan z. B. eines Bistums geht es um ein Konzept für kurz-, mittel- und langfristig überlegte Schritte des seelsorglichen und kirchlichen Handelns in der Spannung zwischen Mensch und Gott bzw. zwischen den gesellschaftlichen sowie menschlichen Situationen *und* der Botschaft Jesu von einem Gott, der allen Menschen zum Heil, zum „Leben in Fülle" (Joh 8,8) werden möchte. In diesem Horizont sind Stellenplan und Personaleinsatz sowie die wirtschaftlichen Kosten und Möglichkeiten zu bedenken. Entscheidend bleibt eine Kirche, die ihre sakramen-

tale Energie Jesus Christus verdankt und in der Treue zu ihm und in seinem Geiste die Gottesfrage in die Menschenfragen sät und die Menschenfragen auf Gott hin öffnet. Gefragt ist eine Kirche, die zur Welt kommt, indem sie sich zuerst zu den Menschen begibt und aus diesen Erfahrungen heraus Antworten zu geben versucht auf die Sehnsüchte und Fragen der Menschen, auf deren Erfahrungen von Glück, Dankbarkeit, aber auch von Angst, Schuld und Sterbenmüssen. Es geht somit um lebendiges Christsein im konkreten Alltag des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens, wo Christsein als persönlicher Lebensgewinn erfahren werden soll. Dem Lebensplan unter dem Auge Gottes dienen alle Pastoralpläne und den Pastoralplänen die Stellenpläne, und den Stellenplänen die Finanzpläne. Alle diese Pläne sind je einzeln für eine Balance entscheidend; aber die Prioritäten sind von der Sendung der Kirche her richtig zu setzen. Durch Sparmaßnahmen allein sind solche Herausforderungen nicht beantwortet und die Probleme nicht bewältigt.

Die primäre Frage wird somit sein, wie und mit wem und unter welchen Bedingungen will Kirche Communio verwirklichen, eine Gemeinschaft glaubender Menschen, deren Grundvollzüge Glaube, Hoffnung und Liebe sind: Martyria, Leiturgia und Diakonia. Darüber kann Kirche nicht befinden. Diese Vision ist ihr vorgegeben und aufgetragen.

In diesem Sinn radikalisiert sich die Frage, ob Sparmaßnahmen das Ende von Visionen bedeuten oder gegebenenfalls auch Anstoß und Impuls für Visionen sein können – wenn auch unter geänderten Bedingungen. Erstickt eine finanzielle Pragmatik nicht die pastorale Konzeption?

Fachleute weisen darauf hin, dass hoch organisierte Gesellschaften bzw. die von organisierten Interessen bestimmten Gesellschaftsverbände in Wirtschaft und Staat unter finanziellem Druck dahin tendieren, sich auf Kosten der jeweils Schwächeren zu salvieren, z. B. die Unternehmen auf Kosten der Belegschaft, die organisierte Arbeitnehmerschaft auf Kosten der Arbeitslosen, die Administration einer Universität auf Kosten des Mittelbaus oder gar des Lehrkörpers usw. Im kulturellen oder kirchlichen Bereich meine ich die Gefahr zu erkennen (aber ich kann mich ja auch täuschen), dass man sich in solcher Situation auf die Pragmatik der Stunde und auf die Macht der sie beherrschenden Kräfte, Ängste und Interessen zurückzieht. An unserer Fakultät waren wir in kurzer Zeit zu drastischen Sparmaßnahmen für eine Laufzeit von vier Jahren gezwungen. Was tun? Etwa Leute wegschicken? Wir strichen einfach jene Stellen, die im bestimmten Zeitraum frei wurden, um niemandem wehzutun. Das kann man verstehen. Konzeptionell aber war es indes so ziemlich das Dümmste, was wir tun konnten. Wer nur auf die wirtschaftlichen Kosten sieht, übersieht die menschlichen und ideellen Kosten, die entstehen. Das Profil der Fakultät und ein sinnvolles Gleichgewicht der Disziplinen sind verloren gegangen, und Disziplinen wie z. B. Religionspädagogik, die für die Zukunft einer Theologischen Fakultät wichtig sind, verschwanden durch das Paket der Sparmaßnahmen. Und ich frage mich, ob dieser

pragmatische Schachzug mittel- und langfristig nicht die Existenz der Fakultät gefährden könnte. Kurzfristige Sparerfolge können so leidvolle Folgen zeitigen. Sind also Korrekturen nicht vielmehr auf verantwortbare Konzepte hin vorzunehmen? Auf alle Fälle möchte ich uns in der Kirche keinen rein pragmatischen Weg empfehlen, sondern Entscheidungen, die auf der Basis von Analysen an konkreten und belegbaren Anliegen und langfristigen Perspektiven orientiert sind.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob die Kirche sich nicht um ein wichtiges Potential bei den Suchbewegungen für die Zukunft und bei der Spurensuche ihrer pastoralen Aufgaben im gesellschaftlichen Kontext prellt, wenn sie sich mit einem Federstrich von der theologischen und pastoralen Kompetenz der Pastoralreferenten und -referentinnen verabschiedet. Die Seelsorge muss doch weitergehen – auch bei sinkenden Priesterzahlen. Oder soll den verbleibenden Priestern noch mehr aufgesattelt werden?

Denn wenn die Kirche Zukunftskraft entwickeln will, wird sie nicht anders können als die in ihrer Umwelt selbstverständlich gewordene Pluralität und widersprüchliche Vielfältigkeit auch innerkirchlich zu akzeptieren und einzuüben. Dafür aber bedarf sie der pastoralen und theologischen Kompetenz.

Ist nun die Deutung und Bedeutung der Pastoralreferenten und -referentinnen nicht auch in diesem Rahmen zu verorten? Die Kirche muss versuchen, in einer hoch komplizierten Welt pluralitätsfähig und „pluralitätskompatibel" zu werden. Mit Hilfe dieser neuen theologischen, pastoralen und katechetischen Potentiale ist eine Chance gegeben, den Wirklichkeitsverlust in der Kirche zu korrigieren, um in einer individualisierten (singularisierten) Welt und in einer differenzierten Gesellschaft überhaupt wirksam werden und präsent sein zu können. Das Grundproblem ist doch der durch zentralistische Mono-Strukturen geförderte Realitätsverlust. Durch die Nähe zur Wirklichkeit gewinnt die Kirche die Fähigkeit zur kritischen Zeitgenossenschaft und wird kultur- und kommunikationsfähig mit der heutigen Zeit. Ob nicht auch die Laientheologen und -theologinnen mit ihren theologischen und meist zusätzlichen Kompetenzen aus höchst unterschiedlichen Erfahrungskontexten diese Defizite konstruktiv überwinden und zwischen Kirche und Gesellschaft vermitteln und die kritisch-prophetische Präsenz der Kirche differenzieren helfen können? Sie bringen doch Voraussetzungen mit, um zwischen gesellschaftlichen Fragen und kirchlicher Diskussion zu dolmetschen und an den Nahtstellen von Kirche und Welt einen Transfer zu ermöglichen bzw. die „pontifikale" Funktion von Transmissionsriemen wahrzunehmen. Die Kirche wird auch durch diese Potentiale intern aufgebrochen und pluralistisch. Wir lernen dadurch, über den Kirchturm hinauszuschauen. In diesem Rahmen sind die so genannten Laientheologen und -theologinnen auch im pastoralen Wirken der Kirche eine der unverzichtbaren Voraussetzungen, um die innerkirchliche Pluralisierung sichtbar und möglich zu

machen und neue pastorale Wege in die Zukunft auszukundschaften. Mit dem Entscheid der Bistumsleitung stehen die ekklesialen Fragen um ein Pastoralkonzept an. Welche Kirche wollen wir?

## 6 Communio als transparente Kommunikation – auch in Finanzfragen?

Der Entschluss der Diözesanleitung hat viele Leute an der diözesanen Basis und die Betroffenen wie ein Blitz aus heiterem Himmel getroffen. Es war also ein einsamer Vorgang, ohne Klärung von Härtefällen, ohne Rücksprache und ohne Beratung mit den einschlägigen Räten oder Vertretungen. Demgegenüber haben aber solche Entscheidungen auch dem Selbstverständnis von Kirche als Communio zu entsprechen. Ist man mit solchen Entscheidungsprozeduren nicht auch hinter die Vision des II. Vatikanischen Konzils von Kirche als Communio und als Volk Gottes zurückgefallen? Die Kirchenbilder des letzten Konzils sind noch nicht in das kirchliche Finanzsystem umgesetzt worden. Was bedeutet es z. B. für die kirchliche Communio, wenn die Kirchensteuer an eine zentrale Stelle abgeliefert wird, der gegenüber die Gemeinden und pastoral aktiven Gruppen wie existenzabhängige Bittsteller erscheinen und die Seelsorger und Seelsorgerinnen als die Kirchenangestellten einer bischöflichen Finanzkammer?[2] Nicht, dass ich prinzipiell gegen das Kirchensteuer-System wäre. Aber kirchliche Behörden und die Vertreter der Hierarchie haben sich auch in diesen Fragen mit den Gläubigen ins Benehmen zu setzen. Die Kirche definiert sich auch über die Art und Weise des Umgangs mit Finanzen und über die Kriterien, die sie dabei anwendet. Johannes Hoffmann schrieb vor Jahren: „Insofern gilt für die Kirche als Institution, sie muss sich in ihrem Finanzgebaren gegenüber den Gebern und deren Verantwortung für die Bezeugung des Evangeliums durch ihr gespendetes Geld öffnen und– etwa wie Paulus – rückmelden, dass die Spenden bei den Empfängern als Zeugnis für den gütigen und alle Menschen liebenden Gott angekommen sind und darüber Dank und Lobpreis Gott gegenüber hervorgerufen haben".[3] Das ist ohne Zweifel ein hoher Anspruch angesichts unserer alltäglichen Realität.

Aber es wird deutlich, dass die institutionelle Kirche bei diesbezüglichen Entscheidungen kein verschlossenes Kabinett ist, sondern sich als Argumentationsgemeinschaft zu erweisen hat, die sich an ihrer Sendung orientiert. Ich frage mich nun, wenn die Bistumsleitung sich dafür in den Dienst gestellt hätte, über diese heißen Eisen mit den unmittelbar und mittelbar Betroffenen zu sprechen und dafür in einem Prozess der Beratung, der Argumentation und des Suchens die Mitbeteiligung und Mitsprache der Betroffenen in Anspruch genommen hätte, ob das Ergebnis nicht tragbarer, loyaler und für alle viel besser ausgefallen wäre. Es hätte

---

2 Vgl. Wilhelm Zauner, Religion und Geld, in: Diakonia 26 (1995), 78.

3 Johannes Hoffmann, Das Mammondilemma des Sozialstaates und die Involviertheit der Kirche, in: Diakonia 26 (1995), 101.

einen Gewinn an Argumentation, an Phantasie und an Lösungsmodellen wie z. B. Teilzeitregelungen erbringen können, der vorerst verschwendet erscheint. Vor allem aber hätte es eine solidarische Bereitschaft für alternative Wege und eine Verständnis- und Verständigungswilligkeit auslösen können, die dem Bistum geistige und geistliche Ressourcen eröffnet hätten. Vor allem wäre aber nicht Vertrauen und gegenseitiges Zutrauen verspielt und enttäuscht, sondern Treue und Verlässlichkeit gerettet und vertieft worden. Welche geistlichen Gewinne hätten reifen können – trotz finanzieller Sorgen.

Aber so kann Kirchendistanz bei den pastoral, katechetisch und theologisch kompetenten Leuten ausgelöst werden, weil die Kirche in einem obrigkeitlichen Gehabe Entscheidungen gegen eine Berufsgruppe trifft, als wäre sie nur eine zugeknöpfte Behörde oder abgestumpfte Institution. „Wach auf, du kalte Kirche", haben einmal Jugendliche an eine Berner Kirche gesprayt. – Mit großem Interesse habe ich das Bamberger Pastoralgespräch „Gemeinsam den Aufbruch wagen" verfolgt. Für mich war es ein Weg in Richtung einer synodalen bzw. partizipatorischen Kirche mit Respekt für die Vielfalt des kirchlichen Lebens in den Gemeinden. Was haben die vielen Gremien und Pfarrgemeinderäte alles investiert, ganz im Sinne der Grußbotschaft von Papst Paul VI. zum Bamberger Katholikentag 1966: „Seid euch bewußt, daß das, was den Gemeinschaftscharakter des Volkes Gottes verletzt, außerhalb der Linie dessen steht, was das Konzil zur Erneuerung der Kirche vorgezeichnet hat." Sind nun die Beschlüsse des Diözesanforums Makulatur geworden? War das Pastoralgespräch nur Sandkastenspiel? Wie geht man mit Laien um?

Ich will nicht behaupten, dass alle diese Vorgänge sehr bewusst in allen Aspekten und absichtlich erfolgt sind. Vielleicht geschieht manches sozusagen unbewusst, wie unter einem Schock. Aber gerade das wäre verräterisch. Was verbirgt sich an verschlüsselten oder offenen und verborgenen Botschaften hinter solchen Aktionen? Sind die Pastoralreferenten und -referentinnen vielleicht noch gar nicht als charismatischer und produktiver Vorgang in und für die Kirche wahrgenommen und nur notgedrungen akzeptiert worden? Sind sie Notlösung und Überwinterungspotential, dessen man sich bei günstiger Situation zu entledigen trachtet? Dann aber sind auch andere Berufsgruppen gefährdet.

In solcher Situation muss man indessen um den Widerstand im psychosozialen Bereich wissen. Sonst führt dies zu Blockaden, zu Zweifel, Ärger, Angst und Wut. In solcher Sachlage geht es erst recht nur über den hochsensiblen und weiß Gott nicht leichten Weg der transparenten Kommunikation und der Diskussion über klare Handlungsperspektiven: Stellenplan vor Finanzplan, Pastoralplan vor Stellenplan und die Vision eines kirchlichen Lebensplans vor Pastoralplan. All dies bedarf der spirituellen Perspektiven. „Fehlen die Spiritualität und die pastorale Perspektive, dann verstellen die roten Zahlen den Blick, die Dynamik der krisenhaften

Situation nimmt zu, man gerät in ihren Sog und verliert die Ausrichtung und sich selbst darin, was jeweils Folgen hat".[4]

Eine Spiritualität, die mit den Zumutungen der Zeit und des Glaubens an und in der Kirche umzugehen bemüht ist, kann zur Kraftressource und zum Hoffnungsimpuls führen, in turbulenten Phasen und bei ratloser Betroffenheit doch neue Spuren und gangbare Wege auszukundschaften und womöglich zu finden. Es wäre indessen nötig, dass sich keines der verantwortlichen Gremien und keine der betroffenen Gruppierungen aus dem gemeinsamen Beten, Ringen, Gespräch und Streit im guten Sinn des Wortes ausgeladen oder übergangen sieht. Ist in diesem Zusammenhang das Engagement der Studierenden (STIL), die sich nicht trotzig oder schmollend zurückgezogen haben sondern sich nachhaltig einbringen, nicht von beispielhafter Bedeutung und der Anerkennung wert? Sie suchen den Dialog zwischen kirchlichen Entscheidungsträgern, Betroffenen, Hauptamtlichen im Kirchendienst und den Gläubigen in den Gemeinden. Es kann sich etwas verändern. Es braucht aber Durchhaltekraft, wenn sich die Zeit so hinzieht.

Im Erzbistum ist eine vitale Diskussion aufgebrochen. Warum stellt sich die Bistumsleitung nicht an die Spitze dieser Bewegung? Es könnte eine Ermutigung und ein Gewinn für viele bedeuten.

## 7 Der Kirche nicht auf den Leim gehen

### 7.1 Solidarität mit den Menschen in Not?

Man kann wohl nur ahnen, welchen Ärger, welche Wut, aber auch welche Kränkung solche Entscheide und die Art und Weise, wie ohne Kommunikation mit den Betroffenen entschieden worden ist, auslösen. Gerade wer in sich die Lust und Freude am pastoralen Dienst der Kirche spürt und die Berufung zum kirchlichen Dienst, muss traurig sein, wenn solcher Berufung kein Ruf durch die Kirche erfolgt.

Im kirchlichen Bereich werden damit soziale Probleme sichtbar, wie sie sich für viele Menschen als sozusagen selbstverständliche Zumutungen des Lebens ausnehmen. Dabei ist zu denken an die Arbeitslosen und an all jene, die sich durch keinen Sozialplan abgesichert erleben. Das könnte zu einer Vergewisserung führen, ob wir alle im kirchlichen, pastoralen, religionspädagogischen und theologischen Dienst solidarisch mit den Menschen in sozialer und menschlicher Not sind. Könnten solche zugegebenermaßen sehr schmerzlichen Prozesse die Aufmerksamkeit für andere stärken und die Phantasie für helfende und solidarische Schritte sowie für Solidaritätsstrukturen anregen helfen? Könnte dahinter ein prophetischer Ruf verborgen sein, dass wir uns alle noch unmittelbarer von den Fragen, Sorgen und Ängsten der Menschen erreichen lassen und

---

4 Hildegard Wustmans, Ressource Leitungsverantwortung, in: Diakonia 34 (2003) 328.

damit etwas aufgreifen und zum eigenen Anliegen werden lassen, was zu einer entschiedeneren diakonischen Kirche reifen möchte?

### 7.2 Treue zur christlichen Dimension von Kirche – trotz ihrer irdischen „Knechtsgestalt"

Die noch sehr junge Geschichte der so genannten Laientheologen und -theologinnen im religionspädagogischen und pastoralen Dienst der Kirche sowie die Geschichte der früheren Seelsorgehelferinnen und der heutigen Gemeindereferenten und -referentinnen und weiterer kirchlicher Berufsgruppen sind für diese selbst wie für die konkrete Kirche bzw. die Verantwortlichen in der Kirche ein Such- und Lernprozess. Ich bin überzeugt, dass die Kirche durch diese neuen professionellen Potentiale – ohne sich dessen ganz bewusst zu sein – sehr viel für ihre eigene Zukunft vorbereitet und sich schon angeeignet hat. Erst in späteren Jahrzehnten wird man diese Pluralisierung ihres theologischen, seelsorglichen und katechetischen Dienstes analysieren und als prospektiv zu würdigen wissen. Man wird auch erkennen, wie unter den vielen Frauen und Männern dieser Pionier- und Lernphasen großartige Menschen der Kirche geschenkt worden sind, die in menschlich überzeugender Weise und beruflich kompetent aus innerer Berufung heraus und mit religiöser Tiefe sich selbst dem Dienst der Kirche hingegeben haben – natürlich mit vielen Priestern und Ordensleuten zusammen. Das Grundproblem liegt darin, dass auf der Ebene des Bewusstseins und der Kirchenbilder sowie auf der Ebene des Handelns – im Sinn des letzten Konzils – all diese Leute aktiv das kirchliche Leben mittragen und mitbestimmen. Aber strukturell bzw. institutionell verharrt die empirische Kirche noch immer im zentralistischen und auf den Klerus zentrierten System. Dies muss not-gedrungen zu Krisen und Atembeschwerden führen. Und wo die Entscheidungsträger der Kirche diese Realitäten und die Wirklichkeit nicht wahrnehmen, verfällt die Kirche in eine Art Dauer-Koma – und merkt dies nicht einmal. Umso größer aber die Schmerzen für all jene, die dies sehen oder z. T. unmittelbare Opfer solcher unausgetragenen Spannungsherde werden.

In dieser Situation ist Ihnen und uns allen zu wünschen, der Kirche nicht auf den Leim zu gehen. Damit ist gemeint, der christlichen Dimension von Kirche, dem, was die Kirche auch wieder so wertvoll und liebenswert macht, treu zu bleiben versuchen trotz all der Enttäuschungen, die sich ereignen mögen. Sonst reagieren wir nur auf Fakten, die andere geschaffen haben und auf äußere Situationen, ohne dass wir ihnen gegenüber eine persönliche Freiheit gewinnen und von der eigenen subjektiven Mitte und Berufung heraus handeln und uns verhalten. Sonst bleiben wir reaktiv und ermüden schnell, statt aktiv von den eigenen Ressourcen und Reserven her zu handeln. Dann gewinnt man eher den so notwendigen langen Atem. Nur so können Berufungen reifen, die ihre konkrete Gestalt und Sozialform erst noch erproben und erdauern müssen.

Entscheidend bleibt eine Kirche, die ihre sakramentale Energie Jesus Christus verdankt und in der Treue zu ihm bzw. in seinem Geiste die Ein-

heit von Gottesliebe und Menschenliebe sucht und wagt sowie die Gottesfrage in die Menschenfragen sät bzw. die Menschenfragen in die Gottesfrage. Entscheidend bleibt eine Kirche, die zur Welt kommt, indem sie sich zuerst zu den Menschen begibt und erst dann den Menschen mit ihren Sehnsüchten, Sorgen, Ängsten und Fragen um Glück, gelingendes Leben, um Religion und Sinn des Lebens, um Schuld, um Sexualität und glückende Beziehungen Antwort gibt. Der Dienst der Kirche ist gerade in einer Zeit wichtig, in der viele Menschen den Himmel der Hoffnung verschlossen glauben und an der reinen Diesseitigkeits-Verdichtung ihres Lebens geistig und seelisch zu ersticken drohen und nach mehr als Konsum, Rentabilität und Verwertbarkeit suchen.

Der Kirche sind Umbrüche zugemutet mit all den schmerzlichen Abbrüchen und befreienden Aufbrüchen. Sich diesen Aufbrüchen dienstbar zu zeigen, darin liegt für die Frauen und Männer mit theologischer, pastoraler und religionspädagogischer Kompetenz die Herausforderung. Dabei sind sie nicht allein; denn viele Kleriker und viele Mitchristen und -christinnen gehen mit, lassen nicht alleine und wollen nicht alleingelassen sein. Die Bedeutung des Phänomens Laientheologen und -theologinnen könnte künftig gerade darin erblickt werden, dass sie mit anderen zusammen Impulsträger und -trägerinnen sind für eine Kirche, die sich lebensnäher auf die Menschen und ihre Welt einzulassen wagte und die die Einheit von Gottes- und Menschenliebe leidenschaftlich zu leben suchte und die ihre internen großen Ängste langsam zu überwinden begann. Das Problem unterwegs ist nur, dass der Weg dahin für manche zu lange dauern könnte und viele seelische Ressourcen verschleudert werden, dass es unterwegs der „Opfer" enttäuschter Hoffnungen zu viele werden könnten.

Aber neue Wege und Reformen in der Kirche haben sich in der Regel nicht dann durchgesetzt, wenn man deren Einlösung von anderen oder von den Amtsträgern eingefordert hat, sondern wenn man selber versuchte, wagte und tat, was man zu Recht von den anderen verlangte, wenn man selber zur Brücke in die erhoffte Zukunft wurde. So stehen nicht nur die Kirchen-Verantwortlichen im Prüfstand ihrer pastoralen Gewissenhaftigkeit sondern auch die Frauen und Männer in den neuen pastoralen Diensten.

Heute ging es nicht um eine Theorie über die grundsätzliche Deutung und praktische Bedeutung der neuen pastoralen Dienste, sondern um den Versuch einer spirituellen Rechenschaft angesichts von Entscheidungen, die eine ganz bestimmte Berufsgruppe aus dem pastoralen Dienst entlassen wollen. Erlauben Sie mir zum Schluss einen „optionalen" Tagtraum zu erzählen, einen Tagtraum davon, was eine spätere Kirchengeschichtsschreibung u. a. einmal schreiben könnte:

*Als die Kirche gegen Ende des 20. Jahrhunderts sich aus ihrer klerikalen Mono-Struktur, die über Jahrhunderte hinweg sinnvoll gewesen sein mag,*

*befreien und mit viel Widerständen in einer hoch differenzierten Gesellschaft und in einer komplizierten Welt ihren Weg suchen musste, war ihr mit vielen anderen Frauen und Männern auch das „Potential" geschenkt, das damals mit dem seltsamen Wort „Laientheologen" umschrieben worden ist. Sie haben, bei allen äußerst schmerzlichen Prozessen der Wegsuche und Irritation und obwohl es viele Opfer kostete, wesentlich dazu beigetragen, dass die Kirche in ihrem Dienst an den Menschen damals insgesamt pluralitätsfähiger und mystischer geworden ist und dadurch erst ihre praktische Zukunftskraft entwickeln konnte. Zwar hat es – aufgrund vieler psychologischer Barrieren, kirchenrechtlicher Bestimmungen und Widerstände und wegen konzeptioneller Unsicherheiten und brüskierender Entscheidungen von einzelnen Kirchenleitungen gegen die neuen Seelsorger und Seelsorgerinnen – lange gebraucht, um ihnen den zukommenden Ort zuzulassen und die Vielfalt der kirchlichen Dienste und Ämter in den Gemeinden angemessen zu gestalten sowie differenzierter einander zuzuordnen. Die Kirche musste im eigenen Bereich Abbrüche und Krisen erleiden, was damals in der sich postmodern bezeichnenden pluralistischen Welt mit Chaos-Theorie umschrieben wurde, weil sie sich allzu lange an verfestigten Kirchenordnungen festklammerte und sich allzu sehr mit ihren internen Problemen befasste. Gott sei Dank, dass aber viele tapfere Frauen und Männer zusammen mit wachen Geistlichen langen Atem an den Tag legten, so dass die Kirche kommunikationsfähiger und dadurch mit den Fragen und Nöten der Menschen solidarischer und für die Herausforderungen der Zeit offener und aufgeschlossener geworden ist. Die Frauen und Männer mit theologischer, pastoraler und religionspädagogischer Kompetenz haben damals in pionierhafter Weise Schubkraft in diese Kirchenzukunft bewirkt. Ihnen gebührt Anerkennung und Dankbarkeit. Sie bildeten – mit vielen anderen Kräften zusammen – einen unverzichtbaren Verstärker der Ekklesiogenese ins 21. Jahrhundert hinein, denn sie haben etwas bewährt und erdauert, was von der Kirche institutionell erst viel später eingeholt und als geistlicher Vorgang bzw. als Pädagogik Gottes anerkannt wurde.*

Auch wenn wir heute alles – sogar beim besten Willen – versucht haben, werden wir die Erfahrung machen, dass wir vieles schuldig bleiben. Wir werden dann begreifen dürfen, dass Kirche nicht zu machen und damit letztlich nicht von uns zu retten ist. Sonst wiederholten wir wohl den alten Fehler, uns so zwischen Gott und die Menschen zu stellen, als müssten wir das Heil selber garantieren. Aber Kirche dient doch letztlich einer Liebe, die sie nicht selber erfüllt. Sie bleibt zwar eine Institution von Menschen mit vielen menschlichen Wunden, aber auch eine Gemeinschaft aus vielen menschlichen Wundern, die dankbar werden lassen und für die Zukunft der Kirche Hoffnung schenken.

Leo Jansen und Manfred Körber

# Katholische Verbände – eine Chance für die Pastoral!

Ein Nachdenken über die Bedeutung der katholischen Verbände für die Pastoral findet in der Pastoraltheologie derzeit kaum statt und dies obwohl Verbände das kirchliche Leben in vielen Diözesen geprägt haben und weiterhin aktiv prägen. Der vorliegende Beitrag ist ein Ergebnis des Projektes „Weiterentwicklung der Verbandspastoral im Bistum Aachen" zwischen dem Diözesanverbänderat[1], der Hauptabteilung Pastoral im Aachener Generalvikariat und der Wissenschaftlichen Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses.

Das Anliegen des Projektes ist es, Potentiale zu entdecken, die von den Verbänden in der aktuellen kirchlichen Umbruchssituation ausgehen können. Verbände wollen sich hier selbstbewusst als pastorale Mitgestalter einbringen. Methodisch wurde dieser Suchprozess durch die Entwicklung von Thesen initiiert. Diese sind in den Verbänden und bei einem Hearing mit Experten beraten worden. Dabei scheuten sich die Verbände nicht, auch selbstkritisch Anfragen an ihre Positionen zu stellen. Die Ergebnisse sollen Richtschnur für das Handeln der Verbände wie des Generalvikariates sein. Eine entsprechende Empfehlung wird das Projekt beschließen.

Das oben benannte Defizit in der pastoraltheologischen Diskussion gab den Ausschlag zu diesem Beitrag. Sein Anliegen ist es, die Thesen – in einer allgemeineren Fassung – einer breiteren Fachöffentlichkeit bekannt zu machen, markante Aussagen des Hearings zu dokumentieren und so hoffentlich Impulse zur Aufhebung des Betrachtungsdefizits in der Pastoraltheologie zu leisten.

## 1 Kontexte

Die Fragen nach dem Profil, den Aufgaben und der Zukunft katholischer Verbände lösen widersprüchliche Antworten aus. Katholische Verbände sind etwas Besonderes, sie haben jeweils eine sehr eigene Geschichte

[1] Im Diözesanverbänderat sind die katholischen Verbände insbesondere zum Zwecke innerkirchlicher Interessenvertretung zusammengeschlossen. Der katholische Wohlfahrtsverband „Caritasverband für das Bistum Aachen" gehört nicht zum Diözesanverbänderat und ist somit nicht an dem Projekt beteiligt. 24 diözesanweitweit organisierte Verbände bzw. Vereinigungen gehören dem Diözesanverbänderat im Bistum Aachen an.

und Identität. Sie werden als katholische Kirche identifiziert. Zugleich sind sie für viele Mitglieder wie auch Außenstehende eigenständige Organisationen und nicht vollkommen identisch mit der amtlichen Kirche. Sie mischen sich mit ihren Schwerpunkten und Aktivitäten in die Gesellschaft ein. Vielen jungen wie auch alten Menschen bieten sie Raum für bürgerschaftliches Engagement und religiöse wie politische Heimat. Historisch waren die katholischen Verbände eine der erfolgreichen sozialen Erfindungen im katholischen Milieu des 19. und 20. Jahrhunderts.[2] Sie haben nicht unwesentlich die Kirche und ihre Botschaft in die moderne Gesellschaft getragen.[3]

Vielfach macht das Wort von der Krise der katholischen Verbände die Runde. Doch Stichworte wie Mitgliederschwund, Überalterung, geringe öffentliche Resonanz, veraltete Strukturen, innere Konflikte, weniger ehren- und hauptamtliche Mitarbeiter treffen heute mehr die Kirche in ihrer Gesamtheit als nur die katholischen Verbände. Die Suche nach neuen Hoffnungsträgern für das kirchliche Leben bewegt die Köpfe allenthalben. Die Pastoral der katholischen Kirche sucht Orientierung und neue Formen. Wie kann die Frohe Botschaft von Jesus Christus in den sozialen Prozessen der Gegenwart geistlich gelebt, gemeinschaftlich organisiert, politisch wirksam werden? Die katholischen Verbände kommen hier neu in den Blick. Sie begreifen sich als eine Chance für die Pastoral!

## 2 Thesen[4]

### Zäune niederlegen

Das Spektrum der gesellschaftlichen Herausforderungen und Phänomene, denen sich die katholischen Verbände zuwenden, ist in seiner Gesamtheit recht breit und entspricht weitgehend den öffentlich verhandelten sozialen und politischen Fragestellungen: von der Geschlechtergerechtigkeit über die Gestaltung der Arbeitswelt und ökologischen Frage bis hin zur Globalisierungsproblematik einerseits und der Bewältigung des Lebensalltags andererseits. In allen Verbänden zeigt sich die Auseinandersetzung mit Orientierungsproblemen von Menschen in der heutigen Gesellschaft und die Suche nach der orientierenden Kraft der christlichen Botschaft und Lebensauffassung. Insofern stehen die Verbände in ihrer eigenen Einschätzung mittendrin im gesellschaftlichen

---

2 Vgl. Jansen, Leo; Klönne, Arno; Mette, Norbert; Schäfers, Michael: Zwischen Verein und Bewegung – Zur Zukunft katholischer Sozialverbände, in: Forschungsjournal NSB, 6. Jg., 3-4/1993, 123-132; Gabriel, Karl: Zukunft katholischer Verbände, in: Stimme der Familie, 51. Jg., 1-2/2004.

3 Bucher, Rainer M.: Katholische Verbände – Lernorte der Kirche? Überlegungen zum ekklesiologischen Status des deutschen Verbandskatholizismus, in: Arbeiterfragen 3/1990.

4 Thesenpapier, erarbeitet im Rahmen des „Prozesses zur Weiterentwicklung der Verbandspastoral im Bistum Aachen". Autoren: Die projektbegleitende Arbeitsgruppe; Heribert Rychert (DPSG); Karen Pilatzki (BDKJ); Karlheinz Laurier (KAB); Manfred Körber (Hauptabteilung Pastoral); Leo Jansen (Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses); Martina Heimann (studentische Mitarbeiterin).

Leben. Trotzdem werden sie von außen oft anders gesehen und eingeschätzt; nicht selten haftet ihnen das Image von „Gestrigen" an.

Katholische Verbände sollten sich gezielter und selbstbewusster der Fremdwahrnehmung und -einschätzung aussetzen, da nur auf diesem Weg geprüft werden kann, inwiefern die einzelnen Verbände inmitten der Gesellschaft tätig sind und ihr Handeln am Puls der Zeit ausrichten. Dazu wäre zunächst die jeweilige „Kontaktfläche" der Verbände zu Menschen in der Gesellschaft zu vergrößern. Je intensiver die verbandlichen Akteure im unmittelbaren Kontakt das Leben der Menschen wahrnehmen und in ihre Aktivitäten einbeziehen, desto mehr werden sie ihre Aufgabe für und mit den Menschen verwirklichen können. Katholische Verbände sollten ihre nicht selten als „randständig" erfahrene gesellschaftliche Rolle gezielt durchbrechen, indem sie kulturelle und institutionelle „Verbandszäune" niedriger bzw. durchlässiger gestalten. Die öffentliche Kommunikation und Aktion der katholischen Verbände ist zu wenig entfaltet. Im sozialen Kontakt geht es darum, den Verband als Ort der Begegnung und des gemeinsamen Handelns und Eintretens für verbindende Anliegen zu vermitteln.

**Über eine Bestandssicherung hinausgehen**

Betrachtet man die einzelnen Verbände, so fällt auf, dass es hinsichtlich der gesellschaftspolitisch gesetzten Schwerpunkte erhebliche Unterschiede gibt. Zwischen einzelnen Verbänden gibt es allerdings auch Schnittstellen, etwa in den Fragen zur Geschlechtergerechtigkeit, Gestaltung der Arbeitswelt, Bewahrung der Schöpfung, Eine-Welt-Arbeit.

Für die Zukunft stellen sich in dem Zusammenhang zwei Fragen: Inwiefern können die jeweiligen politischen Schwerpunkte auch gemeinsam stärker mit anderen Verbänden verfolgt werden? Wie können die einzelnen Verbände ihre sozialen Profile weiterentwickeln und mit diesen die Pastoral im Bistum gezielter mitgestalten?

Verbände sind als lebende Organismen zu begreifen, die in das soziale Miteinander bewusst eingreifen, die sich dazu aber auch mit ihrer Umwelt selbst verändern müssen. Die Zusammenarbeit mit anderen (nicht zuletzt auch zwischen katholischen Verbänden) bewusst und gezielt zu suchen, ist ein Weg, die eigenen Vorstellungen und Anliegen neu zu buchstabieren und weiter zu entwickeln. Bislang überwiegt eher die Bestandssicherung verbandlicher Identitäten und Ressourcen oder das Denken in Konkurrenzen prägt das Handeln. Statt der Stärkung gemeinsamer Unabhängigkeit bestimmt gegenwärtig die finanzielle und politische Abhängigkeit besonders von der amtlich verfassten Kirche die strategische Planung von Verbandsleitungen. Es tauchen sogar Angstphantasien möglicher erzwungener Zusammenlegungen auf. Statt eines defensiven Rückzugs auf historische Erfolge und noch vorhandene gewachsene Anerkennung sollten gezielte Kooperationen zwischen Verbänden verfolgt werden.

Dazu wären die gesellschaftlichen Interessen und Themen klar zu benennen, für die man sich mit anderen engagieren will. Verbände könnten auf diese Weise auch neu entstehenden freien Initiativen, lokalen Gruppen sowie suchenden Einzelpersonen ihre Erfahrung in der Bündelung und Mobilisierung von sozialen Anliegen anbieten. Als demokratische soziale Gebilde haben katholische Verbände das Potential, immer wieder mutig über ihre eigenen Grenzen hinaus zu treten. Sie sollten dabei mit den Menschen, die sie erreichen und organisieren, selbstbewusst lebendige und offene Kirche mit guten Nachrichten für ein gutes Leben in einer solidarischen Gesellschaft sein.

**Begrenztes Engagement ermöglichen**

Die Verbände decken jedes Lebensalter ab. Ein Großteil der Verbände hat historisch gewachsene, klar definier- und abgrenzbare Zielgruppen. Der Mitgliedsbegriff der Verbände ist sehr verschieden und entwickelt sich je nach Tradition des Verbandes weiter. Die Unterschiede bestehen beispielsweise in korporativer bzw. persönlicher Mitgliedschaft. Des Weiteren differiert die satzungsmäßige Beachtung des Mitgliedsbegriffs. Die Bereitschaft zu langfristigen Bindungen nimmt – gesamtgesellschaftlich gesehen – ab. Die gesellschaftlichen Milieus differenzieren sich immer schneller oder lösen sich zunehmend auf. Damit wird auch das Konzept der lebenslangen Mitgliedschaft in Verbänden aufgeweicht und die Milieuorientierung der katholischen Verbände bricht weg. Immer mehr Menschen sichern sich Rückzugsmöglichkeiten, haben Angst vor Ausnutzung und wollen sich nicht festlegen müssen.

Die Verbände müssen die Herausforderung annehmen, verbindliche, langfristige Mitgliedschaft und lebenszeitlich begrenztes Engagement in die verbandlichen Strukturen zu integrieren. Zur Bewahrung des besonderen Profils der Verbände ist die Konzentration auf konkrete Zielgruppen von hoher Bedeutung. Die katholischen Verbände sollten einen Weg finden, um die gesellschaftlichen Umbrüche zu bewältigen und neue Milieus zu integrieren, ohne ihre traditionellen Mitglieder zu verprellen und die Substanz der Vielfalt einzubüßen.

Wird es perspektivisch zur Auflösung oder Fusion „unter Gleichen" kommen müssen?

**Andere Mitgliedergruppen zulassen**

Das klassisch kirchlich sozialisierte Milieu in den Verbänden wird weniger. Die allgemein gesellschaftlich feststellbare Säkularisierung und Individualisierung hat auch Auswirkungen auf die Zielgruppen der Verbände und deren Voraussetzungen zur Mitgliedschaft. Immer mehr Mitglieder sind Suchende im Glauben und haben eine geringe Kirchenbindung. Sie finden in den Verbänden Orientierung und Raum zur Auseinandersetzung und Reibung. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach der Aufnahme von ChristInnen anderer Kirchen und von NichtchristInnen.

Nach welchen Kriterien können die Verbände entscheiden, ob sie ChristInnen anderer Kirchen und NichtchristInnen aufnehmen, und wie können sie trotzdem ihr Profil als katholische Verbände langfristig erhalten und weiterentwickeln? Wie kann es gelingen, dass immer weniger kirchennahe Mitglieder immer mehr kirchenferne Mitglieder für die christliche Botschaft begeistern?

**Die Palette der Arbeitsformen erweitern**

Bei den Verbänden handelt es sich um selbstorganisierte, freiwillige, demokratisch strukturierte Zusammenschlüsse von gleichgesinnten Menschen. Die in den Verbänden angewandten Formen und Methoden differieren je nach Zielgruppe, Tradition und inhaltlicher Ausrichtung. Bei den Methoden handelt es sich um eine je spezifische Mischung zum einen aus Formen, die die Persönlichkeit stärken und zur Weiterentwicklung des einzelnen und der Gruppe beitragen. Zum anderen gehören dazu Formen der Artikulation, Einforderung und Umsetzung sowohl eigener als auch gruppenspezifischer Interessen. Bei aller inhaltlichen Arbeit gehörten und gehören die Gemeinschaftserlebnisse in Gruppen, die oftmals mit hoher Verbindlichkeit in Bezug auf langfristige, regelmäßige Teilnahme konzipiert sind, zu den wichtigsten konstitutiven Elementen der Verbände.

Die Tradierung und Weiterentwicklung der verbandlichen Kultur ist nicht zuletzt von der kontinuierlichen Mitgliedschaft abhängig. Durch die Veränderung ehrenamtlichen Engagements, die Auswirkungen der Individualisierung und die gestiegene Mobilität verkürzt sich beispielsweise die Verweildauer in Wahlämtern und anderen Funktionen in Verbänden. Als ein Modell der Entwicklung ist in diesem Zusammenhang die Veränderung des Stellenwerts von hauptberuflichen MitarbeiterInnen der Verbände zu beobachten. Um zukunftsfähig zu bleiben, müssen neue, andere Formen, wie beispielsweise die Projektarbeit, die ein zeitlich befristetes Engagement ermöglichen, in die demokratische Organisation der Verbände integriert werden.

Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass diese Formen zu den spezifischen verbandlichen Profilen und Stärken passen müssen. Denn die kontinuierliche und verbindliche Mitgliedschaft ist die Basis der Verbände. Durch die Umstellung von (staatlichen und kirchlichen) Förderungsmechanismen, müssen die Verbände die Herausforderung meistern, die oftmals damit verbundene Projektarbeit in die verbandlichen Strukturen zu integrieren ohne die Selbstbestimmungs- und Selbstorganisationsprinzipien der Mitglieder aufzugeben.

**Den Glauben neu buchstabieren**

Die Arbeits- und Ausdrucksformen der katholischen Verbände sind mit denen anderer Verbände, Initiativen und gesellschaftlichen Gruppierungen vergleichbar. Erst ihre Verknüpfung mit einem spezifisch christlichen

Wertehintergrund und die besondere gesellschaftlich und lebensweltlich geerdete Glaubenspraxis machen das besondere Profil als katholischer Verband aus. Es wird geprägt durch eine besondere Spiritualität, spezifische Formen der Liturgie und des geistlichen Lebens wie sozialen Handelns. Pastorales Handeln im Verband zeichnet sich aus durch das ständige Bemühen zwischen alltäglichen und gesellschaftlichen Lebensfragen einerseits und kirchlichen Orten und Vollzügen anderseits zu vermitteln. „Kirche werden" und „Kirche sein" kann hier als ein gemeinsam gestaltetes Streben beschrieben werden, die eigenen religiösen Lebensauffassungen in die sich verändernden sozialen Welten und Konfliktlagen hinein zu weben.

Die Bedeutung des christlichen Wertehintergrunds und der Stellenwert von Glauben und Kirche haben sich in der Gesellschaft mittlerweile allerdings radikal verschoben. Der christliche Wertehorizont (z. B. Gerechtigkeit, Frieden, Nächstenliebe) ist in seinem Bezug zur und seiner Begründung aus der Lehre und Praxis der Kirche nicht mehr selbstverständlich erkennbar. Außerdem stehen christliche Werte – bei aller noch vorhandenen Wertschätzung – zunehmend in scharfer Konkurrenz zu anderen Welt- und Lebensauffassungen. Das „Christliche" muss heute in Alltag und Politik vielfach neu buchstabiert werden. Die Menschen können nicht mehr einfach auf erfolgreiche Muster der Vergangenheit zurückgreifen. Die gewachsene Skepsis gegenüber der Groß-Institution Kirche erschwert die Suche nach einem Leben aus christlicher Verantwortung. Gleichzeitig können viele der heutigen Verbandsmitglieder nicht mehr auf eine biographisch gewachsene christlich-religiöse und kirchliche Identität zurückgreifen. Biographische Brüche und permanente Orientierungssuche werden mehr und mehr zum Normalfall in einer säkularisierten Gesellschaft mit gewachsenem und unübersichtlichem Wertepluralismus.

Wie schaffen die Verbände es auf diesem Hintergrund, ihr besonderes christliches und spirituelles Profil weiter deutlich auszuprägen und zu entwickeln?

**Demokratie in die Kirche einbringen**

Die speziellen Leitungsstrukturen machen das Besondere des Profils von Verbänden in der Kirche aus: Demokratische Besetzung von Leitungsämtern, die Vertretungsstruktur, das Fällen von Entscheidungen nach demokratischen Spielregeln und unter Einbeziehung Vieler und die besondere Ausprägung der Geistlichen Leitung sind im Rahmen der Kirche einzigartige Strukturen. In ihnen können Menschen und Gruppen, denen dies sonst verwehrt oder nur eingeschränkt möglich ist, kirchliches Leben mitbestimmen und Verantwortung tragen.

Verbände bieten so ein Modell und gelebte Praxis für Mitbestimmung, Mitgestaltung und Verantwortung in der Kirche. Dies steht oft im Widerspruch zu dem Erleben anderer gegenteiliger Strukturen in der Kirche. Die Verbände stehen hier vor der Aufgabe, dieses Spannungsverhältnis für

sich und ihre Mitglieder auszuhalten und zu gestalten und das demokratisch geprägte Profil der Verbände als Zukunftsmodell in die Kirche einzubringen.

**Alternative Politikmuster in die Öffentlichkeit tragen**

Katholische Verbände haben die rechts- und sozialstaatliche Entwicklung in Deutschland im letzten Jahrhundert nachhaltig mitgeprägt. Besonders nach dem Zweiten Weltkrieg konnten die katholischen Verbände die politische Kultur der Bundesrepublik entscheidend mitgestalten. Ihre Stimme wurde gehört; sie bildeten viele Menschen, die in gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen Verantwortung übernahmen und im Geist der katholischen Soziallehre unser Gemeinwesen förderten. Doch das Politikmuster der politischen Einflussnahme über Parteien, Parlamente und soziale Institutionen ist zumindest seit den achtziger Jahren brüchig geworden.

Die Vorbehalte bei vielen Menschen gegenüber den etablierten Institutionen und politischen Handlungsmustern haben auch in den katholischen Verbänden ihre Wirkung gezeigt. Zunehmend suchen viele Menschen seit dieser Zeit nach neuen Formen und Wegen, ihre Wertorientierungen und Anliegen zu verwirklichen und zur Geltung zu bringen. Institutionelle Verkrustungen, von denen die katholischen Verbände auch selbst nicht verschont geblieben sind, erforderten und erfordern neue Wege politischer Partizipation. Die katholischen Verbände haben in der „großen" Politik und auf der oberen Ebene von Parteien, Staat und Kirche nicht mehr die Resonanz wie in den Jahrzehnten des Aufbaus der Bundesrepublik Deutschland. Dem gegenüber sind sie weiterhin in vielen lokalen, regionalen und thematischen Bezügen mit vielen Menschen aktiv und bieten Räume politischer Partizipation und sozialer Integration. Angesichts dieser Entwicklung stehen die katholischen Verbände vor der Herausforderung, ihre vorhandenen und zum Teil neu gewonnenen Stärken an der gesellschaftlichen Basis weiter zu entwickeln und politisch wieder verstärkt in eine veränderte Öffentlichkeit und internationaler werdende Politikorganisation einzubringen.

**Den Bistümern zu Partnern werden**

Angesichts des Relevanzverlustes christlicher Glaubenspraxis in unserer Gesellschaft werden persönliche Glaubezeugnisse für die Zukunft des Christentums von besonderer Bedeutung sein. In diese kirchliche Zukunftsdiskussion können sich die Verbände mit ihrem, von den Biographien der GründerInnen und Mitglieder lebendem Engagement, der Thematisierung von Glaubenspraxis und gesellschaftlichen Herausforderungen sowie mit ihrer Bildungsarbeit aktiv einbringen. Sie können zum Herzstück einer missionarischen Kirche werden. Dazu suchen sie den intensiven Dialog mit der Kirchenleitung, sie wünschen deren Unterstützung und gestalten die Pastoral mit. Die Einbindung der geistlichen Leitung in die Leitungsstrukturen der Verbände ist eine zentrale Form des Ausdrucks der Verbundenheit mit dem Bistum.

Für die Zukunft stellt sich für die Verbände die Aufgabe, neben ihren jeweiligen spezifischen Aufträgen an einem gemeinsamen Selbstverständnis zu arbeiten und als eigenständige Partner Verantwortung für die Pastoral im Bistum zu übernehmen. Dazu bedarf es der Entwicklung entsprechender Angebote und eines gemeinsamen verbandlichen Engagements – jenseits eigener Interessen.

Ist das gewollt? Wenn ja, wo ist der Ort für die Entwicklung einer solchen Praxis?

## In den Bistümern andere Strukturen pflegen

Die aktuellen Konzepte pastoraler Planung haben zum Ergebnis, dass die Bezugsräume[5] größer werden und das bei weniger pastoralem Personal sowie einer geringeren Finanzausstattung. Damit ist ein Rückzug der Kirche aus dem unmittelbaren Ortsbezug gegeben – es besteht aber auch die Chance, dass sich kirchliches Handeln an den veränderten Lebensräumen der Menschen neu orientiert. Vielerorts prägen verbandliche Aktivitäten auch das Gemeindeleben. Viele verbandliche Gruppen vor Ort bewegen sich im Spannungsfeld zwischen Eigenleben des Verbandes und Anforderungen aus der Pfarrgemeinde.

Eine Veränderung der gemeindlichen Strukturen stellt damit durchaus eine Anfrage an die zukünftige Anbindung der Verbandsgruppen und -strukturen dar. Dabei müssen sie nicht die Vorgaben der neuen pastoralen Räume übernehmen, sondern können von den faktischen Lebensraumbezügen der Menschen und der gesellschaftlichen Situation her Akzente setzen.

Wollen sich Verbände solche Gegenakzente setzen und über ihren eigenen Horizont hinaus die zukünftige kirchliche Sozialform mitgestalten? Sind sie bereit sich aktiv in die aktuellen Planungsprozesse einzubringen, Netzwerke zu bilden oder lebensraumbezogene Projekte in Gang zu setzen?

## Die Identität stärken – Kooperationen wagen

Die katholischen Verbände kooperieren auf vielfältige Weise mit anderen kirchlichen und nichtkirchlichen Verbänden, mit Einrichtungen auf allen drei Ebenen des Bistums, mit amtlichen und gesellschaftspolitischen Institutionen sowie international. Um ihre Berührungspunkte in der Gesellschaft zu vermehren, stehen die katholischen Verbände vor der Herausforderung, neue Formen von Kooperation zu entwickeln. Zu denken ist beispielsweise an die Bereiche Kunst, Kultur und Medien, an die Zusammenarbeit mit Projekten, Bewegungen, Initiativen, Stiftungen und Wirt-

---

5 Im Bistum Aachen ist vorgesehen, dass die derzeit 544 Pfarreien sich zu Kooperationen in etwa 70 „Gemeinschaften von Gemeinden" zusammenschließen. Ähnliche oder vergleichbare Planungen und Veränderungen sind aber in so gut wie allen deutschen Diözesen zu verzeichnen.

schaftsunternehmen. Dabei könnten die verschiedenen Formen des Sponsorings zur Finanzierung der eigenen Aufgaben wichtiger werden.

Neue Formen der Kooperation sind dabei so zu gestalten, dass sie die personellen Ressourcen der Verbände nicht überdehnen und die eigene Identität und Zielsetzung nicht untergraben. Voraussetzung dafür ist die Stärkung des Selbstbewusstseins über das eigene Profil sowie die Entwicklung bzw. Schärfung von ethischen Kriterien für solche Kooperationen.

## 3 Erkenntnisse

Dass von den katholischen Verbänden ein unverzichtbarer Beitrag für die Gestaltung der zukünftigen Pastoral ausgehen muss, war ein zentrales Ergebnis des Hearings von VerbandsvertreterInnen und Wissenschaftlern aus Pastoraltheologie (Norbert Mette, Dortmund), Kirchenrecht (Heribert Hallermann, Würzburg) und Politikwissenschaft (Christoph Strünck, Düsseldorf).[6]

Für *Norbert Mette* sind die Verbände ein Garant für Pluralität angesichts aktueller kirchlicher Entwicklungen. Im Zuge der kooperativen Pastoral, in deren Kern es um die Vergrößerung von Seelsorgeeinheiten geht, braucht es, seiner Ansicht nach, wieder verstärkt Gruppierungen, die dem Sog in Richtung Pfarrei entgegenwirken. Kirche habe nur Zukunft, wenn sie sich in Pluralität verwirkliche. Auf der Pfarrgemeindeebene sei zunehmend eine Tendenz zu beobachten, sich von gesellschaftlichen Aufgaben zurückzuziehen. Eine erfolgreiche Evangelisierung ist nur im Plural möglich. Pastorale Planung muss daher auf Akteursvielfalt setzen, das aber geschieht bisher zu wenig. Verbände stehen für ein Christ-Sein in der Gesellschaft und somit für eine öffentlich wahrnehmbare Kirche. Gerade angesichts der aktuellen politischen Diskussion um die Bedeutung religiöser Symbole im Staat ist das Verständnis der Verbände, wonach Religion keine Privatsache ist, notwendiger denn je.

*Christoph Strünck* verweist auf die Bedeutung advokatorischer Vereinigung angesichts der Zukunftskonflikte um Demokratie und Sozialstaat. Katholische Verbände können, seiner Meinung nach, von den Bewegungen und Verbänden in den USA lernen. Diese schaffen es immer wieder neue Koalitionen zu aktuellen gesellschaftlichen Themen herzustellen. Insbesondere kirchliche Verbände engagieren sich bewusst für diejenigen, die nicht von den großen Interessengruppen vertreten werden und kämpfen für sie und mit ihnen – aggressiv und polarisierend – um Aufmerksamkeit in der Medienlandschaft. Damit ihnen das gelingt brauchen sie finanzielle Unabhängigkeit. Sie erhalten kaum Regelförderungen und sind extrem stark auf Mitgliedsbeiträge und Spenden angewiesen. Eine große Rolle spielen bei der Finanzierung von Kampagnen

---

6 Dieses Hearing fand am 28. 1. 2004 im Oswald-von-Nell-Breuning-Haus in Herzogenrath statt.

etc. lokale Stiftungen. In der bunten Verbändelandschaft in den USA und ihrer extremen Kampagnenfähigkeit, sieht Strünck, einen Gewinn für die Demokratie. Im Unterschied dazu kann am Beispiel der Wohlfahrtsverbände in Deutschland, etwa des Caritasverbandes, deutlich gemacht werden, wie diese aufgrund von Abhängigkeiten von Staat und Kirche ihre anwaltliche Rolle nur eingeschränkt wahrnehmen können. Wer vom System profitiert kann eben nur halbherzig darin bzw. dagegen protestieren. Katholische Verbände müssen daher zukünftig ihre finanzielle Unabhängigkeit ausbauen und dürfen nicht durch eine zu starke Regelförderung von kirchlicher oder staatlicher Seite an ihrer advokatorischen Aufgabe gehindert werden, so die Empfehlung von Strünck. Denn hier liegt die gesellschaftliche Herausforderung von katholischen Sozial- und Jugendverbänden angesichts wachsender sozialer Spaltung und Politikverdrossenheit in Deutschland.

Um Pastoral gestalten zu können brauchen katholische Verbände, so *Heribert Hallermann*, ihre Eigenständigkeit. Sie beziehen ihre Gestaltungskraft aus der freiwilligen Vereinigung. Allerdings sind sie in Deutschland eine enge Bindung an die kirchlichen Verfassungsstrukturen eingegangen. Vom Wesen her liegen sie jedoch quer dazu. Diese Bindung lähmt sie. Nach dem kirchlichen Vereinigungsrecht gelten für die Verbände aber andere Maßstäbe als etwa für die Pfarrgemeinden. So müssen diese für alle offen sein, während sich die Verbände durch freiwillige Mitgliedschaft und Zielgruppenorientierung ausweisen. Im Miteinander von Pfarrgemeinden und Verbänden muss es, nach Hallermann, zu einer neuen Kultur kommen, dabei dürfen die gemeindlichen (verfassungsrechtlichen) Kriterien nicht für den verbandlichen (vereinigungsrechtlichen) Bereich gelten. Gerade im weitmaschiger werdenden Netz pastoraler Räume braucht es unterschiedliche Vereinigungen, wenn Kirche zukunftsfähig bleiben soll. Dabei sollten die Verbände selbstbewusst in den Diskussionen um ihre finanzielle Förderung auftreten. Sie haben ein Recht auf Unterstützung und sollten für eine bessere Transparenz im Umgang mit Kirchensteuermitteln eintreten.

Katholische Verbände sind eine Chance für die Pastoral, wenn sie nicht Vergangenem nachtrauern, sondern sich als praktische Lernorte des sozialen Gewissens und der Solidarität weiter profilieren. Katholische Verbände sind eine Chance für die Pastoral, wenn sie die Bedeutung des Evangeliums in den alltäglichen und politischen Lebenszusammenhängen mit den Menschen neu erschließen. Katholische Verbände sind eine Chance für die Pastoral, wenn sie selbst wie auch die verfasste Kirche die verbandliche Selbstorganisation als einen neuen Weg der Kirchenbildung unter den veränderten Bedingungen der Moderne begreifen[7].

---

[7] Vgl. Bucher, Rainer: In unbekannten Gegenden. Über die neue Lage der Kirche, in: Kirche im Klartext – bunt, lebendig, berührbar. Hrsg. v. Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald-Nell-Breuning-Hauses (= Zur Diskussion gestellt, 11) 37-44.

# Forum

András Máté-Tóth

# Ressourcen und Chancen des Christentums in Europa

„Dort werden sie von Gott dazu berufen, dass sie, indem sie ihre eigene Aufgabe erfüllen, vom Geist des Evangeliums geführt, nach Art des Sauerteigs zur Heiligung der Welt gleichsam von innen her beitragen und so vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, hervorleuchtend durch Glaube, Hoffnung und Liebe, Christus anderen kundmachen."
Lumen Gentium

„Der wichtigste Beitrag, den Christen für die Evangelisierung Europas leisten können, ist ein ganzheitlich gelebter Gottesglaube und ein zeichenhaftes Leben in der Nachfolge Christi."
Bischof Wanke

Ich war sehr berührt, als Franz Weber, der Freund und Kollege aus Innsbruck, mir die Einladung zu diesem Referat schickte. Ich war froh, da ich mich mit vielen Kollegen in dieser Pastoraltheologischen Konferenz tief verbunden fühle, ich habe ihnen sehr viel zu verdanken. Besonders glücklich war ich aber, weil ich nicht über ein spezielles Ost-Thema, sondern über ein allgemeines Europa-Thema referieren sollte. So lange Zeit fühlten sich meine Kollegen und ich - nicht nur in der Theologie - thematisch etwas eingeengt. So oft konnten wir den Eindruck nicht verhehlen, dass es bei der Organisation von Konferenzen im Westen nach der Wende etwa eine Pflicht gewesen sein mag, auch einen „Ossi" einzuladen. Natürlich war es auch ein gutes Gefühl, solche Kollegialität erfahren zu dürfen. Langsam aber wollten wir uns von unserem Schicksalsthema befreit wissen und unsere regionalen Erfahrungen theologisch weiterführen, um uns damit in die Reihen der Kollegen der europäischen Theologie oder der Theologie der Welt einreihen zu können. (Máté-Tóth 1995, 1996, 2002) Nur langsam konnten wir aus folgendem Klischee herauskommen: Die Christen im Osten haben Erfahrung und die in Westen haben Theologie. Dieses Thema, das mir angetragen wurde, dient dieser Befreiung.

Parallel zur Wende in der Gesellschaft der Region ereignete sich auch in meinem persönlichen Leben eine Wende. So ist die wissenschaftliche Reflexion tief mit einer Selbstreflexion verbunden; dies gilt aber nicht nur für jemanden aus dem „Ostreservat". Theologie und Zeugnis gehören

traditionell zusammen – dies stellt eine Herausforderung für jede Theologie dar.

## 1 Kritische Hermeneutik der Fragestellung

Statistische Daten und soziologische Eindrücke dürfen nicht unsere theologische Sicht verstellen, als wäre die Frage nach der Zukunft des Christentums in Europa ausschließlich aus solchen gesellschaftswissenschaftlichen Blickwinkeln zu betrachten. Gerade in den letzten Jahren wird bezüglich der Europa-Diskussionen behauptet, dass dieses Megaprojekt allzu einseitig aus wirtschaftlicher und politischer Perspektive gedacht und durchgedacht wird, und die anderen Seiten des Menschen und der Gesellschaft, darunter vor allem Kultur und Religion, eben nicht genügend reflektiert würden. Wenn jetzt eine genuin theologische Betrachtung versucht wird, möchte sie keineswegs dogmatisch sein. Karl Rahner hat z. B. die „Frage nach der Zukunft Europas" in einem größeren Artikel so behandelt, dass er die genuin dogmatische Frage einer „Ewigkeitsbedeutung Europas" gestellt und sie mit einem vorsichtigen, differenzierten „JA" beantwortet hat. (Rahner 1984)

### 1.1 Zielvorstellungen

Viele Sichten der Wirklichkeit und viele Grundeinstellungen zum anstehenden Thema sind berechtigt und können diskutiert werden. Da es sich aber hier um einen theologischen, einen pastoraltheologischen Kongress handelt, wird von einem Referenten berechtigterweise gefordert, seine eigene Position zum Thema vorzutragen. Dazu möchte ich gerne Bischof Wanke zitieren: „Nicht die Selbstdarstellung der Kirche ist jetzt gefragt, sondern die 'Darstellung Gottes'." (Wanke 2000, 15)

### 1.2 Christentum als ...

In diesem Referat soll über das Christentum gesprochen werden. Was ist das: Christentum? Diese Frage hat in den gegenwärtigen öffentlichen Diskussionen eine besondere Tragweite. Einige behaupten, dass die Welt überhaupt nur noch eine reale Zukunft haben könne, wenn die christlichen Werte verstärkt würden. Ansonsten ginge die Welt immer mehr unter - in Richtung der Hölle der wirtschaftlichen, sozialen sogar anthropologischen Ungleichheiten. Andere wollen im Christentum eine Religion sehen, die unter den vielen Sinnangeboten diejenige ist, die eher der Vergangenheit angehört. Wieder andere wollen unter der Fahne des „Christentums" Politik machen, Wähler für ihre jeweiligen Parteiziele gewinnen, die inhaltlich oft nichts mit dem Christentum als Religion oder als Lebensphilosophie gemein haben.

Es ist daher vor allem nötig, einiges bezüglich des wichtigen Begriffes „Christentum" zu klären.

## Kultur

Peter Antes, der namhafte Islamwissenschaftler, hat letztes Jahr ein Büchlein herausgegeben: „Christentum und europäische Kultur – Eine Geschichte und ihre Gegenwart." Er widmet dieses Buch denjenigen, die „nicht nur gebetsmühlenartig auf den prägenden Einfluss des Christentums auf die europäische Kultur verweisen, sondern diese Aussage durch konkrete Beispiele untermauern und belegen wollen." (Antes 2002, 8) Die Autoren des Buches geben in einem strengen Rahmen von je einem Autorenbogen ein Panoptikum der kulturellen Errungenschaften des Christentums wieder, angefangen von bildender Kunst über Musik, Literatur, Recht, Naturwissenschaften bis hin zur Philosophie. Alle Autoren wählen einige absolut erhellende Beispiele aus der Geschichte und alle stellen sich die Frage: Was ist mit dieser Geschichte in und nach der Moderne passiert, was steht am jeweiligen Kulturfeld heute und in der Zukunft? Alle Beiträge verweisen darauf, dass die christliche Kulturgeschichte heute eine ganz neue Phase der kulturellen Wirklichkeit trifft, aber kein Autor will behaupten, dass hinter der Aussage, es gibt ein Kulturchristentum, in der Zukunft ein Fragezeichen gesetzt werden sollte. Die Zeiten, die Formen, die Zusammenhänge ändern sich, aber die (unter anderen) christliche Prägung der Kultur Europas wird noch lange Zeit mehr oder weniger bestimmend sein.

In diesem Sinne formulierte z. B. Vaclav Havel sein Vorwort zur Präambel der Europäischen Identität 1995.

> „Die Europäische Union beruht auf einem großen Ensemble zivilisatorischer Werte, deren Wurzeln zweifellos auf die Antike und das Christentum zurückgehen und die sich durch zwei Jahrtausende hindurch zu jener Gestalt entwickelt haben, die wir heute als die Grundlagen der modernen Demokratie, des Rechtsstaates und der Bürgergesellschaft begreifen. Das Ensemble dieser Werte hat sein klar umrissenes sittliches Fundament und seine manifeste metaphysische Verankerung, und zwar ungeachtet dessen, inwieweit der moderne Mensch sich das eingesteht oder nicht." (Zit. nach Máté-Tóth 2002, 252)

Die Berufung auf die grundlegenden Werte in dieser Charta hat nicht zuletzt der Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, mehrmals unterstrichen. „Insofern ist hier wesentlich christliches Erbe in seiner besonderen Art von Gültigkeit kodifiziert. Dass es Werte gibt, die für niemanden manipulierbar sind, ist die eigentliche Gewähr unserer Freiheit und menschlichen Größe; (...) So schützt dieser Satz ein Wesenselement der christlichen Identität Europas in einer auch dem Ungläubigen verstehbaren Formulierung."

Christentum als Kultur ist kein Subjekt, sondern in dem oben dargestellten Sinne des Wortes eine geschichtliche Größe, eine Gegebenheit, die ihre eigene Vitalität und Kraft hat, welche für viele Menschen mit oder ohne religiöse oder kirchliche Bindung ein sinnvolles Leben begründen kann. Die Europäer sind in dieser Kultur zu Hause, und die Versuche, gegen die Grundlagen dieser Kultur zu leben oder Politik zu machen, haben in Europa keine echte Chance, sie sind für mich eher utopieartig, also in Europa ortlos.

Die EVS hat gezeigt, dass das Vertrauen in Institutionen wie Bildungssystem, Armee, Polizei, Parlament, Kirche usw., die mehrheitlich auch aus der christlichen Kultur ihre philosophischen, rechtlichen, politischen Grundlagen bekommen haben, in den letzten 20 Jahren zwar kritischer geworden ist, aber eine Stabilität aufweist. Darum kann man nicht über einen Vertrauensverfall und auch nicht über einen Werteverfall sprechen. (Vgl. Denz 2002)

**Religion**

Über Christentum als Religion zu sprechen, ist selbst eine wissenschaftliche Aufgabe. Vor allem darum, weil der Begriff „Religion" selbst schwer oder gar nicht definierbar ist. Jede Definition impliziert bereits entsprechende Konzeptionen. So wird in den Religionswissenschaften über die gesellschaftliche Funktion der Religion gesprochen, in dem einige Dimensionen besonders stark hervorgehoben und auch erforscht werden: Erfahrung, Rituale, Ideologie, Kontingenzbewältigung usw. (Vgl. Glock und Stark 1965, Kaufmann 1989, Smart 1996)

Für uns sind hier vor allem die Rituale und die ideologische Funktion der Religion von Bedeutung. Die Frage bezüglich der Ressourcen und Chancen des Christentums als Religion in Europa lautet: Welche Funktion wird vom Christentum in Europa als Kultur- und Wirtschaftsregion erfüllt? Da Europa nach dem Zweiten Weltkrieg und noch mehr nach dem Fall der Mauer in eine sehr große Bewegung gekommen ist und es dabei sehr viele Unsicherheiten gibt, wird nach einer Instanz, nach einem Mittel gesucht, das in diesem Prozess Kontinuität sichert, die Vorgänge plausibel kommentiert und sie sinnvoll und akzeptabel macht.

Die immer noch sehr große Nachfrage nach Ritualen an den Lebenswenden, die Neubelebung von mehreren Wallfahrtstraditionen und auch die europaweit sehr stabile Religiosität der Bürger lässt vermuten, dass die Religion in diesen Prozessen immer noch von sehr großer Bedeutung ist. Grob gesagt: In Europa wird man zu keiner Revolution aufrufen, wie etwa vor Jahrzehnten in der Dritten Welt. Die Kriegserfahrungen vom Balkan deuten auch nicht auf die relativierende, sondern ganz im Gegenteil auf die die nationale Identität stabilisierende und klärende Funktion der Religion hin. In diesen Kriegen fanden wir viele Hinweise auf die Bedeutung religiöser Rituale vor, z. B. die Angriffe auf die heiligen Orte und Gebäude, die rituelle Entwürdigung und Vergewaltigung von Frau-

en, die Benutzung von vielen gemeinschaftsstiftenden Symbolen. Diese Hinweise mögen abschreckend wirken, da sie oft sehr weit entfernt vom Christentum als moralischer Instanz liegen. Doch selbst an diesen Beispielen lässt sich demonstrieren, dass Religion in manchen Teilgebieten Europas sogar in dieser Form ritueller Ausprägungen eine stabilisierende Funktion ausübt.

**Kirche**

Schließlich bedeutet Christentum auch Kirche und - soziologisch gesprochen - Institution, Macht und Bürokratie. Die Überlegungen zur Zukunft des Christentums als Kirche beherrschen m. E. die öffentliche Diskussion über diese Thematik. Man kann dabei hinter den Diskussionsbeiträgen ein offenes und ein latentes bürokratisches Interesse beobachten. Wenn es darum geht, dass die katholische Kirche in einem Land wie z. B. Deutschland ihre Mitwirkung in der Schwangerschaftskonfliktberatung neu konzipieren muss und sich dazu Bischöfe, Therapeuten, Vorsitzende von diesen und jenen Vereinen in kirchlicher Trägerschaft und ja auch Theologen usw. äußern, dann vertreten sie mit ihren Beiträgen ein offen gelegtes Interesse der Kirche - natürlich im Dienste der Frauen, der Familien und vor allem der Kinder, die, wenn alles stimmt, auf die Welt kommen möchten. Wenn die Kirche ihre Stellung in der Gesellschaft verliert, verliert sie damit ihren Einfluss, ihr Prestige, vielleicht auch ihr Einkommen, ein Stück ihrer Zukunftschancen als Institution.

Man kann aber auch einen latenten Interessenskampf hinter den Äußerungen über die moralische Lage Europas beobachten, über die einseitig betonten wirtschaftlichen Aspekte bei der EU-Erweiterung, auch über die Frage, soll Gott und Christentum in der Präambel der EU-Verfassung erwähnt werden oder nicht. Auch in den pastoraltheologischen Diskussionen gibt es dieses latente bürokratische Interesse. Es wäre Unsinn zu leugnen, dass das in den letzten fünf bis zehn Jahren in der Pastoraltheologie verstärkte Interesse nach Institutionsentwicklung oder auch nach den therapeutischen Methoden in der Pastoral wie Bibliodrama, TZI usw. ganz unabhängig davon wäre, dass es mit der Kirche als Anbieter in diesen Jahren eher bergab ging, und so sollen im Interesse dieser Gnadenfabrik - schöner gesagt: der Kirche als Dienstleistungsinstitution - neue Methoden und Pastoralfelder eröffnet werden.

Es soll keineswegs damit behauptet werden, dass die Kirche hier mit zwei Zungen rede, dass sie diese Themen aus purem Eigeninteresse behandle. Ich glaube nicht, dass die Kirche hier nicht glaubwürdig wäre. Keineswegs. Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass die Kirche das Christentum als Institution, als Macht und Bürokratie in der Gesellschaft auf ihre eigene Art und Weise vertritt und ihre Logik auch in der Behandlung dieser Frage klar zum Vorschein kommt und bürokratisch, machtpolitisch stark mitbestimmt ist – aus der Sache selbst heraus.

Hier muss man über die Logik der bürokratischen Sichtweise reflektieren. Die Theologie und noch mehr die religiösen Medien bestimmen den Diskurs über das Christentum in der Öffentlichkeit, und ihre Interessen zielen vor allem auf die Institutionen und die sich darin ständig wiederholenden bürokratischen Konflikte. Die Betrachtung der Frage nach Religion ist maßgebend bürokratisch bestimmt, da die entsprechenden Personen meistens im bürokratischen Gefüge einer Kirche leben und denken. Sie sind der Kirche ausgeliefert – aber nicht nur der Institution (kirchliche Bürokratie), sondern sie haben auch existentiell mit dieser real existierenden Kirche zu tun. Unter „existenziell" verstehe ich nicht unbedingt in erster Linie die Position eines Angestellten, sondern vor allem die innere Wichtigkeit der Kirche in der Selbstreflexion. Die Kirche geht uns grundlegend an.

### 1.3 Vorläufige Zusammenfassung

Die kritische Hermeneutik der Fragestellung „Chancen und Ressourcen der Kirche in Europa" hat also klar gezeigt, dass die Betrachtung des Christentums als Kultur, als Religion und als Kirche je eigene Züge aufweist. Es ist daher wichtig zu klären und danach zu fragen, worum es bei der Betrachtung dieser wichtigen Frage geht. Und da das Christentum nie auf die Kirche als bürokratische Institution eingeengt werden darf, sollte auch in der kirchlichen Rede und Reflexion das Christentum als Kultur und als Religion entsprechend behandelt werden. Die kirchlichen Diskussionen erhielten dadurch neue Dimensionen und eine neue Tragweite mit der Verstärkung dieser Aspekte. Ein wichtiges theologisches Argument dafür ist, dass nicht Kultur und Religion im Dienste der Kirche stehen, sondern umgekehrt die Kirche im Dienste der Kultur und der christlichen Botschaft, die wir Offenbarung nennen, steht.

Nach dieser hermeneutischen Kritik können die Daten und Einsichten über das Christentum in Europa nuancierter betrachtet und kommentiert werden. Im Folgenden wenden wir uns dem europäischen Kontext, wo Christentum sich ereignet, zu: auf dem Hintergrund von Daten der Europäischen Wertestudie und von Analysen Papst Johannes Paul II.

## 2 Christentum als Kultur: Wertestudie

Die Grundlagen der Demokratie, das Entstehen des modernen Staates und die wichtigsten Säulen der Ethik sind ohne den bestimmenden christlichen Beitrag der Jahrhunderte nicht zu denken und zu verstehen. Diese Binsenwahrheit sollte oft betont werden, vor allem in (politischen, aber auch theologischen) Diskussionen, wo auf die bremsende Rolle der Kirche, vor allem der Katholischen Kirche in diesen modernen Entwicklungen hingewiesen wird. Trotz der berechtigten Kritik bleibt zu betonen, dass bei diesen Entwicklungen christliche Werte, Weltvorstellungen im Hintergrund standen, die nicht selten von der Kirche nicht akzeptiert waren.

Die EVS hat durch gezieltes Fragen erschlossen, wie Bürger zu diesen zivilen Bereichen stehen, welche Werte für sie wichtig und bestimmend sind. In der gebotenen Kürze möchte ich einige Ergebnisse aufzeigen. Die statistischen Analysen stammen vom Innsbrucker Soziologen Hermann Denz. (Denz 2002)

## 2.1 Demokratie

Wie stabil ist die Demokratie, fragen nicht nur Bürger und Politiker in den ehemaligen Ostblockstaaten. Demokratie wird geschwächt, wenn immer mehr Menschen sich vorstellen können, auch ohne Parteien, ohne Parlament auskommen zu können. Parallel dazu verstärkt sich der Ruf nach dem starken Mann, nach dem Führer, der Ordnung bringt, Klarheit schafft und wie Mose das herumirrende, ausgehungerte Volk aus der Wüste führt. Besonders schwer hat es die Demokratie in den Reformstaaten. Einige von ihnen haben gar keine demokratische Tradition, andere erlitten einen Bruch der demokratischen Tradition durch den totalitären kommunistischen Staat, und so muss jetzt beinahe alles von vorne beginnen. Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten verleiten viele dazu, die Ursache der Probleme im demokratischen System selbst zu suchen. Die Ost-Staaten weisen deutlich mehr Demokratiehemmungen auf: Bei ihnen ist der Ruf nach dem starken Führer am lautesten zu hören, hier kann von Demokratiestörungen gesprochen werden.

Das Christentum hat in den Ländern mit stabiler Demokratie eine stabilisierende Rolle zu spielen und wird in seiner heutigen Form gesellschaftlich auch unterstützt. In den Ländern mit schwacher Demokratie muss daran erinnert werden, dass Demokratie zu den christlichen Gütern gehört. Hier haben christliche und aufgeklärte Denker große Verantwortung zu übernehmen, indem sie auf diese Wurzeln deutlich und unermüdlich hinweisen.

## 2.2 Staat

Zwischen Solidarität und Bürgerverantwortung gibt es – so die zugrundeliegenden Daten – einen deutlichen Zusammenhang. Die Mehrheit der westeuropäischen Staaten weist mehr Solidarität und auch mehr Eigenverantwortung, wenn man so will, Zivilcourage auf. Dagegen sind die osteuropäischen Staaten weniger solidarisch, und die Verantwortung in der Gesellschaft wird dem Staat überlassen. Starker Führer, fürsorgender Staat – das ist die Logik, die vor allem in Krisensituationen die wichtigsten Bausteine zu einem alternativen antidemokratischen Gesellschaftskonzept liefert. Man kann dies heutzutage auch in Deutschland beobachten, wo durch die überraschenden Wirtschaftsdaten ebenfalls Grundlagendiskussionen über Demokratie losbrechen. In Osteuropa speisen sich die links- und rechtsradikalen Parteien aus dieser Logik.

Die Botschaft des Christentums lautet: Solidarität und Subsidiarität. Es gibt eine hoffnungsvolle Zukunft in Europa nur dann, wenn die Politik gut

zwischen Solidarität und Wachstum, zwischen Zivilgesellschaft und Staat balancieren kann.

## 3 Christentum als Religion: Statistische Daten

Bezüglich der ekklesialen Grunddaten – z.B. Anzahl der Taufen und Eheschließungen oder Priesterzahlen – ist offensichtlich, dass es der Kirche in Europa heute schlecht geht. Die Menschen wenden sich von der Kirche ab. Genauer gesehen, ist dieser Trend etwas differenzierter zu betrachten, wozu einige statistische Daten aufgezeigt werden können. Die herangezogenen Quellen sind einerseits die Daten der Europäischen Wertestudie (Datensatz 1982, 1990, 1999) und das Statistische Jahrbuch des Vatikan (erscheint in jedem zweiten Jahr).

### 3.1 Religiosität

Die Europäische Wertestudie hat danach gefragt, wie die Bürger Europas sich zur Religion stellen, der Fachausdruck ist hier die religiöse Selbsteinschätzung. In den letzten zwanzig Jahren ist der Anteil der „Religiösen" geringfügig gestiegen: von 63% (1982 – nur EG 12) bis hin zu 67%. Religion – mag der Begriff hier auch vieles umfassen – scheint auch in Zukunft nicht aus Europa zu verschwinden. In Europa gibt es natürlich – je nach Land – große Unterschiede hinsichtlich des Anteils der Religiösen.

| | Osteuropa | Westeuropa |
|---|---|---|
| über 75% | Polen, Rumänien, Litauen, Kroatien, Slowakei, Lettland, Ukraine | Portugal, Italien, Griechenland, Österreich, Dänemark, Malta |
| 50-75% | Slowenien, Russland, Ungarn | Irland, Island, Finnland, Belgien, Niederlande, Nordirland, Luxemburg, Spanien, Deutschland |
| unter 50% | Bulgarien, Tschechien, Estland, Weißrussland | Frankreich, Großbritannien, Schweden |

Tabelle 1: Anteil der Religiösen in den europäischen Ländern. (EVS 1999)

### 3.2 Christlichkeit

Was die groben Zahlen einer nicht näher definierten Religiosität zeigen, kann bezüglich der Zustimmung zu einigen speziellen Glaubensinhalten etwas weiter ausdifferenziert werden. Die christlichen Inhalte sind in dieser Befragung: Gott, Sünde, Leben nach dem Tod, Himmel und Hölle. Es wurde aber auch nach bestimmten nicht-christlichen Inhalten gefragt, wie Reinkarnation, Telepathie, Glaube an Glücksbringer. Demnach ergaben sich drei Typen:

- *Christen* stimmen fast lückenlos den einzelnen christlichen Glaubenselementen zu;
- *Glaubenskomponisten* (ein Ausdruck von Zulehner) haben eine eher starke Affinität zu den esoterischen Elementen, verbinden diese aber

mit einer passablen Affinität zu den christlichen und einer eher etwas abgeschwächten Zustimmung zu den magischen Elementen;
- *Atheisierende* sind diejenigen, die keinen Zugang zu einer der drei Arten von Glaubenselementen besitzen. (Typologie von Zulehner in Denz 2002, 29)

Das Verhältnis dieser Typen zueinander zeigt, dass die Glaubenskomponisten etwa die Hälfte der Bevölkerung in Europa ausmachen, und dass zwischen Ost- und West-Europa ein größerer Unterschied bei den so genannten Glaubenskomponisten beobachtet werden konnte.[1] Dieser phantasie-anregende Ausdruck von „Glaubenskomponisten" will zeigen, dass in Europa die Haupttendenz in Richtung Synkretismus geht, wobei die originären christlichen Inhalte mit anderen religiösen Inhalten gemischt werden. Über einen tragischen Glaubensabfall kann im Kontext des kirchlich-normativ vermittelten Credos wohl gesprochen werden, aber der Glaube als Offenheit für religiöse Sinnangebote scheint immer noch bestimmend für den Kontinent zu bleiben.

### 3.3 Kirchlichkeit

In der europäischen Wertestudie wird Kirchlichkeit durch Fragen nach Mitgliedschaft in einer Kirche (bzw. Religionsgemeinschaft), nach Kirchgang und nach dem Vertrauen in die Kirche erhoben. Hinsichtlich einer „objektiven" Zugehörigkeit gibt es Länder mit katholischer, protestantischer oder orthodoxer Mehrheit. Es lohnt sich, einmal fast alle europäischen Länder hinsichtlich der konfessionellen Mehrheiten in den Blick zu nehmen.

| **Katholische Länder** | | **Protestantische Länder** | |
|---|---|---|---|
| Poland | 100 | Finland | 99 |
| Malta | 100 | East Germany | 86 |
| Spain | 98 | Estonia | 80 |
| Slovenia | 96 | Denmark | 69 |
| Iceland | 95 | Sweden | 69 |
| Italy | 95 | West Germany | 61 |
| Ireland | 93 | | |
| Belgium | 92 | **Orthodoxe Länder** | |
| Portugal | 89 | Greece | 98 |
| France | 89 | Bulgaria | 93 |
| Austria | 80 | Russia | 84 |
| Slovakia | 78 | Ukraine | 80 |
| Croatia | 75 | Romania | 70 |
| Czechia | 74 | Latvia | 56 |
| Hungary | 69 | | |

Tabelle 2. Länder nach konfessioneller Mehrheit der Kirchenmitglieder

[1] Anteil der verschiedenen Typen von Christen in Europa West und Ost.

| Christentypen | Westeuropa | Osteuropa |
|---|---|---|
| Christen | 26 | 18 |
| Glaubenskomponisten | 43 | 54 |
| Nichtglaubende / Atheisierende | 31 | 28 |

In der EVS wurde der Index Kirchlichkeit aus mehreren Variablen gebildet. In den gleichen Geburtsjahrgängen „findet sich bei den Älteren eine Abnahme der Kirchlichkeit, bei den Jüngeren dagegen als umgekehrte Tendenz eine Abnahme der Unkirchlichkeit bzw. Zunahme von Kirchlichkeit." (Tomka 2002, 200)

# 4 Katholische Kirche

## 4.1 Taufe

Die Zahl der Katholiken sank in den letzten zwanzig Jahren. Die Familien haben immer weniger Kinder und in manchen Ländern Europas werden die Kinder auch immer seltener getauft. Die Taufstatistik zeigt diesen drastischen Abfall: 30% weniger Taufen in 20 Jahren. Ein gegenläufiger Trend ist, dass die Erwachsenentaufen[2] statistisch gesehen noch rascher zunehmen. Ein Christentum der Entscheidung ist im Aufkommen, und ein Christentum der Tradition geht zurück. Prophezeiungen von vor 20-30 Jahren werden durch diese Daten verifiziert.

| Europa | 1980 | 1990 | 2001 |
|---|---|---|---|
| Taufe | 13,4 | 10,6 | 8,5 |
| Erwachsenentaufe | 0,6 | 1,8 | 3,3 |

Tabelle 3. Tauf- und Heiratsstatistik in Europa in Prozent von 1000 Katholiken. (Vat. Stat.)

## 4.2 Priesterzahlen

Die Zahl der Priesterweihen ist in Europa kritisch zu sehen, obwohl diese Zahl sich langsam zu erholen scheint. Laut vatikanischen Statistiken wurden nach dem II. Vatikanischen Konzil in Europa etwas weniger als 3000 römisch-katholische Diözesanpriester geweiht. Diese Zahl sank bis 1978 stark und erreichte hier einen historischen Tiefpunkt mit rund 1700 Weihen. Die Amtszeit von Johannes Paul II. ist auch durch eine wachsende Zahl der Priesterweihen gekennzeichnet. In der Zeit des Falles der Mauer gab es bereits etwa 800 Weihen mehr als im Jahr des Beginns seines Pontifikats. Die politische Wende vergrößerte die Zahl der Weihen nicht im großen Umfang, sondern stabilisierte die Zahl der Weihen um die 2500 pro Jahr. Die Gesamtzahl der Diözesanpriester in der Welt sinkt zwar immer noch, aber sie sinkt in der Amtszeit dieses Papstes immer weniger. Nach einer statistischen Prognose wird die Zuwachszahl die Abnahme ausgleichen. Es wird zwar immer und mit Recht über einen Priester- bzw. Pfarrermangel gesprochen, aber es ist bezüglich der Überlegungen über die Chancen des institutionalisierten Christentums auch wahrzunehmen, dass in absehbarer Zeit die Berufung auf den Priestermangel immer mehr an Plausibilität verlieren wird; das gilt auch dann, wenn die Weihebedingungen nicht verändert werden.

---

2 Es muss vermerkt werden, dass das Vatikanische Statistikinstitut das Erwachsenenalter ab dem siebten Jahr zählt.

### 4.3 Erwartungen

Etwas mehr als die Hälfte der europäischen Bevölkerung (53,2%) setzt mehr oder weniger Vertrauen in die Kirche. Die gestellten Fragen zur kirchlichen Kompetenz umfassten vier Bereiche des menschlichen Lebens: Moral, Familienleben, Spiritualität und Soziales. Entscheidend ist bei diesen Ergebnissen, dass die Erwartungen an die Kirchen bezüglich spiritueller Orientierung und Hilfe in allen Regionen, Generationen und Arten der Religiosität herausragend sind. Demgegenüber ist die Erwartung, dass sich die Kirchen in soziale Fragen einmischen, sehr niedrig. Hier ist eine deutliche Abnahme gegenüber den Daten von 1990 zu erkennen.

### 4.4 Mehr als Daten

Die puren Daten – auch wenn sie ein eher positives Bild abgeben und daher manchem Beobachter den etwas naiven Grund für eine verstärkte Hoffnung liefern könnten – bestätigen doch die Grundsituation, wonach „die Kluft zwischen einerseits normativ–kirchenrechtlichem wie dogmatischem Geltungsanspruch und faktischer Geltung andererseits innerhalb der römisch-katholischen Kirche zunehmend wächst" (Ebertz 2000, 47). An anderer Stelle formuliert Ebertz den gleichen Gedanken wie folgt: „Auf katholischer Seite kann immer weniger davon ausgegangen werden, dass die Befolgung der Kirchengebote und die Einheit im Glaubensbekenntnis die integrierende Handlungs- und Orientierungsgrundlage des Sozialgebildes Kirche, der Mitgliedschaft in ihr und der Religiosität bzw. der Lebensführung ihrer Mitglieder sind". (52)

Auf die Plausibilität der Kirche bzw. die gelebte Intensität der Kirchlichkeit bezogen, mögen zwar die Behauptungen von Ebertz und von vielen anderen zutreffen, vor allem, was bestimmte Länder betrifft, wo das Vertrauen in die Kirchen eher niedrig ist; an dieser Stelle wird aber eher die christliche Religion hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Zukunftschancen untersucht werden. Eine neue Art von Religion, eine veränderte Art der christlich-religiösen Dimension der europäischen Gesellschaft scheint weiterhin bestimmend zu sein. Dabei kann auch einer Minderheitenkirche eine wichtige Rolle zugesprochen sein, vor allem, wenn sie ihre Positionen im Kanon der Werteangebote klar zu formulieren bereit ist. (Zulehner 2002, 40-41)

## 5 Ecclesia in Europa

Im Folgenden soll die Lagebewertung von Papst Johannes Paul II. über Europa heute dargestellt werden. Es ist kennzeichnend für die Theologie in Ost-Mittel-Europa, dass den Dokumenten des Papstes eine große Bedeutung zugemessen wird. Dies ist ein deutlicher Unterschied zum Umgang mit päpstlichen Texten in anderen Teilen Europas, vor allem im deutschsprachigen Raum. Die Ost-Theologen greifen zu den amtlichen Texten mit einer eindeutigen Offenheit. Es herrscht weitgehend die Meinung, dass die Theologie dieser Texte auszulegen nicht aber sie kritisch zu

bewerten sei. Ich würde diese Einstellung nicht abwertend als Naivität und auch nicht als ein Zeichen der Autonomielosigkeit in der Kirche verstehen. Zwar es ist nicht zu leugnen, dass sich diese Grundeinstellung aus der theologischen Tradition der Neuscholastik speist, die in der Ausbildung der meisten Ost-Theologen eine bedeutende Rolle spielt und Konsequenzen für die Gegenwart mitbringt. Es ist eher eine Aufgabe für die verschiedenen theologischen Schulen und Richtungen in Europa, die eigenen Einstellungen und reflexartigen Betrachtungsweisen kritisch anzufragen. Gibt es eine klare, wissenschaftlich ausdiskutierte und demnach verbindende Hermeneutik für die Auslegung der amtlichen Texte? Sollen die sozialwissenschaftlichen Passagen dieser Dokumente in die sozialwissenschaftlichen Diskussionen hineingenommen werden oder eher als Symbole für die Offenheit zur Welt bewertet werden?

Mit dieser Idee soll nicht das Recht für kritische Auslegung der amtlichen Texte genommen werden. Keineswegs! Ein primitives Anweisungs-Befolgungs-Verhältnis zu diesen Dokumenten ist sicher nicht geeignet für ein richtiges Verstehen. Es ist auch irreführend, hier vorschnell über den speziellen Gehorsam des katholischen Theologen zu sprechen. Andererseits verhindert eine Fixierung auf die Machtstellung der hinter den Texten stehenden Behörde die loyale Kenntnisnahme der Tragweite dieser Texte.[3]

## Apostasie Europas?

Die erste Vollversammlung der Europäischen Bischöfe im Jahr 1991 fand unter dem Zeichen der Hoffnung und des Dankes statt. „Eine große Hoffnung hat sich erhoben, Hoffnung auf Freiheit, auf Verantwortung, auf Solidarität und geistige Werte. In dieser bevorzugten Stunde, in der wir leben, rufen alle nach einer vollmenschlichen Zivilisation. Diese ungeheure Hoffnung der Menschheit darf nicht enttäuscht werden.", sagte der Papst damals noch in seiner Ansprache bei der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Kultur.[4] Die Enttäuschung ist aber da, und auf der zweiten Synode mussten die Bischöfe sie wahrnehmen.

Angesichts dieser Enttäuschung gelte es, das Evangelium für Europa erneut zu verkünden, so die grundlegende Stellungnahme der Europäischen Bischöfe im Dokument „Instrumentum laboris" der Zweiten Sonderversammlung für Europa, die den Titel trug: „Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa". „Denn es mangelt nicht an neuen gefährlichen Illusionen und Enttäuschungen, auf die Johannes Paul II. von vornherein hinwies. Unverkennbar bestehen große Gefahren und Besorgnisse. Gerade diese Mischung von Enttäuschungen, Besorg-

---

3 Ich bedanke mich sehr für die klärende Diskussion mit dem Kollegen van der Ven. Ich habe mir vorgenommen, mehr über die Auslegunsproblematik amtkirchlicher Dokumente zu reflektieren, aber habe inzwischen einsehen müssen, dass dies ein größeres Unternehmen wäre, das meine momentanen Grenzen sprengt.

4 Vgl. L'Osstervatore Romano Deutsch Nr. 4/1990, 9.

nissen und Gefahren zeigt ein Europa, das scheinbar jede Hoffnung verloren hat."[5]

An die Stelle der kulturellen Herrschaft des Marxismus' ist die Herrschaft eines undifferenzierten und tendenziös skeptischen oder nihilistischen Pluralismus' getreten. Er ist im heutigen Leben der Gesellschaft weit verzweigt und führt zu einer stark eingeschränkten Anthropologie, ja nicht selten zum Verzicht auf jede Möglichkeit von Sinngebung.[6] Auf sozialer Ebene zum Beispiel kann das Phänomen der Globalisierung, weil es oft ausschließlich oder überwiegend vom kommerziellen Denken und zum Vorteil der Mächtigen gesteuert wird, Vorbote weiterer Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten und Ausgrenzungen sein.[7] Im kulturellen Bereich „breiten sich eine Mentalität und Verhaltensweisen aus, die ausschließlich die Befriedigung der eigenen spontanen Wünsche und der wirtschaftlichen Interessen gelten lassen durch eine irrige Verabsolutierung der Freiheit des Einzelnen und durch den Verzicht auf jede Begegnung mit einer Wahrheit und mit Werten, die über den persönlichen Horizont oder den der Gruppen hinausgehen. Obwohl der aufgezwungene Marxismus zusammengebrochen ist, sind der praktische Atheismus und der Materialismus in ganz Europa weit verbreitet. Ohne dass sie aufgezwungen und nicht einmal ausdrücklich genannt werden, leiten sie dazu an, zu denken und zu leben, ‚als ob Gott nicht existierte'."[8]

Ebenso gibt es im Innern der Kirche die Tendenz, alles in Frage zu stellen, so als müsse in ihr in Bezug auf Fragen der Ethik und Glaubenslehre gleichfalls das demokratische Mehrheitsprinzip gelten. In diesem Gesamtbild wird die Gefahr immer spürbarer, dass durch die Verabsolutierung und einseitige Bekräftigung einiger Werte und gültiger Prinzipien zum Nachteil anderer die europäische Zivilisation in Frage gestellt wird. Wird zum Beispiel die Freiheit verabsolutiert und aus ihrem Bezug zu anderen Werten wie der Solidarität herausgerissen, kann sie zum Zerfall unseres Gesellschaftssystems führen. Eine als absoluter Wert beanspruchte Freiheit läuft Gefahr, die Gesellschaft zu zerstören, die sie hat aufbauen helfen.[9]

Junge Menschen suchen das religiöse Erleben, aber oft auf synkretistischen Wegen, in Symbolen, die weit weg von der Wahrheit des Evangeliums liegen. Es droht Europa eine formale Entchristlichung, da in manchen Ländern die Zahl der Getauften drastisch und dauernd sinkt. Die Lineamenta und auch das nachsynodale Schreiben fassen ihre Gesellschaftsanalyse unter dem Begriff „Apostasie Europas" zusammen. Die tieferen Gründe für diese Apostasie sind in dem Arbeitspapier von 1999 in einer sehr klaren Liste zusammengefasst, in dem Schreiben des Papstes

---

5 Instrumentum laboris, 11.
6 A. a. O.
7 Instrumentum laboris, 12.
8 Instrumentum laboris, 13.
9 A. a. O.

inhaltlich zwar stark überarbeitet, aber der Grundausrichtung nach ähnlich dargestellt.

Die Gesellschaft ist demnach gekennzeichnet von einem Denken ohne „Sinnfrage"; von einem individualistischen Ideal; vom Streben nach Autonomie; von dem komplexen Phänomen der Säkularisierung und „Entheiligung"; schließlich von der Tendenz zur allumfassenden und alles kontrollierenden Rationalisierung.[10]

Das Schreiben des Papstes (Nr. 7-9) zeigt mehr seine eigene, sich durch alle seine größeren Schriften durchziehende Denkweise. Unter dem Abschnittstitel: „Die Trübung der Hoffnung" im Kapitel I. „Herausforderungen und Zeichen der Hoffnung für die Kirche in Europa" listet er die Aspekte auf, die den „Anschein des Verlorenseins" vermitteln. Verlust des christlichen Gedächtnisses und Erbes; Zukunftsangst; Zersplitterung des Daseins; zunehmende Schwächung der Solidarität; Versuch einer Anthropologie ohne Gott und ohne Christus – alle diese Aspekte stellen in Europa den satten Menschen dar, „der lebt, als ob es Gott nicht gäbe". Der Papst sieht in dieser dramatischen Lage jedoch dennoch Zeichen der Hoffnung.

> „Unter diesen Zeichen müssen genannt werden: die Wiedererlangung der Freiheit der Kirche im Osten Europas mit den neuen Möglichkeiten für das pastorale Wirken, die sich ihr erschlossen haben; der Umstand, dass sich die Kirche auf ihre geistliche Sendung konzentriert und sich bemüht, den Vorrang der Evangelisierung auch in den Beziehungen zur realen sozialen und politischen Welt zu leben; die gewachsene Bewusstwerdung der besonderen Sendung aller Getauften in der Vielfältigkeit und Komplementarität der Gaben und Aufgaben; die erhöhte Präsenz der Frau in den Strukturen und Aufgabenbereichen der christlichen Gemeinschaft." (11)

Die kirchlichen Vorgänge[11] berechtigen auch zur Hoffnung (13-17): die Märtyrer und Glaubenszeugen des letzten Jahrhunderts in Ost und West; die Heiligkeit vieler Menschen, die als lebendige Steine, mit Christus dem Eckstein verbunden, Europa als geistiges und moralisches Bauwerk errichtet und den Nachkommen das kostbarste Erbe hinterlassen haben. Die

---

10 Instrumentum laboris, 21.

11 In dem Arbeitsdokument wurden kirchliche Schwachstellen auch aufgelistet, wie religiöse Gleichgültigkeit, Gleichgültigkeit des Klerus angesichts der Zweifel und Dramen so vieler Menschen in Schwierigkeiten, geringe Glaubwürdigkeit vieler „Männer der Kirche", Mangel an katholischen Bildungsstätten für Laien, mangelhafte Organisation der katholischen Presse. Diese Themen bearbeitete der Papst in sein „Ecclesia in Europa" als je eigene Kapitel und in einer Form der Ermutigung und Begeisterung.

Pfarreien und kirchlichen Bewegungen, die Ort echter Humanisierung und Sozialisation sind, sowie die Forschritte auf dem ökumenischen Weg.

In einem Vortrag über die Lage der Europäischen Werte hat auch Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation, den oben dargestellten Werteverfall hervorgehoben. Aufgrund der Analyse, dass es einen Wertetransport von Europa zu anderen Kontinenten gegeben habe, kommt Ratzinger zu der Behauptung, dass Europa kulturell leer geworden sei.

> „Ich sehe da eine paradoxe Synchronie: Mit dem Sieg der posteuropäischen technisch-säkularen Welt, mit der Universalisierung ihres Lebensmusters und ihrer Denkweise verbindet sich der Eindruck, dass die Wertewelt Europas, seine Kultur und sein Glaube, worauf seine Identität beruhten, am Ende und eigentlich schon abgetreten seien; dass nun die Stunde der Wertesysteme anderer Welten, des präkolumbianischen Amerika, des Islam, der asiatischen Mystik gekommen sei. Europa scheint in dieser Stunde seines äußersten Erfolgs von innen her leer geworden, gleichsam von einer lebensbedrohenden Kreislaufkrise gelähmt, sozusagen auf Transplantate angewiesen, die dann aber doch seine Identität aufheben müssen. Diesem inneren Absterben der tragenden seelischen Kräfte entspricht es, dass auch ethnisch Europa auf dem Weg der Verabschiedung begriffen erscheint."[12]

Auf diese Lagebeschreibung der düsteren geistig-religiösen Situation Europas wollten die europäischen Bischöfe Antwort geben. Die pastoralen Einsichten, Optionen und Anweisungen können in Bezug auf die Werteproblematik Europas auch als Option für die Neu-Bewertung Europas aufgefasst werden. Die Logik des Schreibens ist, dass die Kirche in diesem Prozess der Neustrukturierung Europas vor eine zweifache Aufgabe gestellt ist. Einerseits muss sie kräftig und glaubwürdig die Neuevangelisierung fortsetzen, andererseits muss sie auch durch die Selbsterneuerung zur konkreten Tradierung der Werte des Evangeliums beitragen.

> „Dabei stützt und leitet uns die Gewissheit, dass ‚Christus, der Herr, der Weg ist; er heilt unsere inneren und äußeren Wunden, stellt in uns das göttliche Bild wieder her, das wir durch die Sünde verdunkelt haben' des weiteren die Gewissheit, dass die christlichen Wurzeln Europas, wenn sie wiederentdeckt und wiederbelebt werden, in allen lebendige Hoffnung und neue Dynamik wecken können, die zur Überwindung der gegen-

[12] In: Die Zeit 50/2000.

> wärtigen Schwierigkeiten beitragen und eine geistige und menschliche Weiterentwicklung für die Zukunft sicher stellen."[13]

Der kirchliche Beitrag zur Erneuerung Europas wird plastisch zusammengefasst: „Im Einzelnen kann der Beitrag der Kirche zum Wachstum der Hoffnung in Europa so beschrieben werden: Die Spiritualität kann eine Antwort auf die Leere und Frustration der Konsumgesellschaft sein. Der Sinn für Gemeinschaft kann die Schranken der Voreingenommenheit und der Nationalismen durchbrechen sowie den drohenden Zerfall der Gesellschaft aufhalten. Das missionarische Zeugnis ist Ausdruck der Sorge um das Wohl des Einzelnen, damit er den Sinn seines Lebens findet."[14]

Die Lagebewertung vom aus der ehemaligen DDR stammenden Bischof Wanke weist in die selbe Richtung: Säkularisation nicht einseitig als eine religiöse Tragödie aufzufassen sondern als eine neue Epoche der Mission mit veränderten Qualität. Diese Sicht in sich ist zwar weder neu noch originell, dennoch scheint sie – in Anbetracht der amtlichen Lagebewertungen – von ihrer Aktualität nichts verloren zu haben.

> „Säkularisation und Aufklärung gelten zwar immer noch als Totengräber des christlichen Glaubens, aber es hat den Anschein, dass das Christentum sich gegenüber diesen geistigen Mächten in einer günstigeren Position befindet als früher."

Bischof Wanke zitiert diesbezüglich Eugen Biser:

> „diese [Säkularisation] [hat] keineswegs als eine Ausgeburt der Hölle zu gelten (...), sondern als eine, wenngleich kritische Folgeerscheinung des Glaubens, die wesentlich Motive der Jesusbotschaft wie Freiheit, Solidarität und Toleranz in Profanbereiche eindringen ließ, die nur auf diesem Umweg erreicht werden konnten". (Wanke 2000, 14)

## 6 Hoffnungstraditionen

In beiden Teilen Europas brachten die Neuorientierungen der Kirchen bzw. der Religion alte und neue Hoffnungen hervor, als die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse einen radikalen Wandel erfuhren. Für eine kritische und selbstkritische Analyse lohnt es sich, kurz auf die geschichtliche Herkunft dieser Hoffnungen hinzuweisen. Damit soll eine These vorbereitet werden, wonach jede Epoche der Geschichte ihre eigene Sinngebung meistert, in der die Religion und der gelebte Glaube eine

---

13 Instrumentum laboris, 37.
14 Instrumentum laboris, 38.

herausragende Rolle spielt. Dies gilt allerdings auch umgekehrt: Es gibt in jeder historischen Epoche Hoffnungen, die nicht ihre Plausibilität darstellen können und daher nur zu Täuschungen und zu Erbitterung führen.

Die Hoffnung der ersten Generationen der Jünger Jesu schöpfte aus der baldigen siegreichen Wiederkunft ihres gekreuzigten und auferstandenen Meisters. Als diese Hoffnung keine Erfüllung fand, nährte sie sich aus dem Blut der Märtyrer, das der Samen für die Christen sei. „Semen est sanguis christianorum" (Tertullian, *Apolog.* 50).[15] Die große Vision, dass sich aus der Leidensgeschichte eine sinnvolle und siegreiche Geschichte entwickelt, durchzieht die ganze Geschichte des Christentums, ihre Philosophie und Dogmatik. Einerseits wirkte sie sinngebend für die Leidenden, andererseits galt sie als geschichtstheologische Erklärung auf die Frage, wie es möglich sein konnte, dass Christen verfolgt und massenhaft getötet wurden. Ähnliche Erklärungen finden wir übrigens auch bei jüdischen Theologen, die zwischen Leiden und Zukunft des jüdischen Volkes eine theologische Verbindung suchen. Aus dieser Hoffnungstradition, die keine Passivität der Wandernden im Tal der Tränen bedeutete, konnten politische und pastorale Traditionen und Optionen entwickelt werden. Da ist die fürbittende Buße-Mystik, die dem Leiden der Leidenden dadurch einen Sinn anbot, dass dieses Leiden den Geliebten, denen nicht direkt geholfen werden kann, doch durch das Leidensopfer Lebensgnade vermittelt werden kann. Und da ist das politische und kirchenpolitische Kapital aller Länder der Welt, wo nach der Verfolgungsepoche bestimmte Vergeltungsrechnungen an die neuen Machthaber eingereicht werden konnten. Unabhängig vom theoretisch-theologischen Gehalt der spirituellen und politischen Leidensargumentationen irgendwie sitzt der Spruch „etwas wurde mit schwerem Leiden verdient" doch tief in vielen Menschen der Welt, auch in Europa.

Nach der Zeit der Verfolgungen, nach der so genannten Konstantinischen Wende, hat das Christentum immer mehr seine Hoffnung auf die (getaufte) Staatsmacht gestützt. Es hoffte seine Zukunft dadurch sichern zu können, dass die kirchlichen Positionen immer mehr auch in staatliche Positionen verwandelt wurden. Die wirtschaftliche, ideologische und politische Sicherheit diente dazu, dass das Christentum sich in der ganzen Welt verbreiten und sein kulturelles Erbe so tief verwurzeln konnte, dass es bis heute vielfach bestimmend wirkt. Diese Hoffnungstradition hat Spuren der erfüllten Hoffnungen hinterlassen. Was das Christentum Jahrhunderte lang in dieser Welt erreichen wollte, hat es erreicht. Christus ist zwar nicht siegreich zurückgekommen, aber seine Repräsentanten in dieser Welt zogen siegreich durch die Geschichte – im Namen des Herrn. Unabhängig davon, wie man heute aus historischem und theologischem Blickwinkel diese Tradition der erfüllten diesseitigen Hoffnung auslegt und bewertet, sie ist in vielen Ländern des heutigen Europas als Hoffnungslogik wei-

---

[15] Zitierte diesen Satz Papst Johannes Paul II. für die Bischöfe Littauens anlässlich ihres „ad limina" Besuches am 17. 09. 1999.

terhin anwesend. Eine ausgeglichene Beziehung, eine gegenseitige Anerkennung von Kirche und Staat gehört zur politischen Normalität. In vielen Ländern trifft man in der Öffentlichkeit Staatsmänner und hohe kirchliche Amtsträger Seite an Seite. Im Blick auf die Reformländer Europas bleibt festzustellen, dass die Hoffnungen der Kirche und des Kulturchristentums mehrfach an die politischen Entwicklungen geknüpft sind. Die härteste Trennungslinie zwischen so genannten Christen und so genannten Nicht-Christen zieht sich mitten durch die Parteien – mit und ohne „C -"Rhetorik.

Die Hoffnungstraditionen, die auf der Staatsmacht ruhten, standen neben denjenigen Traditionen, die auf die Orden setzten. Spätestens seit den Reformen von und durch Cluny wird im Christentum eine Spiritualität und eine theologische Logik tradiert, die die Hoffnung auf den (wiedergewonnenen) Abstand zum Diesseits setzt. Die Monasterien verkörpern eine Welt und eine Kirche im Kleinen, und zwar in der Bewahrung und Praxis einer Autonomie, die weder der umgebenden Welt, noch der etablierten Kirche untertan ist. Trotz der Tatsache, dass die Ordenstraditionen von der abgesonderten Kontemplation bis zur Geheimmacht der Weltkirche reichen, wurde die Hoffnung bezüglich der Bewahrung des speziell Christlichen in die Orden gesetzt. Von ihnen wurde und wird auch heute eine Rückkehr zur Originalität der Botschaft der Evangelien erwartet, eine institutionalisierte und gemeinschaftliche Nachfolge in der ursprünglichen Radikalität. Sollte die Kirche in allen ihren Bereichen versagen: Die Orden symbolisieren für viele die Gemeinschaft mit Gott und dadurch die Hoffnung des Weiterlebens der ursprünglichen Botschaft. Diese Hoffnungen, die in Orden auch als schnellreagierende Pastoraltruppen gesetzt werden, sind seit der politischen Wende im Osten Europas für die Orden selber allzu bedrückend, und sie warnen immer eindringlicher davor. Diese Ordenstraditionen sind teilweise auch in vielen Erneuerungsbewegungen präsent. Diese werden nicht selten auch im selben Atemzug mit den Orden erwähnt, gerade im Zusammenhang mit der Hoffnung auf eine gelingende Zukunft des Christentums.

Mit all diesen Hoffnungstraditionen, die eine klare Gleichzeitigkeit in der heutigen Kultur aufweisen, wird deutlich gesehen, dass die Kultur Europas nicht mehr in der traditionellen Art und Weise vom Christentum geprägt ist. Das Christentum wird für die Zukunft Europas neben und nach den eben kurz skizzierten Traditionen aus ihrer Geschichte und Identität neue Hoffnungsträger herausholen müssen. Es geht nicht um eine radikale und scharfe Trennung zwischen Tradition und Zukunftssuche, sondern um mehr oder wenig erfahrene und reflektierte Übergänge.

> „Die Welt hört also auf, primär national und konfessionell aufgeteilt zu sein und in diesem Sinne hört sie auch auf, *christliche Welt* zu sein. Sie wird wieder einfach „Welt" – theologisch gesprochen – *saeculum*, Ort der freien Entscheidung. (...) Keine nationale Kultur, kein

christlicher Staat, keine christliche Welt kann dem christlichen Glauben Schutz bieten. Die Stärke des Christentums wird nicht mehr an der Stärke der christlichen Institutionen gemessen." (Zak 2000, 77)

Somit erreichen wir die brisante Frage nach den neuen Hoffnungsträgern. Ich bin überzeugt, dass unsere Zeit trotz der so breit und oft ausgelegten Krisendiagnosen und Warnungen keine Zeit der Antworten ist. Man könnte hier Rilke zitieren, der in einem Brief an den jungen Franz Xaver Kappus vor 100 Jahren (am 16. Juli 1903) geschrieben hat: „Leben Sie jetzt die Fragen. Vielleicht leben Sie dann allmählich, ohne es zu merken, eines fernen Tages in die Antwort hinein." Die Antworten, die wir auf die Frage der Zukunft in der europäischen Theologie in den letzten 20-30 Jahren gefunden haben, entsprechen nicht einer so genannten „großen Erzählung" (Lyotard), die aus den vielen triftigen Antwortmomenten eine leitende und ermutigende Einheit bilden könnte. Die meisten Autoren sind zwar darin einig, dass sich das Christentum und seine Kirchen an der Türschwelle einer neuen Kuturära befinden und können die Dimensionen dieser Problematik sehr detailliert und nicht selten sehr dramatisch formulieren, ihre Hinweise auf neue Hoffnungsquellen schienen bis heute ziemlich wirkungslos. In der Diagnose sind sie sich in groben Zügen einig, ihre Therapievorschläge bleiben bei den gut bewährten – etwas aufgefrischt. Die Zeit ruft nach einen Paradigmenwechsel im Christentum, aber das neue Paradigma ist nur eine Hoffnung, keine Realität.

Diese Behauptung der fehlenden Antworten ist für den Glauben in keiner religiösen Tradition allerdings eine Tragödie, und im Christentum ist dies das Drama des Christlichen in sich. Die Spannung zwischen Realitäten und Utopien, zwischen dem „Ja" und dem „doch nicht" gehört zum Wesen der christlichen (und jüdischen) Religion. Die Balancierung in dieser tiefgehenden und konstitutiven Spannung ist die Kunst des Christentums, der Christen und auch der Kirchen. Der Glaube zeigt sich im hoffnungsvollen und kreativen Ausharren im Jetzt als „noch nicht". Dieser Zustand wird in der heutigen Theologie nicht selten verlagert in einen therapeutischen Kontext. Es wird therapisiert anstatt theologisiert, was etwas gewagt, hypothesenartig, eine Art fröhliche Sackgasse der heutigen Theologie genannt werden kann.

## 7 Theologische Trends um die Jahrhundertwende in Europa

Es wäre eine nicht zu bewältigende Aufgabe, einen Überblick über die theologischen Trends um die Jahrhundertwende selbst nur in groben Zügen zu skizzieren. Die Vielfalt der theologischen Schulen und Gestalten verwirren nicht nur die Hörer und Leser der Theologie sondern auch den Theologen selber. Theologie im Plural ist ein Normalfall – Bekenntnis im Singular ist eine Herausforderung für die christliche Theologie. Viele Jahr-

zehnte hindurch mussten Theologen in Ost-Mittel-Europa nahezu ohne die westlichen Theologien zu kennen, doch eine zeitgemäße Theologie in ihrer Abgesondertheit formulieren und lehren. Viele unter ihnen könnten heute nicht einmal Abschnittsprüfungen ablegen, vielen wäre es peinlich, nach wissenschaftlichen Reihen, Lexika oder Hauptautoren gefragt zu werden. Nur wenigen war es vergönnt, sich mehr oder weniger Einsicht in die theologischen Entwicklungen des „Westens" zu verschaffen. In einer solchen wissenschaftlichen Situation aufgewachsen zu sein, bedeutet, die theologische Vielfalt als abschreckend zu empfinden. Immer mehr verstärkt sich in mir die Vermutung, dass diese Lage auch meinen westlichen Kollegen manchmal als eine Last vorkommen kann. Nicht nur, was die Ausführungen betrifft, sondern vor allem, was die Unabhängigkeit von der christlichen Tradition und der kirchlichen Lehre angeht. Es ist vielen – wahrscheinlich nicht nur Osteuropäern – eine bedrängende Frage, ob es möglich sein darf, dass in der Theologie beinahe alles möglich ist. Es wäre nötig, darüber mit Theologen aus den beiden Lungen Europas eingehend zu diskutieren, auch in der Hoffnung, dass hinter den Attitüden bezüglich der theologischen Uferlosigkeit ein gemeinsamer Wunsch nach tieferer Klärung entdeckt wird.

Im Hintergrund dieser Erfahrungen werden jetzt einige (pastoral)theologische Trends kurz skizziert, immer mit der Frage nach ihrer Plausibilität für die Zukunft des Christentums.

### 7.1 Dialog

Ohne Dialog keine Wissenschaft. Die universitäre Theologie in Europa ist zweifellos eine Wissenschaft unter vielen anderen Wissenschaften, da sie sich den Bedingungen des Dialogs, der Kritik und der korrekten Anwendung von wissenschaftlichen Methoden stellt. Ihre Dialogpartner von der Sache her sind vor allem die Sozial- und Humanwissenschaften, die Erfahrung der Globalität der Welt bezüglich Gerechtigkeit und Kulturvielfalt. Erst in den letzten zehn Jahren kam zu diesen Partnern, die bereits zur Zeit des II. Vaticanum Dialogpartner für die Theologie waren, die „sciences", vor allem die Biologie, Medizin und Physik. Die wahrhaft wissenschaftliche Theologie zeigt sich in diesen Dialogen als aus der Modernismuskrise herausgewachsen. Sie scheint sich selber nicht mehr durch einen Kampf um das Recht der Erklärung der Wirklichkeit zu behaupten, sondern durch ihre speziellen christlichen Optionen findet sie Platz bei den Wissenschaften hinsichtlich der Lösungsversuche von Problemen, die gar nicht allein durch andere Wissenschaften behandelt werden können.

Zu diesen Problemen gehört die Globalisierung der Welt, die durch die wachsende Ungerechtigkeit und durch die vermehrten wirtschaftlichen, politischen und humanen Krisen gekennzeichnet ist. Herausragend war (und ist vielleicht immer noch) dabei der revolutionäre Beitrag der Befreiungstheologen und ihrer Mitgefährten im europäischen Kulturraum. Die Dritte Welt ist zwar nicht mehr die der Zeit von Medellin, Puebla usw., aber die von dort gewonnenen theologischen Optionen sind inzwischen

Gemeingut auch der europäischen Theologie und der kirchlichen Lehre geworden. Christentum bedeutet heute, eine Unruhe im Glauben kreativ auszutragen und als befreiende Handlungsoption zu nehmen für eine lebbare Welt, für eine Zukunft der Welt.

Es ist aber nicht zu leugnen, dass die europäische Lesart der Befreiungstheologie, die politische Theologie, die ihren eigenen Weg der europäischen Kultur gemäß gegangen ist, längst nicht mehr zu den Haupttrends in der heutigen Theologie gehört. Ihre alten Meister sind in Pension, die Lehrstühle sind anders besetzt worden, genuine Impulse kommen nicht mehr. Sie ist bisweilen ein Teil der theologischen Reflexion geworden, aber als aufrührende Kraft ist sie nicht mehr präsent. Dies gilt besonders für Westeuropa. Im Osten wurde diese Theologie nicht rezipiert, und eine nachholende Rezeption scheint nicht gefragt zu sein. In der Zeit der überpolitisierten Diktatur war die Verbindung von Theologie und Politik in sich ein verräterischer Aspekt. Es entstanden theologische Werke im politischen Interesse der Förderung der kommunistischen Regime, aber sie durften und dürfen keineswegs mit einer politischen Theologie verwechselt werden. Aus der theologischen Reflexion der Gesellschaftlichkeit der Offenbarung und der Kirchen fehlen allerdings die Optionen einer politischen Theologie, die in der Zeit schuldnaher Naivität die Unmöglichkeit der politischen Optionslosigkeit und die Kritik an den politischen Optionen des Christentums und der Kirchen thematisieren würden.

Die meisten (systematisch-)theologischen Werke, die sowohl in der theologischen als auch in der kulturellen Diskussion einen Widerhall finden, sind die Arbeiten über die kulturelle Globalität der Welt, vereinfachend gesagt, die Werke der Religionstheologie. Dabei wird einerseits Christentum als Religion erneut unter Analyse gestellt, andererseits seine Botschaft in der Zeit der Gleichzeitigkeit der Religionen im europäischen Kulturraum neu buchstabiert. Diese Arbeit – wenn sie ihrer Kontextualität bewusst verrichtet wird – stellt sich der Tragik der heutigen Welt. Sie sucht nach religiösen Werten und Traditionen, die heute die Menschen, vor allem die säkularen und religiösen Machtinhaber, dazu motivieren könnten, sich mehr für ein Überleben einzusetzen. Dass solche theologischen Arbeiten oft an die Grenzen des kirchlich Möglichen stoßen, ist eine Normalität und weist eher auf den Mut der Fragenden hin. Auch die klaren kritischen Selbstpositionierungen des Lehramtes sind wichtige Beiträge in diesem Dialog und Leuchttürme der katholischen Identität.

Ohne Dialog keine Wissenschaft, auch keine Theologie. Wenn die christliche Theologie einen Beitrag zur Zukunft des Christentums in Europa weiterhin leisten will, dann darf sie keineswegs ihre Bereitschaft und Praxis des Dialogs aufgeben, sondern ist aufgefordert, darin weiterhin mutig und kreativ zu investieren.

## 7.2 Kuschelecke

In den theologischen Entwicklungen des letzten Jahrzehnts gibt es Trends, die in die Gefahr einer Ideologie geraten können. Das meint: unkritische Unterstützung zu liefern für die bestehenden Macht- oder Kulturverhältnisse.

Ich denke vor allem an die Theologisierung des Managements im Interesse der Rationalisierung der kirchlichen Institutionen. Und weiter noch an eine Psychologisierung des Evangeliums als Ersatz für sein gesellschaftskritisches Potenzial.

Der etwas seltsam klingende Begriff „Kuschelecke" ist eine Übersetzung eines Buchtitels eines ungarischen Religionssoziologen, István Kamarás, der Mitte der 90er Jahre etwa 150 katholische Kleingruppen analysiert hat und dem Schlussbericht seiner Studie diesen Titel gegeben hat. Er untersuchte vor allem die Gruppen der so genannten „katholischen Erneuerungsbewegungen", aber auch Gruppen, die sich in den Pfarreien versammeln. Schon damals hat er auf einen Trend aufmerksam gemacht, wonach diese Gruppen sich immer mehr in Richtung familiärer Intimität entwickeln und ihre Dialogfähigkeit mit der Welt nach außen weniger pflegen. Sein Buchtitel ist m. E. ein glücklicher und provozierender Ausdruck der heutigen Situation der pastoralen Arbeit der Kirche, wahrscheinlich auch der Erwachsenenbildung.

In einer vergleichenden Analyse der ungarischen und der deutschen kirchlichen Erwachsenenbildungsangebote wurde ich aufmerksam auf die große Anzahl von psychohygienischen Programmen. In Ungarn werden sie oft noch immer mit dem Oberbegriff „Exerzitien" benannt. Diese Programme sind immer beliebter, vielen Häusern sichern sie einen wichtigen Teil des nötigen Einkommens.

In den Häuser der Erwachsenenbildung oder auch in Bildungseinrichtungen von Orden sind die Angebote für psychohygienische Ausbildungen, Meditationen verschiedenster Art, Einkehrtage, Psychodrama, Bibliodrama usw. sehr gefragt. Die vorher zitierte These von Zulehner über die Sehnsucht nach Beheimatung scheint hier auch verifiziert zu sein. Menschen kommen zur Kirche, um ihre Ruhe zu haben, um sich zu rekreieren und sich mit neuer Kraft für den Alltag aufzuladen. Es ist sicher ein unerlässlicher Dienst der Kirche in der heutigen Gesellschaft solche Rekreationsprogramme anzubieten.

In Ost-Mittel-Europa wird diese kirchliche Aufgabe dadurch noch wichtiger, dass die entsprechenden Programme nichtkirchlicher Organisationen nur für die sehr gut Verdienenden bezahlbar sind. Die Kirche bietet ihr Angebot zu einem angemessenen Preis an, was in sich ein prophetisches Zeichen sein kann.

Auch wenn die Wichtigkeit dieses Angebots und Dienstes gar nicht in Zweifel gezogen werden soll, muss theologisch doch die Frage gestellt werden: Wo ist das speziell Christliche und Katholische in diesen Programmen? Was unterscheidet die kirchlichen Angebote für Rekreation von den nichtkirchlichen Angeboten? Sind die Preisunterschiede ausreichend, um sie als christlich, also mit den Armen solidarisch und befreiend bezeichnen zu können? Sollten nicht auch die Inhalte christlich-katholisch sein?

Diese Frage mag veraltet und traditionalistisch klingen. Die Kirche darf und soll – das unterstreicht das letzte Konzil klar – die Werte anderer Kulturen anerkennen. Wenn ein Ordenshaus eine buddhistische Meditation anbietet, dann ist das demnach in sich nicht unchristlich. Wenn Exerzitienhäuser Psychodramen von Rogers anbieten, soll das sicherlich nicht extra mit einer speziellen christlichen Farbe übermalt werden. Dennoch bleibt die Frage offen: Ist der Gott Jesu Christi und ist die reiche katholische Tradition bestimmend für die Zusammenstellung der diesbezüglichen Angebote? Ist die bekannte und viel zitierte Analyse von J. B. Metz nicht hier auch richtig: Die heutige Kultur ist religiös aber gottlos?

## 8 Qualität in Nachfolge und Reflexion

Diesen etwas längeren Gang durch den Kulturgarten von Christentum, Kirche und Theologie, möchte ich mit Überlegungen zu einer theologischen Option von Karl Rahner abrunden. Karl Rahner zu lesen ist immer beruhigend und gleichzeitig auch aufregend. Aus seinen strengen Gedankengängen und seiner rigorosen Logik strahlt eine theologische Ordnung heraus, deren vielleicht größter und wahrscheinlich letzter Vertreter im 20. Jahrhundert er war. Mit ihm „sank der letzte Theologe ins Grab." (Biser 1987, 297) Sein Vermächtnis immer neu zu buchstabieren ist wie ein theologisches Stundengebet auch für heutigen Theologen. Es wird zwar von niemandem mehr eingefordert oder kontrolliert, dennoch zeigt sich sein Ausbleiben in den Werken. Karl Rahner also hat in einem Beitrag vor mehr als 30 Jahren über die Zukunft der Theologie geschrieben. (Rahner 1970) Theologie werde eine „Theologie des einen bleibenden Bekenntnisses dieser Kirche sein" und darum auch in bleibender Bezogenheit auf das Lehramt dieser Kirche. In diesen Rahmen werde sie „einen sehr großen und nicht mehr überholbaren Pluralismus von Theologien einschließen". „Das Lehramt wird – so Rahner im Jahre 1970 – bei aller Wahrung seiner Funktion für die Einheit des Bekenntnisses diesen pluralen Theologien eine größere Selbstverantwortung in ihrem Verhältnis zum bleibenden einen Bekenntnis der Kirche einräumen müssen." Die kirchlichen Theologien „können sich ruhig auf verschiedene Philosophien einlassen." Die Theologie der Zukunft habe sich auf die Kernfragen der Offenbarung zu konzentrieren. Ihr Ziel seien nicht eventuelle neue Dogmen, sondern „ein radikales Verständnis der ursprünglichsten und fundamentalsten

Offenbarung Gottes, seiner Gnade, des einen Mittlers, der Verantwortung für die Welt und der eschatologischen Hoffnung."

Theologie wird immer verhältnismäßig abstrakt, wenn sie sich in der wissenschaftlichen Sprache verständlich ausdrücken will. Sie muss analog zu den anderen Wissenschaften viel intensiver ihre eigene Methodologie und eigene Hermeneutik bedenken, weil sie gewissermaßen Theologie der Theologie selbst zu werden hat, auch wenn dabei die tödliche Gefahr droht und überwunden werden muss, in steriler Selbstreflexion zu ersticken, die nicht mehr zur Sache selber kommt.

Die Theologie wird ein ökumenisches Gepräge haben, in Dialog stehen mit den Theologien der verschiedenen Konfessionen. Sie muss „auf ihre Weise den Christen und Kirchen der Zukunft Mut zu Entscheidungen und zu konkreten Taten auf Zukunft hin geben."

Theologie als Wissenschaft muss selber immer von sich wegweisen in eine christliche Tat, die Leben ist und nicht bloße Konsequenz theologischer Theorie. Theologie muss so selber das Wachhalten des Bewusstseins sein, dass Christentum mehr ist als bloßes Für-Wahr-Halten eines dogmatischen Satzes und mehr als Kontemplation, Kult und moralisches Wohlverhalten in der Welt. (156)

Uns Theologen, die auf dem alten Kontinent Europa für die christliche Botschaft und um ihre inhaltliche und institutionelle Reputation Sorge tragen, sind diese prophetischen Optionen von Rahner von Bedeutung. Ich habe bei einer persönlichen Standortbeschreibung angefangen, da die Kontextualität dort beginnt. Am Ende dieses Beitrags soll das Gesagte nochmals kontextuell hinterfragt und zur Diskussion gestellt werden. Das Christentum als Religion, als Kultur, als Kirche und als Theologie steht im Umbruch mit der gesellschaftlichen Umwelt. Dies fordert auch einen Bruch in der Betrachtungsweise dieser Vorgänge. Die Lektüre und die Diskussionen um diese Thesen haben auf diese Umbruchsituation sehr lebhaft hingewiesen. Die Zeit der Paradigmenwechsel ist immer auch eine Zeit der Unruhe. Diese Unruhe in der Kirche und in der Theologie, den lebendigen Gott im bunten Chor seiner authentischen Zeugen eingetaucht als Kairos zu erleben und zu beleben, das ist der Humus der Ressourcen und der Chancen des Christentums (auch ) in Europa.

## Literatur


- Antes, Peter: Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart, Freiburg 2002.
- Biser, Eugen: Die Glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz, 1987.
- Denz, Hermann: Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002.
- Ebertz, Michael N.: Katholisches Christentum – soziologische Aspekte seiner Transformation in Deutschland, in: Sievernich, Michael SJ. und Beckermann, Johannes (Hrsg.), Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Frankfurt a. M. 2000, 36-65.
- Glock, Charles Y., Stark, Rodney: Religion and Society in Tension, Chicago, 1965.
- Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.
- Máté-Tóth, András: Zwischen Treue und Verrat, Actio 1995.
- Máté-Tóth, András: Bulányi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung, Wien, 1996.
- Máté-Tóth, András: Theologie in Ost(Mittel)Europa, Ostfildern 2002.
- Rahner, Karl: Die Zukunft der Theologie, in: Rahner, Karl (Hrsg.): Schriften zur Theologie IX, Zürich 1970, 148-157.
- Rahner, Karl: Die Frage nach der Zukunft Europas, in: Rahner, Karl (Hrsg.): Schriften zur Theologie XVI, Zürich 1984, 63-90.
- Smart, Ninian: Dimensions of the Sacred. London 1996.
- Tomka, Miklós: Wertepräferenzen in Ost und West, in: Denz, Hermann (Hrsg.): Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002, 179-204.
- Wanke, Joachim: Die Christen Europas vor der Herausforderung unserer Zeit, in: Sievernich, Michael SJ. und Beckermann, Johannes (Hrsg,): Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Frankfurt a. M. 2000, 11-27.
- Zak, Adam: Die neue Rolle des Christentums in Osteuropa, in: Sievernich, Michael SJ. und Beckermann, Johannes (Hrsg.): Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Frankfurt a. M. 2000, 66-79.
- Zulehner, Paul M.: Widerkehr der Religon?, in: Denz, Hermann (Hrsg.): Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002, 23-42.

Peter Scheuchenpflug

# Begegnungs-Räume

## Pastoraltheologische Überlegungen zur Bedeutung von Kirchenbauten im Kontext der modernisierten Gesellschaft[1]

Das Ziel der folgenden Ausführungen ist es, am Beispiel der Kirchenräume und ihrer gewandelten Bedeutung zu zeigen, wie Pastoraltheologie im Kontext der modernen Gesellschaft neue Chancen und Herausforderungen für kirchliches Handeln aufspürt. Als Grundlage dient dabei der traditionelle Dreischritt „Sehen-Urteilen-Handeln", wenn auch in modifizierter Form:

Pastoraltheologie nimmt in einem ersten Schritt seismographisch neue Herausforderungen wahr und identifiziert die vereinzelten Initiativen im Bereich des kirchlichen Handelns, die als pragmatischer Respons auf die genannten Herausforderungen meist intuitiv, praxisnah und häufig in fragmentarischer Form entwickelt werden. Daran schließt sich eine analytische Integration in einen pastoralsoziologischen und pastoraltheologischen Theorie-Praxis-Zusammenhang an, wobei deutlich wird, dass bereits der erste Schritt – „Sehen" – von einer paradigmatischen Vorentscheidung, nämlich der Identifizierung neuer Herausforderungen im Kontext des Modernisierungsparadigmas, geleitet wird. In einem dritten Schritt sollen perspektivisch Impulse beziehungsweise Optionen für eine veränderte Praxis skizziert werden. Auch hierbei muss sich der traditionelle Dreischritt eine Modifikation gefallen lassen, weil nämlich angesichts der erwähnten hochkomplexen Sozialgestalt von Kirche universitäre Pastoraltheologie von sich aus keine vollständigen Handlungsmodelle für den unmittelbaren Gebrauch mehr entwerfen kann. Diese müssten erst in einem weiteren, vierten Schritt - situativ fokussiert – mit den betroffenen Handlungsträgern in der Praxis in kommunikativen Prozessen erarbeitet werden.[2]

---

[1] Für die Drucklegung überarbeitete und ergänzte Fassung des Habilitationsvortrags an der Katholisch-theologischen Fakultät Regensburg im Juni 2003.

[2] Das Interesse für einen solchen kommunikativen Prozess ist von Seiten der Praxis durchaus vorhanden; der Verf. des vorliegenden Beitrages konnte im Rahmen von verschiedenen Fortbildungen (Diözese Regensburg: Fortbildung für ReligionslehrerInnen an Gymnasien im Dezember 2003; Priesterfortbildung im Frühjahr und Herbst 2004; MitarbeiterInnenfortbildung Freising/April 2004 und Studientagung der Thomas-Morus-Akademie im März 2004 in Würzburg) solche Prozesse aus pastoraltheologischer Perspektive begleiten.

# 1 Facetten der gegenwärtigen Praxis

## 1.1 Kirchenbesuch - ein massenkulturelles Phänomen

Ostermontag (21. April) 2003, Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen, 14.30 Uhr:

Am Fuß des Hügels: Motorradkonvois, Autofahrer drängeln sich um Parkplätze, Kinder toben auf dem Spielplatz, ein Trachtenverein quillt aus einem Reisebus. Dann 700 Meter bergauf zu Fuß. Die Schritte verlangsamen sich, der Trubel bleibt zurück. Der Weg führt vorbei an der imposanten Westfront, rechts die Gartengastronomie und schläfrige Devotionalienhändler, einzig ein Panflötenspieler lärmt.

Nach vollendeter Umrundung der Kirche ein großes Schild: Nicht Rauchen, keine Hunde, kein Eis, keine Fotos, keine Handys.

Dann der helle Innenraum mit seiner heiteren, festlichen Stimmung: Er lädt ein zum Flanieren und Verweilen, zum Betrachten und Ausruhen. Das nutzen die Menschen, die kommen: Familien auf Feiertagsausflug, eine Gruppe von Motorradfahrern, englische und japanische Touristen, dazwischen ein paar Ordensschwestern, Wanderer und Wallfahrer, Singles und Liebespärchen.

Die Besucher umrunden die Gnadenstätte, studieren handgeschriebene Schildchen („Seitenaltar, Hl. Sebastian"), schlendern an den Rokkokoaltären vorbei, fotografieren heimlich, stöbern am Postkarten- und Schriftenstand. Nur wenige unterziehen sich der Mühe, mit dem kunstgeschichtlichen Führer die Kirche zu erkunden. Manche ruhen sich in den Bänken aus, legen den Kopf in den Nacken, um die Deckengemälde zu bewundern, atmen die Atmosphäre des Raumes. Andere in den Bänken lassen sich nicht beim Beten stören. Rechts vorne führen drei Stufen empor zu einer geschlossenen Tür, mit dem Hinweisschild: Nur für Beter! Niemand wagt den exponierten Anstieg. Gedränge dagegen im hinteren rechten Seitenschiff bei den Votivbildern; konzentriert schreiben zwei Jugendliche einen Text in das Anliegenbuch. Im anderen Kirchenschiff eine vergitterte Kapelle, in der Kerzen brennen, davor ein Korb: „Opferkerzen hier ablegen". Eine vergilbte Tafel schlägt ein Gebet vor. Viele verweilen hier einige Minuten, schweigend, versunken.

Gegenüber der Kirche ein trister Raum mit Vitrinen, Schautafeln und einem verglasten Schalter. Ein Klingelschild informiert: Pforte. Das entsprechende Kämmerchen bleibt jedoch unbesetzt, und das (nebenbei) am Festtag des Hl. Bruders Konrad.

Der eben geschilderte Eindruck, dass bestimmte Kirchenräume in der Gegenwart – wenn auch aus unterschiedlichen Motiven – große Aufmerksamkeit erfahren, wird von zwei Seiten erhärtet. Denn zum einen weisen einzelne statistische Daten auf diesen massenkulturellen Trend hin,

zum anderen tragen verschiedene Maßnahmen der Kirchen der veränderten Situation Rechnung:

Nach Auskunft des ADAC wird die Liste der meistbesuchten Orte in Deutschland nach wie vor vom Kölner Dom angeführt. 5 Millionen Menschen besuchen ihn pro Jahr. Auf Platz zwei folgt mit 3,1 Millionen Besuchern übrigens der Europapark Rust. Zum Vergleich: In Vierzehnheiligen waren es immerhin 1,2 Millionen Besucher. 2001 fanden im Kölner Dom 7000 angemeldete Führungen statt, wurden 189.000 Kurzführer in 15 Sprachen verteilt.[3] Der Städtetourismus hat Konjunktur in Deutschland, wobei Kirchen nach wie vor zu den wichtigsten Sehenswürdigkeiten des Bildungstourismus' zählen. Auch im Erholungsurlaub spielen Kirchenbauten eine wichtige Rolle: Einer Untersuchung bei Urlaubsgästen in Ostfriesland zufolge sucht etwa die Hälfte der Urlauber während der Ferien eine Kirche auf. Motive sind Neugier, architektonische und kunstgeschichtliche Interessen und die Suche nach einem Ort der Ruhe.[4]

Auch Pfarrgemeinden und andere kirchliche Veranstalter beteiligen sich rege am Tourismus: Für die evangelische Kirche etwa belegt eine Studie, dass 57% der Kirchengemeinden von den Pastoren selbst organisierte Reisen veranstalten; bei Gemeinden mit über 5000 Mitgliedern finden fast vier Reisen pro Jahr statt.[5]

Wie reagieren die Kirchen bislang auf diesen Trend?

Das kunstgeschichtliche Interesse der Besucher wird schon seit Jahrzehnten wahrgenommen: Fast in allen Kirchen liegen gedruckte Kunstführer, Bildbände und Postkarten aus; an vielen Orten werden Kirchenführungen angeboten. Verantwortliche für touristisch hoch frequentierte Kirchen ergreifen zudem Maßnahmen zur Lenkung der Besucherströme und erweitern entsprechend die Palette an Informationsmaterialien.

Im Bereich der katholischen Kirche entstehen derzeit verstreut Initiativen, die die traditionellen Formen von Kirchenführungen ergänzen und erweitern dadurch, dass sie der Erlebnisorientierung und dem Trend zur Eventisierung entgegenkommen oder mit meditativen Formen von Kirchenführungen experimentieren.[6] Zu verweisen wäre hier zum Beispiel auf die „Nacht der offenen Kirchen", auf geistlich-spirituelle Kirchenführungen, aber auch auf andere erlebnisorientierte Formen wie die beliebte Veranstaltungsreihe in Regensburg „Kirche und Wirtshaus". Vereinzelt werden

---

3 Diese Daten präsentierte der Referent für Dom- und Kirchenführungen im Domforum Köln, Harald Schlüter, bei einer Studientagung der Thomas-Morus-Akademie Bensberg im Mai 2003 („Faszination des Sakralen").

4 Zit. nach: Isenberg, Wolfgang, Tourismus und Kirche, in: Deutsches Seminar für Tourismus Berlin (Hrsg.), Kirche und Tourismus. Beispiele erfolgreicher Zusammenarbeit. Dokumentation zum Seminar: Religion, Kirchen und Klöster „vermarkten"?, Berlin 2002, 1-17; hier: 7.

5 Vgl. hierzu Isenberg, Tourismus 5.

6 Vgl. jüngst: Materialbrief Gemeindekatechese Heft 1/2004 (Katechese im Kirchenraum).

von den Bildungswerken Kurse für KirchenführerInnen angeboten; in der Erzdiözese Köln wurde bereits ein Curriculum erarbeitet; Aachen führt mit Erfolg das Projekt „Kinder führen durch den Dom" durch. Ferner nimmt sich vor allem die Thomas-Morus-Akademie Bensberg immer wieder dieses Themas an.[7]

In der evangelischen Kirche spricht man mittlerweile von einer „Welle der Kirchenpädagogik", die im vergangenen Jahrzehnt ganz Deutschland erfasst hat.[8] In der Tat wurden bereits in den 80er Jahren unter dem Leitwort „Lernort Kirchenraum" Programme entwickelt, in denen für Schülerinnen und Schüler der Kirchenbau mit seinen vielfältigen Bezügen erschlossen werden sollte. Im Mai 2000 wurde schließlich ein Bundesverband Kirchenpädagogik gegründet. Im Zusammenhang mit dem wachsenden touristischen Interesse entwickelte die Generalsynode der VELKD schon 1986 für die Tourismusindustrie das Signet „Verlässlich geöffnete Kirche", durch das Mindestöffnungszeiten von Kirchenräumen garantiert werden. Derzeit orientiert sich die Kirchenpädagogik verstärkt an der Zielgruppe der Erwachsenen, so dass mehrere Landeskirchen bereits Langzeitausbildungen für ehrenamtliche KirchenführerInnen anbieten.[9]

Hieraus ergibt sich ein erstes Fazit:

Verantwortliche für touristisch stark frequentierte Kirchen berichten, dass in der Regel mehr Menschen außerhalb als während der Gottesdienste diese Räume besuchen. Bei dieser Art von Kirchenbesuch handelt es sich also um ein – von den Kirchen bislang nur bedingt wahrgenommenes – Phänomen einer Massenkultur, das in den Bereich der individuellen Gestaltungsfreiheit fällt. Mit dem massenkulturell artikulierten Interesse an Kirchenbauten korrespondieren kirchliche Maßnahmen deshalb auch in unterschiedlicher Intensität.

## 2 Begegnungs-Räume im Kontext von Individualisierung und Mobilität

### 2.1 Pastoralsoziologische Einsichten

Um eine fokussierte Analyse des massenkulturellen Verhaltens im Hinblick auf den Besuch von Kirchen durchführen zu können, greife ich auf

---

7 Vgl. hierzu als Zusammenfassung von Studienkonferenzen 1998 und 2000: Thomas-Morus-Akademie (Hrsg.), Sakrale Bauten entziffern. Zur Konzeption von Kirchenführungen, Bensberg 2003 (Bensberger Protokolle 105); Weitere Studientagungen fanden im Mai 2003 in Bensberg („Faszination des Sakralen" Kirchen und Klöster als touristische Orte) und im März 2004 in Würzburg („Praxisfeld Kirchenführung") statt.

8 Neumann, Birgit / Rösener, Antje, Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch, Gütersloh 2003, 41.

9 Zur Kirchenpädagogik allgemein vgl. neben Neumann / Rösener, Kirchenpädagogik; ferner: Glockzin-Bever, Sigrid / Schwebel, Horst (Hrsg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002, dort 199-202: ausgewählte Bibliographie zum Thema; vgl. auch den Literaturbericht von Schiefer Ferrari, Markus, Kirchenpädagogik, in: KatBl 126 (2001) 150-153.

zwei basale Signaturen der modernisierten Gesellschaft zurück: auf *Individualisierung* als einer Leitkategorie für die soziologische Analyse, wie Norbert Mette feststellt[10] und auf *Mobilität*, ein Phänomen, dessen Bedeutung für pastorale Theorie und Praxis vor allem Franz-Peter Tebartz-van Elst in einer umfangreichen Studie eruieren konnte.[11]

### 2.1.1 Individualisierung

Die zunehmende gesellschaftliche Differenzierung und kulturelle Pluralisierung eröffnen für das Individuum neue Handlungsspielräume und Entfaltungsmöglichkeiten, erzwingen zugleich aber auch mehr individuelle Entscheidungskompetenz, eine Pluralisierung der Rollen und eine Zunahme der Partizipation an verschiedenen sozialen Kreisen, die jeweils wieder miteinander kombiniert werden können.[12] Für die vorliegende Fragestellung wesentlich ist nun die Einsicht, dass die Prozesse der Moderne eng mit ihren Ambivalenzen verwoben sind. Denn die Vermittlung von widersprüchlichen Anforderungen muss in den modernen Gesellschaften vom Individuum selbst geleistet werden. Zugleich erfährt das Individuum im Prozess der Differenzierung eine Freisetzung, die eine verstärkte Abhängigkeit von der Eigenlogik verselbstständigter Funktionssysteme mit sich bringt. Individualisierung erweist sich somit als höchst ambivalenter Vorgang.[13] Der permanente Zwang zur Entscheidung wird vom Einzelnen als Arbeit an der eigenen Biographie wahrgenommen, was in der Konsequenz zu einer fundamentalen Erfahrung von Kontingenz und Überforderung führen kann. In der Praxis können deshalb neben den Ergebnissen gezielter Wahl aufgrund von biographischer Überforderung in hohem Maße auch massenkulturell erzeugte Verhaltensmuster die konkrete Biographie und Kultur der Individuen bestimmen.

Der Modernisierungsprozess entfaltet damit eine doppelte Dynamik von Freisetzung und erneuter Standardisierung. Für die religiöse Praxis des Individuums bedeutet dies, dass sehr wohl zum einen mit Prozessen bewusster Entscheidung zu rechnen ist, dass aber zum anderen auch hier ein Standardisierungsprozess eingesetzt hat, der aus kirchlicher Sicht zu einer diffusen, unbestimmten religiösen Semantik führt.[14] Mit Michael Krüggeler ziehe ich daraus die Schlussfolgerung, dass auch im Kontext der modernisierten Gesellschaft Reaktionsprozesse der institutionell verfassten Religionssysteme möglich sind, indem neue Formen religiösen Verhaltens identifiziert werden, um so einen genuinen Beitrag zu den Konstruktionsbedingungen von Identität und individuellen Selbstbe-

---

10 Mette, Norbert, Praktisch-theologische Erkundungen, Münster 1998, 117.

11 Tebartz-van Elst, Franz-Peter, Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen, Würzburg 1999.

12 Scheuchenpflug, Peter, Katechese im Kontext von Modernisierung und Evangelisierung. Pastoralsoziologische und pastoraltheologische Analysen ihres Umbruchs in Deutschland vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis zu Gegenwart, Würzburg 2003, 213.

13 Scheuchenpflug, Katechese, 214.

14 Vgl. hierzu: Krüggeler, Michael, Individualisierung und Freiheit. Eine praktisch-theologische Studie zur Religion in der Schweiz, Freiburg (Schweiz) 1999, 129.

schreibungen leisten zu können.[15] Allerdings ist bei solchen Begegnungen mit einer höchst heterogenen Disposition und Motivation der Individuen zu rechnen. Diese Einsicht gilt auch für den Begegnungs-Raum Kirche.

Die permanente Inszenierung der eigenen Biographie artikuliert sich nun in der Dimension ästhetischer Selbststilisierung, vor allem aber in der Suche nach der unverwechselbaren Aura für sich und die eigene Lebenswelt. Rudolf Englert versteht „Aura" dahingehend, dass sich der Einzelne selbst den für die Darstellung seines Ichs und den für sein Image angemessenen Rahmen schafft, wovon auch die Religiosität betroffen ist.[16] Denn in die Inszenierung der biographischen Selbstthematisierung kann religiöse Semantik als Folge ästhetischer Selbststilisierung eingebaut werden: Traditionell als religiös geltende Formen wie Gebet, Meditation, aber auch Bekenntnis und Bekehrung werden in das Biographiedesign integriert, so dass Selbsterfahrung zum untergründig bestimmenden Modus religiöser Kommunikation wird.[17] Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, weshalb die sinnliche Erfahrung von religiösen Räumen im Kontext von Individualisierung eine neue Bedeutung erhält. Greift man die von Heiner Barz vorgenommene Differenzierung zwischen auratischen Orten und den mit ihnen korrespondierenden Erlebnisqualitäten auf,[18] dann wird deutlich, dass Kirchenräume über ein Bündel unterschiedlicher Erlebnisqualitäten verfügen.[19] Ergänzend dazu muss angemerkt werden, dass im Zusammenhang mit der Selbstinszenierung Kirchen als Feierräume ausgewählt werden; vor allem bei Trauungen ist dies der Fall, da dort die Suche eines geeigneten Kirchenraumes nicht selten vorrangig nach ästhetischen Kriterien erfolgt.

Wo allerdings das Selbst zum nahezu ausschließlichen Ausgangs- und Zielpunkt religiöser Orientierung wird, wird häufig der Einwand laut, ob christlicher Glaube nicht in erster Linie als kritisches Korrektiv zu den (von Barz beschriebenen) Religionsstilen gesehen werden muss. Die Motive für die Betonung eines solchen Kontrastmodells liegen in der Sorge begründet, dass der Anspruch des christlichen Glaubens nivelliert werden könnte. Zwar gilt es diese Sorge ernst zu nehmen, aber grundsätzlich ist – wie Franz-Peter Tebartz-van Elst festhält – bei aller Unterscheidung und Abgrenzung neuerer Religionsstile von der Botschaft des Evangeliums und seiner geschichtlichen Verortung in Zeit und Raum gegenwärtig zu fragen, welche möglichen Öffnungen für christlich-kirchliche Lebenszu-

---

15 Scheuchenpflug, Katechese, 216; vgl. Krüggeler, Individualisierung, 93.

16 Vgl. Englert, Rudolf, Sakramente und Postmoderne – ein chancenreiches Verhältnis, in: KatBl 121 (1996), 155-163, hier: 158; vgl. hierzu auch: Tebartz-van Elst, Gemeinde, 259f.

17 Krüggeler, Individualisierung, 124.

18 Barz, Heiner, Meine Religion mache ich mir selbst!, in: Psychologie heute 22 (1995), 20-27. Vgl. Tebartz-van Elst, Gemeinde, 260.

19 Kirchen bieten (neben anderen Orten) folgende Erlebnisqualitäten: Ruhe, Stille, Sammlung und Abschalten dienen der Selbstfindung; Erfurcht und Erhabenheit können der Funktion der Selbstrelativierung zugeordnet werden und die Erlebnisqualitäten „sich selbst annehmen können" sowie Entpflichtung/Rückzug stehen in Verbindung mit der Funktion der Selbstkongruenz. Barz, Religion, 25.

sammenhänge in den zu beobachtenden Auratisierungen enthalten sind. Auch dort, wo Lebensstile und ihre genuin ästhetischen Präferenzen im Bereich der Religion vom Individuum dazu funktionalisiert werden, sich zum Zweck der eigenen Definition und vermeintlichen Identitätsvergewisserung bzw. –sicherung mit einer persönlichen Aura zu umgeben, sind latente Dispositionen für christlich-kirchliche Glaubenskommunikation enthalten.[20] Denn die Ästhetisierungstendenz der modernisierten Gesellschaft schließt eine gewachsene Sensibilität für Formen, Gesten und Symbole ein.[21] Das Grundbedürfnis des Menschen nach Selbst- und Fremdannahme, nach Individualität im Sinne von Originalität und nach Sozialität gilt es deshalb im christlich-kirchlichen Kommunikationsraum wahrzunehmen und aufzugreifen. Der Kirchenbesucher begibt sich ja in einen Raum, der von sich aus den diffusen religiös konturierten Erlebnisqualitäten konkrete christlich bestimmte Raumbotschaften entgegensetzt und das in einer deutlichen und offenen Proklamation. Diese Begegnung erfolgt in einer Weise, die dem Individuum seine freiheitliche Selbstbestimmung erhält, als Angebot oder „Vorschlagen" von Antworten.[22]

Der Trend zur Ästhetisierung steht ferner in einem engen Zusammenhang mit der Sehnsucht der Menschen nach Authentizität. Als typische Produkte der so genannten Postmoderne gelten zwar gemeinhin inszenierte und damit künstliche Erlebniswelten, in denen religiöse Versatzstücke frei zitiert und kombiniert werden;[23] aber die Selbstüberwindung der Postmoderne artikuliert sich dann eben auch darin, dass der Konsum von simulierten Erlebniswelten die Sehnsucht nach authentischen Erfahrungen nicht befriedigt, sondern im Gegenteil verstärkt. Diese Authentizität bieten historische Kirchenräume in ihrer gewachsenen Umgebung. Sichtbar wird diese Sehnsucht nach Authentizität unter anderem auch im touristischen Verhalten, da dort die sinnlich-körperliche Wahrnehmung und der Besuch von Kirchen eine fast rituelle Qualität erhalten.[24]

### 2.1.2 Mobilität

Die Organisation von Alltag, Beruf und Freizeit ist im Kontext der modernisierten Gesellschaft nicht zu denken, ohne dass Menschen mobil sind. Für den vorliegenden Zusammenhang ist dabei wichtig, dass Glaubensorientierung und Kirchenzugehörigkeit in traditionellen Verhältnissen über

---

20 Tebartz-van Elst, Gemeinde, 262.

21 Englert, Sakramente, 160.

22 Vgl. hierzu: Scheuchenpflug, Peter, „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft". Impulse des Dialogprozesses in Frankreich für die Evangelisierung in Deutschland, in: LebZeug 56 (2001), 220-229.

23 Zum Beispiel simuliert die „Tanzkathedrale DOM" im Bochumer Nacht-Erlebnispark „Prater" im Innern eine Kirche mit „täuschend echtem Mauerwerk", beleuchteten Kirchenfenstern etc., die aus einer englischen Kirche stammen. Vgl. hierzu: Tenkhoff, Markus, „Glockenklang im Laserlicht". Die Tanzkathedrale DOM, in: Isenberg, Wolfgang / Sellmann, Matthias (Hrsg.), Konsum als Religion? Über die Wiederverzauberung der Welt, Mönchengladbach 2000, 69-72.

24 Vgl. hierzu: Poensgen, Herbert, Die Schwelle überschreiten – den Übergang gestalten, in: Thomas-Morus-Akademie, Bauten, 131-142.

die Zugehörigkeit zu *einem* Territorium mit *einer umfassenden* Raumorientierung erfolgten. Dagegen entspricht der Mobilität des heutigen Menschen ein *verschieden gerichtetes und verschieden verbindliches Nebeneinander* von Raumorientierungen, wie die kulturanthropologische Kategorisierung der menschlichen Orientierung im Raum von Ina-Maria Greverus zeigt.[25] Für die Frage nach der Bedeutung von Kirchenräumen sind vor allem die soziokulturelle und symbolische Raumorientierung von Interesse, weil im Kontext der mobilen Gesellschaft eine partielle Identifikation mit einem Ort vor allem über seine soziokulturellen und symbolischen Funktionen erfolgt. Konkret bedeutet diese Beobachtung, dass „gute Objektbeziehungen demnach auch identitätsstärkende Wirkungen haben."[26] Die gegenwärtige Potenzierung von Mobilität führt nun gleichzeitig dazu, dass die Suche nach Räumen oder Netzen, die auffangend und stabilisierend wirken, zunimmt. Deshalb ergibt sich im Kontext der mobilen Gesellschaft ein scheinbar paradoxer Befund: Je mobiler die Gesellschaft, desto bedeutender werden Orte, die Stabilität vermitteln.[27] Für das kirchliche Handeln zieht Tebartz van Elst hieraus die Schlussfolgerung: Komplexe Mobilitäten verlangen pastorale Flexibilitäten.[28]

Kirchliches Handeln muss demnach die komplexe Vielfalt von unterschiedlich mobilitätsbedingten Lebenssituationen in ihrer Ambivalenz wahrnehmen. Zwar bedarf es im Kontext der mobilen Gesellschaft nach wie vor unbedingt der territorialen Verortung; für das Individuum ergeben sich folglich insofern Konsequenzen aus der die alltäglichen Lebensvollzüge durchdringenden komplexen Mobilität, als die Territorialpfarrei die vielen neu entstehenden Schnittmengen von Lebens- Beziehungs- und Stilwelten nicht mehr auffangen kann.[29] Der durch Mobilität unaufhaltsam bedingten Lösung des Individuums aus Zeit-Raum-Sozialkongruenzen hat damit pastoral eine Öffnung des Raumes zu folgen.[30] Kirchengebäude an realen (Autobahnkirchen, Flughafenkapellen, Citykirchen) – wie symbolischen (Pilger- und Wallfahrtskirchen als tradierte Symbolorte für Mobilität!) – Knotenpunkten der modernisierten Gesellschaft erhalten hier für die soziokulturelle und symbolische Raumorientierung des Individuums eine zentrale Funktion. Zudem muss über die Communiobildung durch die Ortsgemeinden hinaus nach neuen Orten gesucht werden, die

---

25 Vgl. Greverus, Ina-Maria, Menschen und Räume. Vom interpretatorischen Umgang mit einem kulturökologischen Raumorientierungsmodell, in: Greverus, Ina-Maria / Moser, Johannes / u.a. (Hrsg.), Kulturkontexte, Frankfurt 1994, 87-111. Greverus unterscheidet zwischen einer auf die materielle Existenzsicherung ausgerichteten instrumentalen Raumorientierung, einer (in)formellen Mitbestimmung, die sich auf eine kontrollierende Partizipation am Territorium bezieht, einer soziokulturellen und schließlich einer symbolischen Raumorientierung. Greverus, Menschen, 89. Vgl. hierzu auch: Tebartz-van Elst, Gemeinde, 146f.

26 Tebartz-van Elst, Gemeinde, 147.

27 Vgl. Tebartz-van Elst, Gemeinde, 98f.

28 Tebartz-van Elst, Gemeinde ,263.

29 Vgl. hierzu auch in Diskussion zwischen Jürgen Werbick und Michael N. Ebertz, in: LS H.1/2004.

30 Vgl. Tebartz-van Elst, Gemeinde, 342.

„communioproduktiv" wirken können. Vor allem Klöstern und geistlichen Gemeinschaften kommen hier eine veränderte Rolle zu.

Die bisherigen Überlegungen konnten zeigen, wie im Kontext der mobilen Gesellschaft eine Pluralität von Begegnungsräumen entsteht, die Kirche in Deutschland in ihrer komplexen Struktur zum Teil wahrnimmt. Dabei gilt es Folgendes zu berücksichtigen: Menschen, die außerhalb des Gottesdienstes Kirchenräume frequentieren, verfügen nicht nur über höchst unterschiedliche Wissens- Erfahrungs- und Verhaltensbestände im Hinblick auf die individuelle christliche Glaubensgestalt, seine communiale Verwirklichung und soziokulturelle Manifestation, sondern sie suchen diese Räume auch mit heterogenen und meist diffusen Motivationslagen auf.

## 2.2 Pastoraltheologische Perspektiven

Die modernisierte Gesellschaft mit ihren basalen Signaturen Individualität und Mobilität hat die Rahmenbedingungen für pastorales Handeln fundamental verändert; da der Einzelne im Kontext von Individualisierung und Mobilität selbst an der Konstruktion eines Sinngebäudes arbeiten muss, das auf seine existentiellen Lebenskontexte zugeschnitten ist, ist er angewiesen auf ein plural gestaltetes Angebot an christlichem Lebens- und Glaubenswissen, das individuell adaptiert werden kann, vorausgesetzt, der Einzelne ist zu dieser Rezeptionsleistung befähigt worden.[31] Die Herausbildung einer pragmatisch-diffusen Religion als Aggregatzustand religiöser Individualisierung sollte deshalb pastorales Handeln dazu inspirieren, verstärkt massenkulturelle Phänomene wahrzunehmen, um in diese Standardisierungsprozesse Konturen christlichen Handelns und Denkens eintragen zu können.

Pastorales Handeln erweist sich damit als katechetisches Handeln, das in einer kenotischen Bewegung, die in die Lebenskontexte der Menschen, ihre Kultur und Lebenswelt hinein führt, Authentizität dadurch gewinnt, dass es in dialogisch-kommunikativer Weise die je konkrete Lebenssituation durch die Begegnung mit der Frohen Botschaft erhellt, zu einem tieferen Verstehen des eigenen Lebens anregt und darüber hinaus sowohl zu einem Handeln in christlichem Geist („Zeugnis des Lebens") ermutigt als auch die Auskunftsfähigkeit des Glaubens („Zeugnis des Wortes") fördert.[32] Pastorales und näherhin katechetisches Handeln versteht sich hierbei als *diakonisches* Tun. Diese diakonische Grundorientierung äußerst sich zum einen in einem Primat der personalen Präsenz (vor anderen Medien der Glaubensvermittlung) und zum anderen in einer freiheitlich-dialogischen Kommunikationskultur. Für die gegenwärtige Kultur spielen deshalb offene Begegnungsräume eine wesentliche Rolle. Dort kann im Respekt vor der Freiheit des Einzelnen die Erfahrung des gemeinsamen Weges angebahnt werden. Die bisherigen Überlegungen

---

31 Vgl. Scheuchenpflug, Katechese, 401.

32 Scheuchenpflug, Katechese, 388f.

konnten zeigen, dass gerade Kirchenräume als Räume für eine solche freiheitliche Kultur von Menschen wahrgenommen werden. Sie können dann zu offenen Begegnungsräumen werden, in denen eine diakonische Katechese als Respons auf ein massenkulturelles Phänomen erfolgt.

Von der christlichen Gemeinde verlangt dies eine grundsätzliche Haltung der Gastfreundschaft in den Dimensionen von acceuil, partage, rencontre, die in Frankreich sowohl die theologische Reflexion animiert als auch die kirchliche Praxis nachhaltig stimuliert hat; ein Prozess, dem die Entwicklung in Deutschland noch hinterher hinkt.[33] Eine Grundhaltung der Gastfreundschaft als evangeliumsgemäßen Dienst an den Menschen zu entwickeln, zählt deshalb zu den wesentlichen Herausforderungen für kirchliche Gemeinden und Gemeinschaften im Kontext der mobilen Gesellschaft und damit auch zu den Reflexionsfeldern der universitären Pastoraltheologie.

## 3 Konturen einer erneuerten Praxis

Dass Kirchenräume über das Gemeindeleben hinaus zu Begegnungsräumen werden können – diese Erfahrung machen seit mehreren Jahrzehnten bereits evangelische wie katholische Gemeinden in den neuen Bundesländern, war doch zu DDR-Zeiten der historisch-kulturelle Besuch von Kirchen für all diejenigen, die sich nicht als Christen bekannten (Konfessionslose) eine der wenigen öffentlichen Begegnungsmöglichkeiten mit dem Christentum. Dadurch konnten gerade in Ostdeutschland Kirchenbauten eine hohe öffentliche Symbolfunktion übernehmen; man denke nur an die Nikolaikirche in Leipzig und ihre Funktion im Rahmen der Wende. Der Blick in die neuen Bundesländer zeigt deutlich: Kirchenbauten müssen auch der Situation Rechnung tragen, dass immer mehr Menschen sie besuchen, für die sich diese Räume mit ihren Funktionen und mit ihrer Glaubenswelt nicht mehr von selbst erschließen können.[34]

### 3.1 Die unterschiedlichen Funktionen von Kirchenräumen wahrnehmen

Dem Bündel an Motiven, die Menschen bewegen, Kirchenräume aufzusuchen, entspricht auch eine vielschichtige Funktion von Kirchenbauten. Die häufig gemischten Motivlagen lassen sich in einzelne Dimensionen gliedern, die sich in der Praxis freilich überlagern können:

#### a) Kirchen als Räume der Stille und Sammlung

Kirchenbauten in den belebten Zonen der Innenstädte erfahren eine steigende Frequentierung durch Menschen, die dort einen Schutzraum

---

33 Vgl. Scheuchenpflug, Glauben, 227-229.

34 Dazu zählen neben den Konfessionslosen aus der ehemaligen DDR unter anderem Menschen mit tradierter Konfessionslosigkeit aus den alten Bundesländern, Aussiedler aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion, die über keine oder nur wenig Kirchenerfahrung verfügen, Menschen anderer Religionen, die sich für Kirchenbauten interessieren.

suchen.[35] In diesem Zusammengang muss auch daran erinnert werden, dass nicht zuletzt in jüngerer Zeit Neubauten von Kirchen an Orten entstanden sind, an denen angesichts ihres Umfeldes das Bedürfnis nach Stille und Sammlung besonders intensiv ist: Zu erwähnen sind zum einen Räume an Knotenpunkten der Mobilität wie Flughafenkapellen, Autobahn- und Citykirchen, zum anderen Kapellen in Kurorten, an Schulzentren oder Universitäten.[36]

**b) Kirchen als öffentliche Orte**

Horst Schwebel beobachtet, dass bei einer Veräußerung von Kirchenbauten häufig Proteste gerade von den Menschen artikuliert werden, die sich ansonsten dem Gemeindeleben gegenüber distanziert verhalten.[37] Hierbei klingt an, dass vor allem historische Bauwerke über ihre liturgische Funktion als Versammlungsraum für die feiernde Gemeinde hinaus eine tradierte Funktion als öffentliche Orte haben. Im Bewusstsein der Menschen ist mittlerweile auch die Vorstellung wieder fest verankert, dass Kirchen Asylorte und damit Schutzräume der Freiheit sind. Hermann Geyer erinnert ferner daran, dass bei umfassenden Gefährdungen, wie zum Beispiel nach dem Anschlag auf das World Trade Center, Menschen nachts spontan Kirchenräume aufsuchten.[38] Sie werden damit zu expressiven Orten von Trauer, Klage, Sehnsucht nach und Einsatz für Frieden. Diesen öffentlichen Charakter gilt es zu erhalten und zu kultivieren: im Sinne von Citypastoral und von einer Seelsorge, die zur Stelle ist, wenn kollektive Emotionen einen öffentlichen religiösen Raum suchen.

**c) Kirchen als Räume von Kunst, Geschichte und Musik**

Kirchen zählen vielerorts zu den ältesten Gebäuden, gelten damit als „authentische Räume", als öffentliche Gedächtnisorte. Wegen ihrer Kunstwerke sind sie Zielpunkte des Individual- wie Gruppentourismus'; ihre Besichtigung wird geradezu zu einem Ritual der Massenkultur, wenn etwa drei Sterne im „Baedeker" oder die eindringlichen Worte der freundlichen „Neckermann"-Hostess es nahe legen, unbedingt die Basilika Vier-

---

35 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte. 28. April 2003, Bonn 2003. Das Dokument orientiert sich an den Bedürfnissen der Menschen, die einen Kirchenraum aufsuchen und stellt diesen die entsprechenden Raumqualitäten gegenüber. Diesen einladenden Grundtenor vermisst man allerdings in einem weiteren Dokument, das die Liturgiekommission am 14. Februar 2003 herausgegeben hat. Ehrfürchtiges Schweigen zählt dort zu den „kultischen Verhaltensformen" und muss dementsprechend dem Kirchenbesucher abverlangt werden. Die Ursachen für die „Krise der Stille" werden unter anderem in der mangelnden Eucharistiefrömmigkeit heutiger Katholiken vermutet. Zu Recht wird deshalb dem Dokument vorgeworfen, es sei von kulturpessimistischen Ressentiments getragen. Vgl. (S.O.), Si tacuisses. Das Dokument der Liturgiekommission über „Räume der Stille" enttäuscht, in: HerKorr 57 (2003), 221f.

36 Zu den Autobahnkirchen vgl. Die Akademie Bruderhilfe – Familienfürsorge (Hrsg.), Rastplätze für die Seele. Deutschlands Autobahnkirchen laden Sie herzlich ein, Kassel (o.J.).

37 Schwebel, Horst, Die Kirche und ihr Raum. Aspekte der Wahrnehmung, in: Glockzin-Bever / Schwebel, Kirchen, 9–30, hier: 9. Vgl. hierzu auch: Die deutschen Bischöfe, Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen, 24. September 2003, Bonn 2003.

38 Geyer, Hermann, „Sprechende Räume"? Fragmente einer ‚Theologie' des Kirchenraumes, in: Glockzin-Bever / Schwebel, Kirchen, 31–98, hier: 47.

zehnheiligen „zu machen". Für musikalische Darbietungen fungieren Kirchen als authentischer Raum, nicht selten aber auch nur als Kulisse. Im Hinblick auf die Begegnung mit der Botschaft des Glaubens können sich nun insofern Problemstellungen ergeben, als vielen Menschen die zentrale Funktion von Kirchen fremd ist beziehungsweise fremd geworden ist. Es bedarf eben eines bestimmten kulturellen Wissens und eines bestimmten Erfahrungskontextes, um den Bedeutungsgehalt eines Kirchenraums entschlüsseln zu können. Kunstgeschichtliche Erschließungen bleiben dagegen oft bei den zeitbedingten theologischen Aussagen, die mit historischen Raumelementen verbunden sind, stehen und vermitteln so ein Bild des Christentums, das sich mit heutigem Glaubensverständnis nicht mehr deckt. Hinzu kommt die mangelhafte Qualifikation von Touristguides, die nicht selten fragmentarische (kunst-)historische Kenntnisse mit einer „Kuvertüre" aus lokalen Anekdoten überziehen.

Positiv gewendet gilt: Kirchen werden dann zu Begegnungsräumen, wenn es gelingt, dass sich die inhaltliche Überlieferung des Raumes, die sich in der architektonischen Gestaltung oder im künstlerisch gestalteten Interieur ausdrückt, und die Lebensgeschichte des Individuums spannungsvoll begegnen.[39] Deshalb müssen den Betrachtern Hilfen zur Entschlüsselung an die Hand gegeben werden, wobei die Gefahr einer „Selbstmusealisierung" des Kirchenraums vermieden werden muss.[40]

Für die populären gedruckten Kunstführer, aber auch für die audiovisuellen Medien stellt sich deshalb die Herausforderung, über die kunstgeschichtlichen Erläuterungen hinaus theologische Deutungen zu integrieren, die das Kirchenraum- und Liturgieverständnis der Gegenwart zur Sprache bringen, ergänzt durch Informationen zur Praxis der gegenwärtigen Gemeinde. Auch über die Bebilderung muss deutlich werden: Kirchenräume sind keine „Kunstkeller", sondern Räume im Gebrauch.

**d) Kirchen als religiöse Beziehungsräume**

Im Bewusstsein der heutigen Menschen bleibt die Differenz zwischen alltäglichen und den Alltag transzendierenden Räumen weiter präsent. Ralf Meister meint, gegenwärtig sei allerdings eine Tendenz zur Resakralisierung zu erkennen, die auf Erfahrungen von Vordergründigkeit und Geheimnislosigkeit, aber auch von Bedrohung und Orientierungslosigkeit in der Welt antwortet. Der Mythos und das Heilige faszinieren wieder – verbunden mit der Sehnsucht nach dem religiösen oder sogar mystischen Erlebnis.[41] Und hier sind aus theologischer Sicht Bedenken anzumelden,

---

39 Geyer, Räume, 69.

40 Vgl. hierzu u.a.: Stock, Alex, Theologische Museumsgedanken, in: Entgegen. Religion-GedächtnisKörper in Gegenwartskunst, Ostfildern 1997, 27-29; Mertin, Andreas, Am Sonntag ins Museum? Kirche im Spannungsfeld kultureller Anbieter. Vortrag auf dem Landeskirchentag Schmalkalden 2.9.95, www.amertin.de/aufsatz/sisteract.htm (abgefragt: 25.11.03); Wittstock, Paul Jürgen, Kirchenmuseen und Musentempel, in: Glockzin-Bever / Schwebel, Kirchen-Raum-Pädagogik, 147–161.

41 Meister, Ralf, Zwischen Variabilität und Resakralisierung. Tendenzen im evangelischen Kirchenbau, in: Kunst und Kirche H. 2/2001, 168f; hier: 169.

vor allem dann, wenn Räume für esoterische Zugänge instrumentalisiert werden.[42] Ihre besondere Bedeutung erhalten Kirchen nicht aus einer objektiv verdinglichenden Heiligkeit der Orte, sondern dadurch, dass sie Stätten sind, an denen Menschen ihre Gottesbeziehung feiern und sich an sie erinnern. Es handelt sich eben um eine Heiligung der Orte statt um heilige Orte.[43] Die Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von liturgischen Räumen betonen deshalb: „Der gottesdienstliche Raum soll den Menschen die doppelte Begegnung – miteinander und mit Gott – erleichtern."[44] Kirchenbauten sind demgemäß formgewordene Kommunikation.[45]

### 3.2 Die Chancen des (Kirchen-)Tourismus' aufgreifen

Angesichts massenkultureller Phänomene ist pastorales Handeln herausgefordert, nicht nur konkurrierende Optionen im Hinblick auf gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen zu treffen, sondern auch nach konvergierenden Motiven und Perspektiven zu suchen. Dieses Wechselspiel im Sinne einer kulturellen Diakonie sollte die notwendige Auseinandersetzung mit dem modernen Massentourismus prägen.

Die bisherigen Überlegungen konnten zeigen, dass sich in der pastoraltheologischen Reflexion die Wahrnehmung des Massentourismus' in den vergangenen Jahrzehnten gewandelt hat.[46] Für die Praxis gilt, dass Tourismusexperten auch heute noch das geringe Interesse der katholischen Kirche in Deutschland beklagen, sich im Umfeld von Freizeit und Tourismus nachhaltig zu engagieren. Das Desinteresse der Gemeinden drückt sich oft dadurch aus, dass Touristen als Störenfriede empfunden werden. Dabei werden die Chancen, die der Kirchentourismus bietet, völlig übersehen. Im Langzeitvergleich von 1970 bis 1995 lässt sich etwa feststellen, dass die Attraktivität der Gottesdienste neben den anderen kirchlichen Angeboten an Orten für den Erholungsurlaub nicht wesentlich abgenommen hat.[47]

Klöster verfügen aus touristischer Sicht als Destination sogar über ein Alleinstellungsmerkmal, da sie aufgrund ihres personalen Angebots eine kirchliche Erlebniswelt mit hohem Authentizitätsgrad präsentieren, in die

---

42 Ein anschauliches Beispiel hierfür bietet: Dimde, Manfred, Die Heilkraft der Kirchen. Die geheimnisvollen Kräfte sakraler Stätten, München 1998.

43 Geyer, Räume, 59.

44 Die deutschen Bischöfe – Liturgiekommission, Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen, 25. Oktober 1988, Bonn [4]1994, 9.

45 Görnandt, Ruth, Begegnung mit dem Kirchenraum. Didaktische Überlegungen zur Gestaltung, in: Julius, Christiane-B. / Kameke, Tessen v. / Klie, Thomas / Schürmann-Menzel, Anita, Der Religion Raum geben. Eine kirchenpädagogische Arbeitshilfe, Loccum 1999, 20.

46 1977 etwa erregte sich Rolf Zerfaß: „Es sind also wirklich Kreti und Pleti, die da durch unsere Kirchen pilgern, und wenn man nach ihrer Bewußtseinslage fragt, wird man auf dasselbe bunte Bild treffen, das sie in ihrer äußeren Kostümierung bieten." Vgl. hierzu: Zerfaß, Rolf, Die Kirchenführung in der Urlauberseelsorge, in: Diak 8 (1977), 167-178; hier: 169.

47 Vgl. Isenberg, Tourismus, 6f.

man nicht nur hineinblicken, sondern an der man auch in unterschiedlicher Intensität partizipieren kann. Bei den Klöstern kann man auch ablesen, wie konvergierende Optionen mit dem Phänomen des Tourismus' professionell und profiliert genutzt werden können, nämlich in der Initiative *„Klösterreich"*.[48]

### 3.2.1 Impulse für die Gestaltung des Kirchenraums

Um dem Bündel an Erwartungen und Herausforderungen durch den modernen Tourismus in seinen unterschiedlichen Spielarten begegnen zu können, erweist es sich als hilfreich, drei Räume oder Zonen zu unterscheiden, die jeweils abhängig von der Struktur des Kirchenraumes und der Frequentierung durch Besucher eine dezidierte Ausformung finden sollten.

**a) Schwellenräume**

Erkenntnisleitend ist hierbei die Einsicht, dass es wesentlich von der Gestaltung des Zugangs abhängt, ob und wie Menschen einen Kirchenraum betreten. Genügt in vielen Kirchen schon ein sorgfältig gestalteter, einladend wirkender Eingangsbereich, so ist es unabdingbar, bei touristisch hochfrequentierten Kirchen eigene Schwellenräume zu schaffen, außerhalb und abgetrennt vom Gebets- und Liturgieraum. Diese Räume dienen zunächst dazu, touristische Bedürfnisse zu befriedigen, also Informationsmaterial und touristische „Trophäen" bereitzuhalten. Dieser Übergangsraum sollte aber zugleich auch über die Christen informieren, die in der Kirchengemeinde beheimatet sind, Liturgie feiern und das Leben in ihrem Umfeld mitprägen.[49]

Schwellenräume können darüber hinaus eine zweite Funktion ausüben, wie das Kölner DOMFORUM[50] oder der C-Punkt Freiburg[51] zeigen: Denn sie können als niedrigschwellige Kontakt-Räume zur Gemeinschaft der Christen dienen. Über den Informationsschalter kann Kommunikation eröffnet, Begegnung gestaltet und möglicherweise das Eingangstor zur Partizipation an der Lebens- und Glaubenswelt der Christen aufgestoßen werden. Vorausgesetzt ist hierbei eine permanente personale Präsenz, unaufdringlich, aber kommunikativ und kompetent.

**b) Gebetsraum**

Zonen der Stille sollten den Besuchern – neben dem stillen Verweilen – die Möglichkeit bieten, ihren Anliegen symbolisch Ausdruck verleihen zu können: Das Anzünden von *Kerzen* ist mittlerweile ein interkulturell und

---

48 Vgl. Paschinger, Herann, Kirchen und Klöster – Orte der Einkehr und Besinnung, in: Deutsches Seminar für Tourismus Berlin, Kirche, 71-77.

49 Vor allem Fremde nehmen Schaukasten und Schriftenstand als Visitenkarte der Gemeinde wahr; gerade diese Raumelemente bieten in der Praxis aber nicht selten ein unbefriedigendes Bild. Zur Funktion und Gestaltung des Schwellenraums vgl. Poensgen, Schwelle, 141.

50 Vgl. www.domforum.de.

51 Vgl. www.c-punkt-freiburg.de; Wehrle, Pau / Licht, Tobias (Hrsg.), City-Pastoral in der Erzdiözese Freiburg. Grundlinien und Ansätze, Freiburg 2002 (Freiburger Texte 47).

interreligiös praktiziertes symbolisches Handeln geworden, wobei begleitende Texte hilfreich sind, die ermutigen, die eigenen Anliegen ins Gebet zu bringen.[52] Eine zweite, niedrigschwellige Form ist das *Fürbitt- oder Anliegenbuch,* in dem auch jene Menschen ihren Glauben artikulieren können, die keine christliche Sozialisation aufweisen. Wichtig ist nun allerdings, dass eine Verbindung zur Gebets- und Liturgiegemeinschaft hergestellt wird, etwa indem die Texte des Anliegenbuches im Gottesdienst der Gemeinde aufgegriffen werden.

**c) Liturgieraum**

Historische Kirchenräume stehen nicht selten in einem Spannungsverhältnis zu den Anforderungen, die sich aus dem gegenwärtigen Verständnis von Liturgie ergeben. Bei der Raumgestaltung ist darauf zu achten, dass der Liturgieraum stets auf die zentrale Bedeutung der Eucharistiefeier für den Glauben der Christen verweisen sollte, selbst wenn aktuell kein Gottesdienst gefeiert wird.[53]

### 3.2.2 Impulse für die Erschließung des Kirchenraums

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass die Erschließung des Kirchenraums in Führungen eine Dynamisierung erfahren kann und muss. Vor allem in touristisch hochfrequentierten Kirchen gilt es, die traditionelle Form der Gruppenführung (im Stil eines Vortrags) zu ergänzen: Die Erfahrungen der Kirchenpädagogik mit ihrer Erweiterung des Methodeninstrumentariums und der Zielgruppenorientierung müssen auch im Bereich der katholischen Kirche fruchtbar gemacht werden. Aus diesem Grund bietet sich eine umfassende Qualifizierung von (ehrenamtlichen) Kirchenführern an; ebenso sollte an das Potential des Kirchenraumes als Lernort für den Religionsunterricht angeknüpft werden. Die Palette an Schulungsmaßnahmen, die derzeit von den Kirchen in Deutschland angeboten werden, reicht von Wochenendkursen der Erwachsenenbildung bis hin zu einer 120 Stunden umfassenden Fortbildung mit Prüfungsführung und Abschlussarbeit vom evangelischen Erwachsenenbildungswerk Westfalen-Lippe.[54]

Einen eigenen Hinweis verdient in diesem Zusammenhang das Modell, das vom ARC[55] praktiziert wird, da diese Initiative viele prospektive Potentiale bietet: Dabei handelt es sich um internationale Gruppen von Studenten, die in bestimmten Kathedralen Touristen eine begleitete, individuell gestaltete Kirchenführung in ihrer Landessprache anbieten und von den gastgebenden Gemeinden beherbergt werden. Während der ge-

---

52 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Kirche, 15.

53 Vgl. hierzu u.a.: Richter, Klemens, Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg 1999; Gerhards, Albert / Sternberg, Thomas / Zahner, Walter (Hg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach einer angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, Regensburg 2003.

54 Vgl. hierzu die bereits erwähnte Publikation von Neumann / Röesner, Kirchenpädagogik.

55 Vgl. Klouth, Susanne, ARC – Steine zum Sprechen bringen, in: Thomas-Morus-Akademie, Bauten, 75-81.

meinsamen mehrwöchigen Präsenz an den Kathedralen erfahren sich die Studenten zudem als Gruppe von Christen, die von ihrem Glauben Zeugnis ablegt.

### 3.3 Ausblick: Anregungen für die Pastoraltheologie

Die Ausführungen zum Thema Kirchenbau haben gezeigt, dass sich aus dieser Fragestellung verschiedene Herausforderungen für pastoraltheologisches Handeln ergeben:

1. Pastoraltheologie sieht sich gefordert, angesichts der modernisierten Gesellschaft weitere Begegnungs-Räume aufzuspüren, die damit verbundenen Herausforderungen für kirchliches Handeln zu benennen und sowohl auf die bestehenden Blockierungen als auch auf die verborgenen Chancen hinzuweisen.

2. Nochmals soll daran erinnert werden, dass die Dimensionen einer Praktischen Theologie der Gastfreundschaft und einer Spiritualität der (einmaligen) Begegnung von Seiten der Pastoraltheologie weiterentwickelt werden sollten.[56]

3. Näherhin sollte das Phänomen des Massentourismus' in allen seinen Facetten, also auch des kirchlichen/religiösen Tourismus, zum Gegenstand pastoraltheologischer Aufmerksamkeit werden. Interdisziplinäre wie über die Universität hinausreichende Kooperationen liegen auf der Hand.

4. Weitere Potentiale für Kooperationen, die über die Fakultät hinausreichen, bietet das Themenfeld „Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung".[57] Pastoraltheologie sollte mit ihren Möglichkeiten dafür eintreten, dass diese Fragen ihren berechtigten Platz in der theologischen Ausbildung finden können. Denn insgesamt gesehen ist es eine vielversprechende Herausforderung, Studierende für die Zusammenhänge von Theologie und Kunst im Allgemeinen, wie für die Bedeutung und Erschließung von Kirchenräumen im Besonderen zu sensibilisieren und zu qualifizieren.

---

[56] Vgl. Scheuchenpflug, Peter, Pastoral contacts in the Airport World, in: People on the move 31 (2000), 31-40.

[57] Vgl. hierzu: Die deutschen Bischöfe, Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung. 5. Oktober 1993, Bonn 1993.

# Mitteilungen

# In memoriam Ferdinand Fromm

„Du hast doch 17 Jahre lang in der Seelsorge gearbeitet. Dann kannst Du das wohl auch anderen beibringen!" Mit diesen Worten beschied Bischof Wilhelm Kempf 1955 die Fragen und Einwände Ferdinand Fromms, als er von heute auf morgen zum Regens des Limburger Priesterseminars bestellt werden sollte. Der Vorgänger war plötzlich und unerwartet gestorben, und vorbereitet auf die Aufgabe war niemand im Bistum.

1988 hat Ferdinand Fromm diese Sätze an den Beginn seines Abrisses der Geschichte der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen gestellt.[1] Denn sie markierten nicht nur den Beginn von Fromms zwölfjähriger Tätigkeit als Regens in Limburg. Sie waren der Auftakt für ein jahrzehntelanges Bemühen um die Aus- und Fortbildung von Männern und Frauen in pastoralen Berufen und um die praktisch-theologische Fundierung, Reflexion und Weiterentwicklung dieser Bildung.

Geboren wurde Ferdinand Fromm am 4. Dezember 1912 in Fulda. Die Familie wohnte einige Zeit in Posen, ließ sich dann aber in Limburg nieder, wo Fromm bis zum Abitur das Tilemann-Gymnasium besuchte. Die Entscheidung zum Priesterberuf fiel früh, maßgeblich inspiriert und gefördert durch den persönlichen Kontakt mit profilierten Priesterpersönlichkeiten in der kirchlichen Jugendarbeit. An der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. nahm Fromm sein Theologiestudium auf, wechselte aber schon bald an das Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom. Dort empfing er auch am 25. Oktober 1936 die Priesterweihe. 1938 schloss er das Studium mit dem Doktorat ab. Sowohl in seinem Primizspruch – „Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit" (Hebr 13,8) – als auch im Thema seiner Dissertation – über das Bild des erhöhten Christus in den Paulusbriefen nach den Kommentaren des Johannes Chrysostomus[2] – spiegelt sich die Christozentrik jener Jahre.

Nach Deutschland und ins Bistum Limburg zurückgekehrt, folgten Kaplansjahre im Westerwald (1938–1942 in Wirges und Höhn-Schönberg). Danach war er im städtischen Umfeld tätig: zunächst als Kaplan in der Pfarrei Dreifaltigkeit und als Stadtjugendseelsorger in Wiesbaden (1942–

---

1 Vgl. Ferdinand Fromm, Aus der Geschichte der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, in: Pastoraltheologische Informationen 8 (1988) 227–254, hier 227.

2 Von der Dissertation an der Gregoriana ist nur ein Teildruck erschienen: Ferdinand Fromm, Das Bild des verklärten Christus beim heiligen Paulus nach den Kommentaren des hl. Johannes Chrysostomus, Rom 1938.

1947) und schließlich als Kaplan in der Pfarrei St. Bernhard bzw. später als Rektor im St. Marienkrankenhaus in Frankfurt a. M. (1947–1954).[3]

Dies waren jene 17 Jahre der Seelsorge, die Fromm befähigen sollten, im September 1955 bereits zwei Tage, nachdem er zum Regens bestellt worden war, im Limburger Priesterseminar pastoraltheologische Vorlesungen zu halten und als Dozent für Liturgik und Homiletik zu fungieren. Er sei deshalb erst einmal „hilfesuchend" umhergelaufen, sagte er später.[4] Er konsultierte die Nachbarregenten und wandte sich an die Regentenkonferenz. Doch diese war seinerzeit nicht mehr als ein jährliches Konveniat. Effektive Unterstützung für den frischgebackenen Regens war dort ebenso wenig zu finden wie ein wirkliches pastoraltheologisches Problembewusstsein; und in Fromms gemeinsam mit weiteren Regenten unternommenen Vorstoß, aus dem geselligen Beisammensein und sporadischen Erfahrungsaustausch unter Kollegen eine wirkliche „Fachkonferenz" zu machen,[5] nahm denn auch sein Einsatz für die Aus- und Fortbildung in der Kirche seinen Anfang.

Die Wirksamkeit, die er dabei entfaltete, sucht ihresgleichen. Wesentlichen Anteil hatte er an der Entstehung und Etablierung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen (ab 1960), an der Gründung des Theologisch-Pastoralen Institutes (TPI) in Mainz (1970)[6] und an der Zusammenführung der Verantwortlichen für die Fort- und Weiterbildung in die „Konferenz für berufsbegleitende Fortbildung im Pastoralen Dienst der Bistümer in Deutschland" (ab 1973). „Dabei wusste er" – so Manfred Belok in einer Würdigung aus Anlass des 90. Geburtstages von Ferdinand Fromm – „geschickt seine vielfältigen diözesanen und überregionalen Kontakte, die er bereits in seiner Zeit als Regens des Bischöflichen Priesterseminars geknüpft hatte, für das Anliegen der Fort- und Weiterbildung zu nutzen. Überhaupt war und ist Ferdinand Fromm ein Meister der Vernetzung von Personen, Ideen und Strukturen."[7]

1967 hatte Fromm bereits im Bistum Limburg die Zuständigkeit für die Fortbildung, zunächst nur der Priester, später des gesamten pastoralen Personals übernommen. Ausgestattet nun mit den Titeln sowohl des „Pfarrers" als auch eines „Päpstlichen Hausprälaten", nahm er diese Aufgabe als erster überhaupt in einem deutschen Bistum und dann zwanzig

---

3 In seiner Frankfurter Zeit scheint sich Fromm mit dem Gedanken getragen zu haben, Mitglied des geplanten und 1956 errichteten Frankfurter Oratoriums zu werden. Vgl. Klaus Schatz, Geschichte des Bistums Limburg, Mainz 1983, 314.

4 Ferdinand Fromm, Aus der Geschichte der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, 227.

5 AaO., 228.

6 Vgl. Ferdinand Fromm, Fortbildungskonzeption und Praxis des Theologisch-Pastoralen Institutes der Diözesen Fulda, Freiburg, Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Trier (TPI) in Mainz, in: Pastoraltheologische Informationen 6 (1986) 254–260. Vgl. auch: Bruners, Wilhelm (Hrsg.): Was uns verbindet. Pastoral zwischen gestern und morgen, Festschrift für Ferdinand Fromm, Mainz 1986.

7 Zit. hier und im Folgenden nach: Brief des Vorsitzenden der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. vom 18. Juni 2004.

Jahre lang bis zum Dezember 1987 wahr. Im selben Zeitraum war Fromm auch Sekretär des Diözesanpriesterrates und beteiligte sich an der Gründung der Arbeitsgemeinschaft der Priesterräte in Deutschland. „Eingeprägt hat sich vielen seine stets gewissenhafte und präzise Protokollführung, mit der er die theologischen und pastoralen Diskussionen im Limburger Priesterrat festhielt und die einmal getroffenen Beschlüsse erinnerte und deren Umsetzung beharrlich anmahnte." (M. Belok)

Als Fromm, der 1974 zum Domkapitular ernannt worden war, 1987 sämtliche Ämter niederlegte, wandte er sich jedoch sofort anderen Aufgaben zu. Er regte einen Besuchsdienst für pensionierte Priester im Bistum Limburg an und besuchte und begleitete selbst viele seiner Mitbrüder bis zu ihrem Tod. Weiterhin gründete er einen Gesprächskreis älterer Priester. Die Ereignisse und Umbrüche in Politik, Gesellschaft und Kirche – so die Pressemitteilung des Bistums Limburg zum Tod von Ferdinand Fromm – habe Fromm noch bis zuletzt verfolgt und kommentiert. Bestimmend für seine Sicht wie sein vielfältiges Wirken aber seien das Zweite Vatikanische Konzil und die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland gewesen und deren Betonung der Verantwortung des gesamten Gottesvolkes.[8]

Im Alter von 91 Jahren starb Ferdinand Fromm am 14. Juni 2004 in Limburg. Beigesetzt wurde er am 19. Juni 2004 auf dem Domherrenfriedhof.

---

8 Vgl. http://www.bistumlimburg.de/index.php?page=000-001-001-000&eid=11633 (Zugriff: 21.04.06). Vgl. auch: Ferdinand Fromm, Erlebte Veränderungen im Verständnis des Priesteramtes während der Zeit zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart, in: Pastoraltheologische Informationen 17 (1997) [= „... es geht um den Menschen". Aspekte einer biographischen Praktischen Theologie. Festschrift für Stefan Knobloch], 227-238.

# Rezensionen

Hadwig Ana Maria Müller (Hrsg.)

# Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch

Schwabenverlag, Ostfildern 2004

Dass die gegenwärtige gesellschaftliche Situation in Frankreich die Chance offeriere, „die Neuheit des Glaubens und der christlichen Erfahrung zu ermessen", diese Auffassung hatten 1996 die französischen Bischöfe in einem Brief an die Katholiken Frankreichs vertreten.[1] „Es hat Zeiten gegeben", führten sie aus, „in denen ein verschwommener Theismus wie selbstverständlich den christlichen Glauben zu tragen schien. Das ist heute nicht mehr der Fall. Wir sind umso freier, die Neuheit Gottes zu begreifen, so wie er in Jesus Christus zu uns kommt."[2] Hervorgegangen war der Brief aus einem zwei Jahre zuvor angestoßenen Gespräch, zunächst in der französischen Bischofskonferenz selbst, dann aber auch mit den Gemeinden, mouvements und mit vielen einzelnen Katholikinnen und Katholiken. Dabei wären sie allerdings – so Bischof Claude Dagens – nicht einer Strategie gefolgt und hätten in diesem Sinn auch keine Konsultation organisiert: „Wir hatten und haben nur Vertrauen zu den eigenen Glaubenserfahrungen der Christen."[3]

Wer das von Hadwig Müller herausgegebene Buch „Neues erahnen" gelesen hat, kommt gar nicht umhin, den Brief der französischen Bischöfe über das „Vorschlagen des Glaubens" und die beiden ihm bereits gewidmeten Publikationen, „Sprechende Hoffnung – werdende Kirche"[4] und „Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung"[5], nochmals zur Hand zu nehmen. Jedenfalls muss ich bekennen, dass ich nun erst eigentlich verstehe, warum sich die Herausgeberin in den vergangenen Jahren so bemüht hat, den französischen Impuls im deutschen Sprachraum bekannt zu machen,[6] und weshalb sie in Kooperation mit den fran-

---

1 Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken in Frankreich. Aus dem Französischen von Hadwig Müller, in: dies./Norbert Schwab/Werner Tzscheetzsch (Hrsg.), Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, Ostfildern 2001, 33; französisch : Les évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle III. Lettre aux catholiques de France. Rapport rédigé par Mgr Claude Dagens et adopté par l'Assemblée pléniere des évêques de France, Paris 1999, 37.

2 AaO., 42/52.

3 Vgl. Müller/Schwab/Tzscheetzsch (Hrsg.), Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, aaO., 9.

4 Vgl. Anm. 1.

5 Hg. von Hadwig Müller, Ostfildern 2002.

6 Vgl. z. B. Hadwig Müller, Den Glauben zumuten. Eine französische Initiative mit europäischem Vorbildcharakter, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999) 316–321; dies., Im Über-

zösischen Verantwortlichen und mit jeweils weiteren Mitstreiterinnen in Freiburg i. Br. und in Magdeburg eine Auseinandersetzung und einen Dialog darüber angezettelt hat.

Eine Strategie mag es auch hier nicht gegeben haben. Im Rückblick aber wird deutlich, wie konsequent es war, den Impuls eines „Vorschlagens des Glaubens" nach dem deutsch-französischen ökumenischen Kongress 2000 in Freiburg i. Br. zunächst in den Osten Deutschlands zu tragen, der zusammen mit der Tschechei zu den „säkularisiertesten" Weltgegenden gezählt wird, und von dort aus weit nach Westen zu gehen, nämlich nach Brasilien, wo die entscheidende Herausforderung des Glaubens in Armut und Verelendung sowie in der kulturellen Unterdrückung und Entfremdung des größeren Teils der Gesellschaft liegt. Es ist die *Neuheit* und die damit verbundene Situation des Übergangs, die Kommendes *erahnen*, aber nicht wissen lässt, die so Unterschiedliches verbindet, wie die Kirche in Frankreich und in den deutschsprachigen Ländern, die Kirche im Westen und im Osten Deutschlands, die Kirche in Europa und in Brasilien und nicht zuletzt auch die verschiedenen Konfessionen; und es ist diese Situation, die Vertrauen zwar auch erfordert, aber im Austausch noch mehr schenken kann.

Der Band „Neues erahnen", der nun die Beiträge vom deutsch-österreichisch-französisch-brasilianischen Kongress im April 2003 in Belo Horizonte, Brasilien, dokumentiert, gliedert sich, das Vorwort (9–12) und einen Ausblick (209–229) beiseite gesetzt, in vier Teile: Der erste Teil (13–60) enthält den Kongress fundierende Überlegungen, zum Teil vorgetragen bei einem vorbereitenden Treffen im November 2002 in Paris, zum Teil aber erst in seiner Folge entstanden. – Der zweite Teil (61–107) nimmt die jeweilige gesellschaftliche und soziale Lage in Brasilien (*José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira*), Frankreich (*Elena Lasida, Denis Villepelet*), Deutschland und Österreich (*Karl Heinz Ladenhauf und Werner Tzcheetzsch*) in den Blick und fragt nach den darin liegenden jeweiligen Herausforderungen für den Glauben und für die Kirchen. – Den Versuch, Theologien zu entwerfen, die der Situation in Frankreich auf der einen (*Claude Dagens*) und Brasilien auf der anderen Seite (*Agenor Brighenti*) antworten, unternimmt sodann der dritte Teil (109–155). – Der vierte Teil (157–208) schließlich enthält Impulse aus Arbeitskreisen.

In den ersten Beiträgen ist das Bemühen, sich zu positionieren (*Luis Roberto Benedetti, Luiz Carlos Susin*) oder Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu markieren (*Alain Taillard*), noch stark spürbar. Das verliert sich im Weiteren. Die Beiträge von Belo Horizonte – das ist noch in den Textzeugnissen vernehmlich – folgen einer anderen Dynamik, führen ein anderes Gespräch. Das liegt zum einen daran, dass die Teilnehmerinnen und Teilnehmer einander *sich* sehen lassen – und die Kontexte, aus de-

---

gang zu einer noch nicht gewussten Kirche, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 149 (2001) 33–42.

nen heraus sie sprechen, und das „Risiko des Glaubens", mit dem sie behaftet sind, wenn sie kreativ sprechen und handeln. Zum anderen werden immer mehr Stimmen laut, die nicht einfach lateinamerikanische hier und europäische dort sind, sondern Stimmen, die hier wie dort zum Dialog herausfordern. Indem Theologien zu Wort kommen, die nicht „brasilianisch", „deutsch" oder „französisch" sind, sondern der afroamerikanische Bevölkerung (*Antônio Aparecido da Silva*), der Arbeiterschaft (Henri-Jérôme Gagey), den Frauen (*Veronika Prüller-Jagenteufel*) verpflichtet, machen sie deutlich: Es gibt ein Gespräch, das diesseits und jenseits des Atlantiks ein „interkultureller Dialog" ist.

Ich denke z. B. an die Ausführungen von *Luiz Carlos Susin* dazu, was De-Institutionalisierung für die Armen bedeutet, wie sie dadurch nicht freier, sondern nur um so schutzloser werden (vgl. S. 26): Die Frage der Einschätzung und Bewertung von De-Institutionalisierung ist auch hierzulande eine „interkulturelle Frage". Ich gestehe, dass mir angesichts der Pluralität, ja Partikularität, in der die Theologie in diesem Gespräch auf mich zukommt, bisweilen auch ein wenig schwindelig geworden ist. Aber es waren dann auch wieder z. B. die afroamerikanischen Theologen und ihr Synkretismus-Diskurs, die mich stutzig machten und mich fragen ließen: Für wen gilt eigentlich die bei uns viel beschworene Fragmentarität der Identität? Und ist nicht die „multiple" und „unpassende" Identität der weit häufigere Fall?

Eine minutiös organisierte und repräsentative Konsultation ist der dokumentierte Dialog ebenso wenig gewesen wie der Gesprächsprozess in Frankreich. Doch was das Anliegen des französischen Impulses war und was es heißt, den Glauben in Verbindung zu bringen mit seinen gesellschaftlichen Kontexten, den Glaubenserfahrungen der Christinnen und Christen zu trauen und im Austausch darüber von einander zu lernen, das führt der vorliegenden Band eindrücklich vor Augen.

Reinhard Feiter

# Lumen Vitae
# Internationale Zeitschrift für Katechese und Pastoral
## Brüssel – Paris – Montréal – Québec

Die viermal im Jahr erscheinende Zeitschrift, die seit 1946 existiert, erschien zunächst in französisch und englisch. Seit 1988 ist sie französischsprachig. Die Beiträge, immer versehen mit englischen Zusammenfassungen, stammen jedoch aus verschiedenen Ländern, Kultur- und Sprachräumen; sie werden u.a. aus dem Englischen, Spanischen, Italienischen und Deutschen übersetzt. Die Zeitschrift ist international, von den Beiträgen und seit Beginn dieses Jahres auch von den belgischen, französischen, kanadischen Herausgebern her. Die Themen der Hefte ab 1950 sind auf der Internetseite hinterlegt[1], sowie auch Zielsetzungen und Schwerpunkte von *Lumen Vitae*.

„Die Zeitschrift stellt sich mit ihren Beiträgen zur theologischen und pastoralen Reflexion in den Dienst einer Kirche für die Welt. In der Perspektive der Verkündigung des Evangeliums und einer Pastoral des Menschen geht sie wichtige Fragen an, die sich den Christen stellen. Inmitten vielfältiger Kulturen hält sie im Bereich von Pastoral und Katechese die Forschung wach, stellt Forschungsergebnisse und katechetische Erfahrungen vor. Sie ist in etwa hundert Ländern verbreitet. Jedes Heft, mit einem Umfang von 120 Seiten, steht unter einer aktuellen Fragestellung und enthält eine Chronik und Rezensionen. Damit bleibt es über die aktuelle Situation hinaus interessant."[2]

Kohärent mit diesem Selbstverständnis – im Dienst kirchlicher Veränderungsprozesse – haben sich Theologinnen und Theologen in Belgien, Frankreich und Kanada seit Beginn diesen Jahres zur gemeinsamen Herausgabe der Zeitschrift entschlossen, die bis 2003 allein vom Zentrum *Lumen Vitae* in Belgien besorgt wurde. Jetzt erfolgt sie in der Partnerschaft von vier französischsprachigen theologischen Instituten: der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften der Universität Laval in Québec, dem Pastoralinstitut der Dominikaner in Montréal, dem Universitätsinstitut für katechetische Pastoral in Paris und dem Zentrum *Lumen Vitae* in Brüssel.

---

1 http://www.catho.be/lumen/revue_der_fr.html. Hier stehen auch alle Adressen und Angaben für ein Abonnement.

2 In dieser Selbstdarstellung sind Sätze aus den Werbematerialien (Prospekte und Homepage) der Zeitschrift zusammengefasst.

Diese Zusammenarbeit zeugt vom Willen zu einer Theologie, die das Gespräch sucht: mit kirchlicher Praxis, mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen und anderen Theologien und Kirchen. Einen solchen Willen dokumentiert auch die erste von den vier Institutionen gemeinsam herausgegebene Nummer (2004/1), die der Frage nach der Pfarrei und ihrem Beitrag zur Evangelisierung gewidmet ist.

Wenn ich dieses Heft hier kurz vorstelle, so hoffe ich, damit Geschmack am Lesen einer französischsprachigen theologischen Zeitschrift zu wecken. Das würde auf die Dauer Entwicklungen theologischer Fragestellungen und ihre Debatten im französischsprachigen Raum zugänglich machen; und dies wiederum könnte inspirierend wirken für Theologie und Kirchen im deutschsprachigen Raum und wechselseitige Lernprozesse in Gang setzen[3]. Denn – so Christoph Theobald SJ, deutscher und zugleich französischer Theologe und Jesuit: „Die deutsche Theologie lernt wenig von der französischen. Sie kennt sie kaum. Die Kirche in Deutschland interessiert sich für die Spiritualität und die pastoralen Erfahrungen in Frankreich. Auch die deutsche Theologie interessiert sich für die praktische Theologie und die Fundamentaltheologie in Frankreich. Aber die innertheologische französische Debatte wird in Deutschland nicht wahrgenommen."[4]

„Kann die Pfarrei evangelisieren?" „Auf den ersten Blick eine alberne Frage", so beginnt Henri Derroitte, Direktor der Zeitschrift *Lumen Vitae*, sein Editorial. Aber die pastoralen Umstrukturierungen, verbunden mit dem Neudenken dessen, was die Sendung der Pfarrei ausmacht, gehen sehr oft mit einem theologischen Diskurs einher, in dem von Evangelisierung und Mission die Rede ist; und die Verbindung von Pfarrei, Katechese und Evangelisierung ist keineswegs selbstverständlich. Auch wenn jetzt „neue Pfarreien" entstehen, so werden diese Ergebnisse der Umstrukturie-

---

[3] Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass sich unter den Autoren der französischsprachigen Artikel immer wieder deutsche Namen finden. Aus den wenigen Nummern, die mir vorliegen, nenne ich: Norbert Mette mit zwei Artikeln („La communauté chrétienne comme catéchèse vivante", *Lumen Vitae* 2000/2, 139-148; „Identité avant ou par la familiarisation avec le pluralisme? Discussion actuelle à propos du cours de religion dans les écoles allemandes", *Lumen Vitae* 2002/3, 271-3001), Eberhard Tiefensee („Une troisième 'confession' en Europe occidentale. Les chrétiens et leurs voisins areligieux en Allemagne orientale", *Lumen Vitae* 2001/1, 41-57), Erzbistum Freiburg im Breisgau („Oser des démarches nouvelles. Document de travail pour aider au renouveau spirituel des paroisses", *Lumen Vitae* 2002/3, 349-356), Gottfried Bitter („Cours de religion et catéchèse paroissiale. Points communs et différences", *Lumen Vitae* 2004/1, 109-118), Hadwig Müller („Présentation du texte des évêques allemands: Le temps des semailles – Être une Église missionnaire", *Lumen Vitae* 2001/1, 105-112).

[4] „Sitz im Leben" dieser Sätze ist die Diskussion, in der Christoph Theobald nach seinem im Rahmen des deutsch-französischen Praxisseminars (2.-8.5.04) gehaltenen Vortrag „Neue Modelle in der Pastoral: Welches Glaubensverständnis zeigt sich hier?" (7.05.04) einzelne Fragen aufgriff.

rung doch durch dieselbe (klassische) Funktion identifiziert: Ort der Gemeinde zu sein, die sich hier vor allem um die sonntägliche Eucharistiefeier versammelt. Die „neue Katechese" schlägt dagegen andere Wege vor: Präsenz von Christen an nicht konfessionellen Orten; gesprächsbereite Aufmerksamkeit für die religiösen Fragen unserer Zeitgenossen, kontinuierliche Begleitung statt nur Vorbereitung auf Sakramente der Initiation. Kann die Pfarrei diese Präsenz, diese Aufmerksamkeit, diese kontinuierliche Begleitung leisten?

Die Frage, der sich das Heft 2004/1 *Lumen Vitae* widmet, ist spannend. Während die gewandelte und im Wandel befindliche gesellschaftliche Situation in allen Beiträgen den gemeinsamen Ausgangspunkt bildet, der allerdings unter immer anderen Aspekten durchbuchstabiert wird, sind die Hinweise dazu, wie die Pfarrei in diesem neuen Zusammenhang ihren evangelisierenden Auftrag wahrnehmen kann, sehr unterschiedlich – bedingt durch die verschiedenen Perspektiven, die dazu führen, dass relativ konkrete Vorschläge für die Aktivitäten und Dienste einer Pfarrei gemacht werden (sozialgeschichtliche und religionssoziologische bzw. ekklesiologische Perspektiven[5]), dass radikale Fragen erhoben werden, die eine neue Aufmerksamkeit zu wecken vermögen (bibeltheologische Perspektive[6]), dass Haltungen differenziert beschrieben werden, in denen herkömmliche Assoziationen zum Wort „Evangelisierung" und auch zum Wort „Pfarrei" umgekehrt werden (praktisch theologische und biblisch spirituelle Perspektiven[7]), dass kritisch und engagiert die Chancen und die Schwierigkeiten des Übergangs für Pfarrei und Kirche dargestellt werden (pastoraltheologische Perspektive[8]), dass schließlich auf das spannungsvolle Verhältnis von Pfarrei und Mission selber eingegangen wird (kirchenrechtliche und pastoraltheologische Perspektiven[9]).

Als abschließende Einladung, gewissermaßen als Leseprobe, möchte ich den Beitrag von Philippe Bacq noch kurz vorstellen: „Die gegenwärtigen Entwicklungen theologisch lesen". Gerade in der Pastoraltheologie gelingt es uns selten, aus soziologischen Analysen als Theologen bzw. Theologinnen zu lernen und darüber mit Kriterien nachzudenken, die uns in den Schriften der Bibel und des Glaubens vorgegeben sind. Nichts anderes tut Philippe Bacq.

---

5 Liliane Voyé, Louvain-la-Neuve: De fidèles soumis aux clients bricoleurs. Quel avenir pour la paroisse ?, Lumen Vitae, 2004/1, 7-15. Marie-Hélène Lavianne, Lille : Nomadisme paroissial et évangélisation, Lumen Vitae, 2004/1, 73-81.

6 Philippe Bacq, Lumen Vitae, Bruxelles : Relire les évolutions actuelles à la lumière de l'Évangile, Lumen Vitae, 2004/1, 17-34.

7 André Fossion, Lumen Vitae, Bruxelles: L'évangélisation comme surprise, Lumen Vitae, 2004/1, 35-46. Raphaël-Raymond Devillers, Liège : Pour évangéliser, nous convertir, Lumen Vitae, 2004/1, 47-56.

8 Normand Provencher, Ottawa: Vers a la paroisse responsable et évangélisatrice, Lumen Vitae, 2004/1, 57-71.

9 Benoît Malvaux, Lumen Vitae, Bruxelles : Structures paroissiales et mission : deux réalités antagonistes ? Plaidoyer pour dépasser une opposition stérile, Lumen Vitae, 2004/1, 83-94. Gilles Routhier, Québec : Nouvelles paroisses. Chances ou impasses pour l'évangélisation ?, Lumen Vitae, 2004/1, 95-108.

Er geht vom Matthäusevangelium und darin von der ersten und letzten der großen Reden aus (Mt 5-7 und Mt 25, 31-46). Das Evangelium enthüllt hier eine niemals erwartete Tiefe der allereinfachsten Realitäten der Existenz. Die „Gerechten" der Gerichtsrede sind Frauen und Männer, die – ohne davon etwas zu wissen – Zeichen für das Reich Gottes waren. Den Seliggepriesenen der Bergpredigt gehört das Reich Gottes, das heißt: In ihrer Lebensweise wirkt sich schon die Gottesherrschaft aus und sie sind durch die Art und Weise, wie sie ihre Beziehungen leben, schon Töchter und Söhne Gottes. Ihre Existenz ist in sich schon sakramental. Die Bergpredigt mündet in die „goldene Regel": Matthäus verdichtet den Willen Gottes im Respekt vor dem anderen. Er vermeidet es, die Besonderheiten seiner eigenen Religion zu betonen, um das herauszustellen, was allen gemeinsam ist. Eben dies wird Philippe Bacq zu einem kostbaren Kriterium, um die gegenwärtigen Entwicklungen zu „lesen".

Wenn eine Lebenseinstellung jemanden dazu bringt, mehr Respekt vor dem anderen zu entwickeln und gerade jenen, die leiden, näher zu kommen, so erlaubt das Evangelium, in ihm oder ihr das Handeln Gottes selber wahrzunehmen. Christen führen die sakramentale Existenz eines jeden Menschen und berufen sich dabei auf Christus. Aber sie denken deswegen nicht, dass den anderen etwas Wesentliches fehlt. Wir wissen, dass das Evangelium nicht zu allen auf dieselbe Weise spricht. Es ist eigentümlich, dass Jesus denen, die er heilt, niemals vorschlägt, ihm zu folgen. In unseren heutigen Begriffen gesprochen: Es geht ihm nicht darum, Christen zu gewinnen. Wie können wir diesen Geist der Freiheit fördern, der Christus eigen war? Philippe Bacq zeigt eine Richtung auf.

Die Feier der Sakramente in der Gemeinde ruft die sakramentale Dimension in einem jeden Leben in Erinnerung, und diese ist es, die ihrerseits die Gemeindefeiern mit Leben erfüllt. Vielleicht fällt es uns zu, gemeinsam konkrete Formen zu erfinden, wie diese Gemeindefeiern und die alltägliche sakramentale Existenz eines jeden in bessere Verbindung gebracht werden können. Hier öffnet sich ein Feld für die Kreativität.

Hadwig Müller

# Etwas mehr als eine Rezension

## Henning Schröer zur Erinnerung

G. Fermor / G. Ruddat / H. Schroeter-Wittke (Hrsg.)
Henning Schröer – In der Verantwortung gelebten Glaubens
Stuttgart 2003

Henning Schröer war von 1971 bis 1998 Professor für praktische Theologie in Bonn, er war Mitherausgeber der TRE von 1972 bis zu seinem Tod am 7. Februar 2002 und hat als Vertreter der Praktischen Theologie im Redaktionskreis der TRE die Praktische Theologie in Deutschland wesentlich mitgeprägt. Auch die interkonfessionelle Zusammenarbeit hat er mit Engagement gefördert, zum Beispiel durch die redaktionelle Verantwortung für die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN in den ersten Jahren ihres Erscheinens als gemeinsames konfessionsverbindendes Informationsblatt des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie von 1981 bis 1987. Es liegt deshalb nahe, dass die PThI an Henning Schröer erinnern: durch einen Blick auf die Anfänge dieser Zeitschrift (I), durch zwei Bemerkungen zu seiner posthum erschienenen Aufsatzsammlung „In der Verantwortung gelebten Glaubens"[1], zunächst aus allgemein praktisch-theologischer (II), sodann aus spezifisch religionspädagogischer Perspektive (III); ein Versuch im Stil Schröers beschließt diese Retrospektive (IV).

### I An entlegenem Ort (Reinhard Schmidt-Rost)

Der Aufsatzband ist Henning Schröers Vermächtnis. Er hat die darin versammelten 24 Aufsätze aus dreißig Jahren wissenschaftlicher Arbeit selbst ausgesucht und auch das Vorwort „Rückblick nach vorn" (VII) noch verfasst. In diesem finden sich sowohl eine Würdigung der ökumenischen Zusammenarbeit in Bonn mit Gottfried Bitter und Walter Fürst (XI) als auch ein Hinweis auf die PThI. Zur Vorstellung des zweiten Aufsatzes in diesem Band schreibt Schröer: „Stattdessen ist der eher entlegen veröffentlichte Beitrag ‚Es begann mit Schleiermacher' – entstanden durch eine Gastvorlesung in Wien 1984 – hier aufgenommen." (IX). Dieser entlegene Ort sind die PThI, der Anlass für den Gastvortrag war der Kongress der „Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen".

---

[1] Henning Schröer, In der Verantwortung gelebten Glaubens. Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Lebenskunst, hrsg. v. Gotthard Fermor, Günter Ruddat und Harald Schroeter-Wittke, Stuttgart 2003. (Zahlenangeben in Klammern beziehen sich auf diesen Sammelband)

Für die Leser der PThI ist in diesem Zusammenhang vielleicht von Interesse, mit welchen Erwartungen Schröer das erste gemeinsam verantwortete Heft unter dem Titel „Was können gemeinsame Pastoraltheologische Informationen leisten?"[2] auf den Weg brachte:

„Man sagt: Was lange währt, wird endlich gut. Lange genug gewährt hat der Plan, für katholische und evangelische Pastoraltheologie oder Praktische Theologie einen gemeinsamen Informationsdienst herauszugeben, nun braucht er nur noch gut zu werden."[3]

Über die Aufgabe der gemeinsamen PThI schreibt Schröer:

„Beides soll in diesem künftigen Informationsdienst verbunden sein: eine deutliche thematische Ausrichtung, wie sie sich durch die Wiedergabe der Arbeit auf den Symposien der beteiligten Gremien ergibt und (...) eine breiter gestreute Information über praktisch-theologisch Relevantes, das sonst gar nicht oder mühsam erreichbar ist."[4]

...und fährt dann mit einer aufschlussreichen Abgrenzung fort: „Das bedeutet nicht, dass hier eine neue praktisch-theologische Zeitschrift im Entstehen ist. So wünschenswert ein repräsentatives interkonfessionelles praktisch-theologisches Fachorgan vielen auch erscheinen mag, sachlich geurteilt kann dies zur Zeit nur als Utopie angesehen werden. Denn die Neigung, Zeitschriften zu abonnieren, nimmt immer mehr ab, die finanziellen Voraussetzungen sind nirgends für ein solches Zuschußunternehmen gegeben, es fehlt angesichts fast überall vorhandener "Überlastquoten" an Zeit und Kraft, gediegene Arbeit – man denke nur an gründliche Rezensionen – zu leisten... Wer meint, es ginge doch, mag es versuchen, die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN verfolgen ein wesentlich bescheideneres Ziel.

Es wäre schon etwas, wenn es gelänge, in loser Folge, aber zuverläßig mit zwei oder drei Heften in jedem Jahr, den gegenseitigen Horizont zu erweitern, Entlegenes, aber Beachtenswertes hier zusammenzutragen, Akzente zu setzen und eine Hilfestellung für die wissenschaftliche Korrespondenz zu geben."[5]

Die diese Einleitung abschließende direkte Wendung an den Leser könnte vollends in heutiger Zeit geschrieben sein: „Was die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN leisten können, wird die Zukunft zeigen, d.h. auch Ihre Bereitschaft, die Hefte zum Selbstkostenpreis zu erwerben, uns Tips und Rippenstöße zur Verbesserung zu geben, es nicht nur bei grundsätzlichen Statements allgemeiner Resignation oder Reform (‚Man müßte mal!') zu belassen, sondern den Informationsdienst als ge-

---

2 PThI 1981-1, S. 7
3 ebd.
4 PThI 1981-1, S. 7f.
5 PThI 1981-1, S. 8

meinsame Aufgabe anzusehen, der in hoffnungsarmer bedrängter Zeit uns hilft, nicht nur als Partisanen oder Einsiedlerkrebse Praktische Theologie zu betreiben. Informatio semper reformanda formuliere ich etwas freizügig, was als Plan schon lange währte, will nun gut oder zumindest besser werden."[6]

Inzwischen sind die PThI, wenn auch immer noch ein Zuschussbetrieb und höchstens zum Selbstkostenpreis zu beziehen, doch ein ansehnliches Periodikum geworden, dass (auch in noch bedrängterer Zeit?) durchaus floriert.

Die Formel „Informatio semper reformanda" aber charakterisiert Schröers Aufsatzsammlung in einer durchaus zwiespältigen Weise: Ist die Information auch dauernd zu reformieren, so doch keineswegs die Basis, von der aus die Reformation der Information stattfindet, oder wie er an anderer Stelle schreibt: „Integratio bedeutet ursprünglich Wiederherstellung oder Erneuerung dessen, was integer ist, das Unversehrte, Unverdorbene, Gesunde, Authentische." (59) – Die Bedeutung und Gestalt der Basis, der Tradition, aber ist es gerade, die in einer praktischen Theologie zu diskutieren wäre.

„Hennig Schröer war ein Mensch der Responsivität. Er liebte das spritzig-tiefsinnige Gespräch." (248) Dieser Charakterisierung durch die Herausgeber des Bandes, Gotthart Fermor, Günter Ruddat und Harald Schroeter-Wittke, folgend, werden der Erinnerung einige kommentierende Bemerkungen angefügt, zunächst etwas zur praktisch-theologischen Arbeit Schröers allgemein und dann zur Diskussion seiner religionspädagogischen Position, wie sie sich in der Aufsatzsammlung abzeichnet.

## II Rückblick nach vorn

An Kierkegaard hat Schröer die Struktur des Paradox zu denken gelernt. Die Vorstellung eines „Rückblicks nach vorn" ist – im Wortsinn genommen – ein solches Paradox. Metaphorisch aber bezeichnet diese Formel die Position und Funktion der Praktischen Theologie im Fächerkanon der Theologie ganz präzise: Sie hat den Auftrag, handlungsorientierend auf kirchliche und kirchenleitende Praxis einzuwirken, basierend auf der Betrachtung der Geschichte. Sieht sie ihre Aufgabe so, dann resultieren daraus Reflexionen einzelner Fragestellungen und Probleme, die aus der Praxis an den Wissenschaftler herangetragen werden, etwa die Frage nach Frömmigkeit und Bildung, nach Hermeneutik und Didaktik im Allgemeinen, nach biblischer Symboldidaktik, nach Konfirmandenunterricht, nach „lebendiger Liturgie" auf Kirchentagen und in Kirchen, nach kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit, nach Bibliodrama im Speziellen; die Kirchenmusik aber kann als ein cantus firmus der Praktischen Theologie Henning Schröers gelten. Es sind aber auch die klassischen Disziplinen der Praktischen Theologie bis hin zu Seelsorge und Diakoniewissenschaft in

6 PThI 1981-1, S. 11

diesem Aufsatzband vertreten, allgemeine und spezielle Fragen der Kirchentheorie kommen zur Geltung („Deutliche oder undeutliche Kirche?", „Die theologische Kompetenz des Laien im kirchenleitenden Handeln").[7]

Schröers Praktische Theologie zeigt sich gerade in den für diese Lebensbilanz gesammelten Arbeiten als eine occasionelle Theologie: in vielen Hinsichten, bei unterschiedlichen Gelegenheiten angefragt, zu verschiedenen Fragen erbeten, immer suchend unterwegs.

Kann man aus so vielen Anfragen den roten Faden ermitteln - und muss man das? Henning Schröer geht mit dieser grundsätzlichen Herausforderung aller Praktischen Theologie, Praxis in ihrer Vielfalt zusammenhängend zu interpretieren, alles andere als schematisch, aber auch insgesamt kaum systematisch, sondern pragmatisch und vor allem poetisch um, einen Faden spinnend auch noch zwischen „Wissenschaft" und „Lebenskunst". Letztere wird als Begriff zwar im Untertitel, aber sonst in der ganzen Sammlung nicht genannt. Dabei ist sie zweifellos eine treffende Bezeichnung für diese Form der offenen Deutung von Lebenswirklichkeit, die Schröer letztlich unter dem Begriff „Theopoesie" (im Anschluss an Kurt Marti, 241) zusammenfasst: „Theopoesie hält am Beispiel der Psalmen die Erinnerung als Hoffnung wach, daß in der Kunst der Worte die Gunst der Sprache sich zeigt oder zuneigt, daß das Wort sagt, was es bringt, wenn es kommt. In diesem Sinne ist das Wort göttlich, weil Gott zu uns im Wort zur Sprache kommt." (ebd.)

*Wort-Spiel* könnte man die praktisch-theologische Arbeitsweise nennen, die sich auf jede Situation einen Reim zu machen, für jede Problemlage eine treffende Assoziation zu finden sucht. Eine solche Arbeitsweise zieht sich allerdings auch leicht aus dem aktuellen Geschehen zurück, wie folgender Text zeigt:

„Theopoesie ist antizipatorisch postmodern. Der Fortschrittsglaube wird hier und jetzt transformiert zum Vertrauen in eine Nachfolge, die vorangeht, wenn es gilt, in Richtung der Zukunft zu gehen, die wirklich ankommt. Advent ist jene Intervention, die uns nicht nach Neuigkeiten jagen läßt, sondern der Zeit die Zeit läßt, uns in sich miteinander zu treffen.

Poesie als Theopoesie braucht nicht das Prädikat ‚modern'. Zeitgenössisch zu sein genügt. Dabei ist Zeit Zeitraum für Tätigkeiten, für Zeitworte. Theopoesie folgt nicht dem athenischen Drängen, das ‚noch Neuere' (Apg 17, 21) zu erjagen, sondern sucht das Neue in allen Modi der Zeit. Das geheime Movens, von Gott menschlich zu reden, führt zu der Auf-

---

[7] Von kritischen Bemerkungen zur Anlage und Redaktion des Bandes soll in dieser Erinnerung nichts weiter gesagt werden, nur dies: Man hätte sich genauere Angaben über die Erscheinungsdaten der Aufsätze bereits im Inhaltsverzeichnis gewünscht. Sollte die Methode mühsamer Entschlüsslung von Jahreszahlen – vgl. besonders eklatant, S. 186, Anm. 1 – absichtsvoll gewählt worden sein? Etwa um programmatisch die Zeitlosigkeit der Schröerschen Gedanken zur Praktischen Theologie zu symbolisieren?

merksamkeit, auf die Worte zu achten, in denen die Sprache an ihren Anfang und an ihr Ende kommt. Das gelingende Wort ist das Ende der endlosen Sprache als Gelegenheit der unendlichen Sprache. Wenn wir wirklich wie die Sprache Bote werden, brauchen wir nicht Botschaft zu sein und stehen doch zu Gebot für die Möglichkeit, von vielen Sprachen her wie verschiedene Türen den ZEIT-FREI-RAUM zu erschließen, in dem Weltliches heilig wird und Heiliges weltlich ist." (242)

Ob solche vielfach verbindenden Worte auch verbindlich-verantwortliches Handeln entbinden können, ist zu fragen. Dies geschieht im nächsten Abschnitt mit einem Blick auf Schröers religionspädagogischen Ansatz.

## III Glauben, Lehren und Verstehen (Annette Homann)

Henning Schröers Arbeiten zur Religionspädagogik sind bestimmt durch Fragestellungen und Problemlagen der 50er und 60er Jahre. Passend dazu wählte er für den vorliegenden Band seine Festrede zum 80sten Geburtstag von Hans Stock aus, in der er allgemeine Überlegungen zu *Hermeneutik und Didaktik als elementare theologische Aufgabe (1984)* zu Gehör brachte. Er stellt sich selbst programmatisch in die Tradition Stocks und all derer, die „den Schritt von der evangelischen Unterweisung zum Religionsunterricht verstehenden Glaubens" (134) zu ihrem Konzept erklärten. Damit bewegen sich die religionspädagogischen Grundfragen, die er erörtert, auf einem Stand der Fachgeschichte, der vor der Ausdifferenzierung von Fachdidaktik und Fachmethodik liegt, d.h. sie bleiben hochgradig allgemein und zehren von einem nahezu ungebrochen traditionellen Vermittlungsverständnis. Wie engagiert Schröer aber diesen Fragen, wie er sie verstand, bis zuletzt auf der Spur blieb, das zeigt aufschlussreich die beeindruckende Bibliographie im Anhang des Bandes. Sie dokumentiert einmal mehr sein integrales Verständnis der Praktischen Theologie, indem er der Religionspädagogik einen bemerkenswerten Stellenwert einräumt.

Fassen wir zusammen, was Schröer der Hörerschaft seiner Festrede mit auf den Weg geben wollte. Drei Stichworte sind es, unter die er seine Überlegungen zu Hermeneutik und Didaktik stellt: *Glauben, Lehren und Verstehen.* Man könnte diese Reihung als religionspädagogische Variante der Sequenz *Wort, Antwort und Verantwortung* auffassen, die Schröer als sein praktisch-theologisches Programm verstand - mit all ihren oben erörterten Stärken und Schwächen.

Ausgangspunkt aller religionspädagogischen Bemühungen ist (und bleibt) für Schröer das geglaubte Wort. In einer anderen Veröffentlichung wird er dies später so formulieren: „Die biblische Didaktik ist der Kern aller am Evangelium orientierten Bildungslehre." (Feiern lernen, 1998, 275)

Zielpunkt aller religionspädagogischen Bemühungen ist für ihn das *verstandene* geglaubte Wort. Der Weg dahin führt über einen verschränkten Lehr- und Lernprozess. In diesem Prozess kann Lehren nicht einfach nur *Mitteilen* und Lernen nicht einfach nur *Wissen* sein. Wenn es um das geglaubte Wort geht, muss beides erst durch eigene Erfahrung zum Leben erweckt werden. Diese Erkenntnis findet Schröer in Kierkegaards Existenzdialektik so auf den Punkt gebracht, dass er sie geradezu als *Existenzdidaktik* verstehen und für immer noch richtungweisend halten möchte.

Vermittlung durch Erfahrung? Durch Glaubenserfahrung, wohlgemerkt. Denn Lehre hat für Schröer (ganz im Sinne Hans Stocks) immer ein *geistliches Element:* Aus dem bekennenden Glauben des Lehrenden wächst der bekennende Glaube des Lernenden. Am besten geschieht dies mit Hilfe von „katechismusfähigen Aussagen" (138), z.B. mithilfe von Kirchenliedern und Gebeten, aber auch durch die Deutung von Geschichten und Symbolen.

Das Potential der Symboldidaktik hält Schröer, wie er in einem weiteren Text des Bandes, den er 10 Jahre später schrieb, für noch lange nicht erschöpft, nimmt man sie solchermaßen bibeldidaktisch in die Pflicht. Während andere bereits den Abgesang auf die Symboldidaktik angestimmt haben und nach profaneren Zugängen zum Fach suchen (wie z.B. B. Beuscher und auch D. Zilleßen, mit dem Schröer immer wieder gemeinsam publizistisch tätig war), wird sich Schröer den Forderungen nach biographisch orientiertem, fächer-, kultur- und religionenverbindendem Lernen, kurz nach einer Didaktik, die Erfahrungs- und Problemorientierung in den Mittelpunkt ihrer Unterrichtsplanung stellt, nicht mehr öffnen.

Seine späten Unterrichtsentwürfe in den 1990 und 1992 erschienen „Grundlinien Religion" demonstrieren das nachdrückliche Festhalten an einer hermeneutischen Vorgehensweise, die - aus der Perspektive der Fachgeschichte betrachtet - noch hinter die Korrelationsdidaktik zurückfällt. Aus der Perspektive seines eigenen Schaffens allerdings schließt sich hier der Kreis. Sein Unterrichtsentwurf zur Nachfolge-Thematik (Grundlinien, Bd.1, 1990) beispielsweise liest sich wie eine 1:1-Umsetzung der Grundgedanken seiner in den frühen Jahren entwickelten *Applikativen Theologie*.

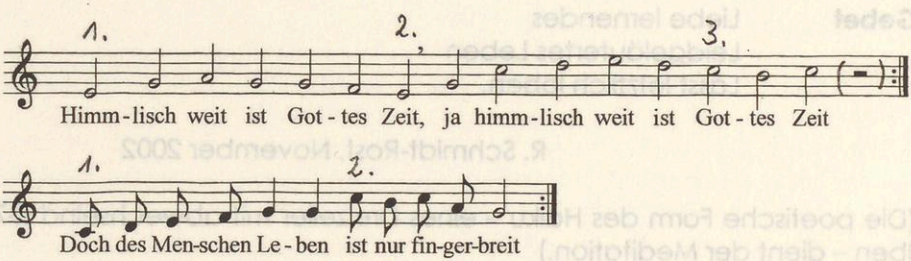
Theologie soll ihre Anwendung finden, praktisch werden, das war das Grundanliegen Schröers. Will sie das allerdings in allen Handlungsfeldern der modernen Gesellschaft allein aus sich selbst heraus, dann unterschätzt sie - so ist zu bedenken zu geben - die Ausdifferenzierung a) der Wissenschaften und b) der gesellschaftlichen Teilsysteme. Eine solche angewandte Theologie steht überall in der Gefahr zur appellativen Theologie zu mutieren, die vorwiegend anmahnt - besonders im Klassenzimmer.

Das gerade wollte Schröer mit seinem immer wiederholten Einspruch gegen Moralisierung nicht. Der Beitrag seines Bandes zur Symboldidaktik führt als *Aneignungsformen* seiner *theologia applicata* im Religionsunterricht das Bibliodrama, die Musik, die Kunst sowie Feste und Feiern an. Hier soll es möglich werden, die Nähe Gottes zu spüren, zu erfahren.

Henning Schröer steht damit zwar nicht für einen modernen, aber für einen ehrenwerten Ansatz, der gerade heute wieder vielen sehr plausibel scheint. Aber wir leben in einer profanen Gesellschaft, die sich immer stärker säkularisiert - daraus ließen sich für den Religionsunterricht auch ganz andere Schlüsse ziehen, als er es tut. Das Unterrichtsziel, Glauben zu wecken oder zu stärken, kann unter diesen Umständen eine weitreichende Überforderung sein für Religionslehrer und -lehrerinnen. Es sei denn, sie wenden sich nur mehr an noch oder schon Erweckte.

## IV Ein Stück: „Theopoesie"

Es entspricht Henning Schröers Denken und Wirken, seiner „Theo-Poesie", wenn sein Nachfolger als evangelischer Redakteur der PThI einen Text anfügt, der Schröers am Kirchentag orientierte kreative Arbeitsformen mit einem Beispiel aus der eigenen Reihe der Bonner Schlosskirchenprojekte aufnimmt und sich dabei an jener fernöstlichen poetischen Form versucht, die Schröer immer wieder gerne eingesetzt hat. Die Grenzen dieser Sprachform werden dabei gleichfalls deutlich.

Texte zu einem Liederabend: „Das Gebet im Kunstlied" im Rahmen des Zweiten Bonner Schlosskirchen-Projekts „AMEN. Bonner Bürger beten"

## Östliche Formen für westliche Gedanken

**Gebet**

Geistige Geste -
Gottes Güte geöffnet:
Gaben gewärtig.

**Gebet** Bindend, bewegend,
behebend Bekümmernis
Blässe belebend

**Gebet** Worte wohlgewählt
weichend wogendem Wüten
wagen weiten Wurf

## Leid und Erlösung - Lob und Dank

**Gebet** Notnichtendes Netz
Nachhaltige Nachbarschaft
nährt neue Natur

**Gebet** lüftet und lindert
Labsal leidvoller Lasten
lichtet Labyrinthe

## Gottes Wille – Gottes Schutz

**Gebet** Widerwillen weicht
Wissendes Wägen weckend
Wollen wie Wagen

**Gebet** Ergebung erwächst
Einwilligung eingebend
Erhebung endlich

**Gebet** Liebe lernendes
Leidgeläutertes Leben
Lässt letztlich loben.

R. Schmidt-Rost, November 2002

(Die poetische Form des Haiku – eines Dreizeiler mit abwechselnd 5-7-5 Silben – dient der Meditation.)

Annette Homann
Reinhard Schmidt-Rost

## Literatur


- Struktur und Ordnung als theologische Leitbegriffe, in: W. Joest / W. Pannenberg (Hrsg.), Dogma und Denkstrukturen. Festschrift f. E. Schlink zum 60sten Geburtstag, Göttingen 1963, 29-55.
- TRE, Bd. 29, Religionspsychologie - Samaritaner, Berlin/New York 1998.
- Das Interesse an Qualitätssicherung und das Proprium diakonisch-psychiatrischer Arbeit; in: K. Hildemann / H. Pelzer (Hrsg.), Psychiatrische Arbeit heute - ein Qualitätsprodukt? Mühlheim/Ruhr 1995, 108-113.
- Vom Lernen einer Theologie, die nicht ganz dicht ist, oder: Weltlich dicht auf der Spur; in: B. Beuscher (Hrsg.), Balance - Gespräche über Theologie, die die Welt braucht, Münster 2001, 116-117.
- Der Bildungsauftrag der theologischen Fakultäten, in: F. Schweitzer (Hrsg.) Der Bildungsauftrag des Protestantismus, Gütersloh 2002, 278-292.

# Autorinnen und Autoren

Ernst Elitz

Intendant beim Deutschlandfunk Köln / DeutschlandRadio Berlin
Hans-Rosenthal-Platz
D-10825 Berlin
Fon: +49 (0) 30 8503 0
Fax: +49 (0) 30 8503 6168
eMail: deutschlandradioberlin@dradio.de

PD Dr. Reinhard Feiter

Schloss-Rahe-Str. 92
D-52072 Aachen
Fon: +49 (0) 241 167383
eMail: feiter.reinhard@t-online.de

Prof. Dr. Jörg Haustein

Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
Abteilung für Kirchengeschichte - Schwerpunkt Reformation und Neuzeit
An der Schloßkirche 1
Postanschrift: Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73 39 02
Fax: +49 (0) 228 73 74 45
eMail: j.haustein@uni-bonn.de

Annette Homann

Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn

Leo Jansen

Leiter des Oswald-von-Nell-Breuning-Haus und der Wissenschaftlichen Arbeitsstelle
Wiesenstr. 17
D-52134 Herzogenrath
Fon: +49 (0) 2406 95580
Fax: +49 (0) 2406 4632
eMail: leo-jansen@nell-breuning-haus.de

Prof. Dr. Leo Karrer

Universität Freiburg i. Ue.
Departement für Praktische Theologie
Miséricorde
Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg
Fon: +41 (0) 26 300-7424
Fax: +41 (0) 26 300-9793
eMail: leo.karrer@unifr.ch

Dr. Manfred Körber

Bischöfliches Generalvikariat Aachen
Hauptabteilung Pastoral,
Abt. Grundaufgaben und -fragen der Pastoral
Klosterplatz 7
D-52062 Aachen
Fon: +49 (0) 241 452-377
Fax: +49 (0) 241 452-543
eMail: Manfred.Koerber@gv.bistum-aachen.de

Prof. Dr. András Máté-Tóth

Lehrstuhl für Religionswissenschaft
Universität Szeged
Egyetem-Str. 2
H-6722 Szeged
Fon/Fax: +36 (0) 62 544418
eMail: matetoth@rel.u-szeged.hu

Dr. Hadwig Müller

Leiterin des Referates Missionarische Prozesse in Europa
Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V.
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 7507-238
Fax: +49 (0) 241 7507-335
eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Michaela Pilters

Leiterin der Redaktion Kirche und Leben / katholisch beim ZDF
ZWEITES DEUTSCHES FERNSEHEN
D-55100 Mainz

Prof. Dr. Roland Rosenstock

Theologische Fakultät
Rubenowplatz 2/3
D-17487 Greifswald
Fon: +49 (0) 3834 862522
eMail: Roland.Rosenstock@uni-greifswald.de

Dr. Christian Rupprecht

Müllerstr. 27
D-80469 München
eMail: christian@rupprecht-partner.com

PD Dr. Peter Scheuchenpflug

Universität Regensburg
Lehrstuhl für Pastoraltheologie
Universitätsstr. 31
D-93040 Regensburg
Fon: +49 (0) 941 943-4340
Fax: +49 (0) 941 943-4737
eMail: Peter.Scheuchenpflug@theologie.uni-regensburg.de

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost

Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 3862-444
Fax: +49 (0) 228 3862-446
eMail: R.Schmidt-Rost@uni-bonn.de

Anja Stadler

Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
eMail: anstadler@gmx.de

Dr. Dagmar Stoltmann

Bischöfliches Generalvikariat Hildesheim
Hauptabteilung Pastoral,
Fachbereich Pastorale Grundfragen
Domhof 18-21
D-31134 Hildesheim
Fon: +49 (0) 5121 307310
eMail: Dagmar.Stoltmann@bistum-hildesheim.de

# Pastoral-Theologische Informationen

# Theologie aus pastoraler Leidenschaft

## Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie

ISSN 0555-9308

24. Jahrgang, Heft 2004-2

# Pastoral-Theologische Informationen

## Theologie aus pastoraler Leidenschaft

### Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie

24. Jahrgang, Heft 2004-2, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
24. Jahrgang – 2004 – Heft 2

*Herausgeber*

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

*Redaktion*

Reinhard Feiter, Reinhard Schmidt-Rost, Anja Stadler, Dagmar Stoltmann

*E-Mail*

pthi@pastoraltheologie.de

*Anschrift der Redaktion*

Pastoraltheologische Informationen
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1, D - 53113 Bonn

*Preise*

Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,–, für das Einzelheft € 18,–; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

# Inhalt

**Editorial** 7

**Theologie aus pastoraler Leidenschaft**
**Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie**
**Beiträge zum Symposion der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen vom 3. bis 5. Juli 2004 in Innsbruck** 9

Udo Schmälzle
Eröffnung 10

Józef Niewiadomski
Widerfahrnisse transformieren
Begrüßung durch den Dekan der Fakultät 14

**Begegnung mit dem Praktischen Theologen Karl Rahner** 19

Roman A. Siebenrock
„Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott"
Intuitionen, Themen, Dynamik und „Habitus"
des Werkes P. Karl Rahners SJ 20

Karl Heinz Neufeld
Genese und geschichtliche Hintergründe des „Handbuchs für Pastoraltheologie" 45

Michael Sievernich
Ignatianische Spiritualität und pastorale Grundorientierung 54

Ottmar Fuchs
Theologie aus der Erfahrung des „Mysterium Dei" 68

**Feier der Erinnerung an Karl Rahner** 107

Worte ins Schweigen
Texte von Karl Rahner 108

Hermann Stenger
Zustimmung und Dank
Persönliche Erinnerungen an Karl Rahner 111

Leo Karrer
Erinnerung mit Karl Rahner 117

**Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie** 123

*Christliche Praxis und Selbstvollzug der Kirche* 124

Roman A. Siebenrock
Gottes- und Nächstenliebe 125

Paul Weß
Die fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis 128

*Praktische Theologie und Systematische Theologie* 141

Norbert Mette
Die Praktische Theologie im Verständnis Karl Rahners – in Nähe zur und in Abgrenzung von der Systematischen Theologie 142

Ottmar Fuchs
Rahner systematisch-theologische und spirituell-pastorale Schriften: eine doppelte Herausforderung für die Praktische Theologie 146

*Praktische Theologie und Humanwissenschaften* 153

Chris A. M. Hermans / Michael Scherer-Rath
Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie
Epistemologische Grundfragen einer hermeneutisch-empirischen Begründung der Praktischen Theologie 154

Rainer Bucher
„Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes" 182

*Selbstvollzug und Gestaltwandel der Kirche* 192

Walter Fürst
„Selbstvollzug" der Kirche bei Karl Rahner
Philosophie- und theologiegeschichtliche Thesen 193

*Charisma und Amt in der Kirche* 199

Martina Blasberg-Kuhnke
„Löscht den Geist nicht aus"
Das Verhältnis von Charisma und Amt als bleibende Herausforderung der Kirche 200

Martin Schomaker
„Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn" (1 Kor 12,5) 204

*Gestaltwandel der Mission als Thema der Praktischen Theologie* 211

Franz Weber
Missionswissenschaft als Wesensbestandteil Praktischer Theologie
Konsequenzen aus den Gedanken Karl Rahners 212

Hadwig Müller
Mission als Beziehungsgeschehen verstehen
Thesen für ein Gespräch mit Gedanken Karl Rahners 220

**Forum** 231

Hermann Steinkamp
Parrhesia-Praxis Über „Wahrheit zwischen uns" 232

**Mitteilungen** 249

Notizen 250

**Autorinnen und Autoren** 251

Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie

*Christliche Praxis und Selbstvollzug der Kirche*

Roman A. Siebenrock
Gottes- und Nächstenliebe 125

Paul Weß
Die fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis

*Praktische Theologie und Systematische Theologie*

Norbert Mette
Die Praktische Theologie im Verständnis Karl Rahners – in Nähe zur und in Abgrenzung von der Systematischen Theologie 142

Ottmar Fuchs
Rahner systematisch-theologische und spirituell-pastorale Schriften: eine doppelte Herausforderung für die Praktische Theologie 146

*Praktische Theologie und Humanwissenschaften* 153

Chris A. M. Hermans / Michael Scherer-Rath
Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie
Epistemologische Grundfragen einer hermeneutisch-empirischen Begründung der Praktischen Theologie 154

Rainer Bucher
„Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes" 182

*Selbstvollzug und Gestaltwandel der Kirche* 192

Walter Fürst
„Selbstvollzug" der Kirche bei Karl Rahner
Philosophie- und theologiegeschichtliche Thesen 193

*Charisma und Amt in der Kirche* 199

Martina Blasberg-Kuhnke
„Löscht den Geist nicht aus"
Das Verhältnis von Charisma und Amt als bleibende Herausforderung der Kirche 200

Martin Schomaker
„Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn" (1 Kor 12,5) 204

*Gestaltwandel der Mission als Thema der Praktischen Theologie* 211

Franz Weber
Missionswissenschaft als Wesensbestandteil Praktischer Theologie
Konsequenzen aus den Gedanken Karl Rahners 212

Hadwig Müller
Mission als Beziehungsgeschehen verstehen
Thesen für ein Gespräch mit Gedanken Karl Rahners 220

# Editorial

Liebe Leserinnen! Liebe Leser!

„Ich habe schon öfter gesagt", bemerkte Karl Rahner 1978 in einem Interview, „und ich glaube, daß es richtig ist, daß meine Theologie, so abstrakt und schulmeisterlich sie auch war, doch eine letzte pastorale, seelsorgliche Inspiration gehabt hat. Ich habe nie oder sehr wenig Theologie um der Theologie willen betrieben – so als l'art pour l'art."[1]

Diese Theologie aber nicht nur erneut, sondern auch in erneuerter Weise daraufhin zu befragen, was sie für die Grundfragen der Praktischen Theologie beizutragen hat, war das Anliegen des Symposions, das die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen aus Anlass des 100. Geburtstages von Karl Rahner vom 3. bis 5. Juli 2004 in Innsbruck veranstaltet hat.

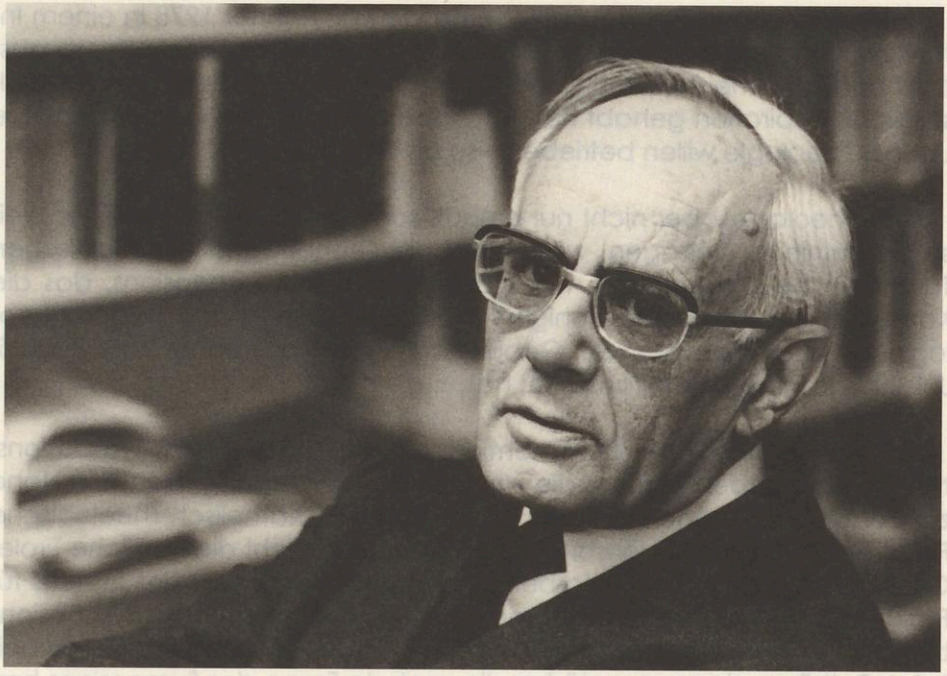
Das vorliegende Heft dokumentiert die Beiträge dieses Symposions. Nicht wiedergeben kann es die Atmosphäre der Tagung, nicht die Nähe zur Person Karl Rahner, die der Tagungsort, die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck, hervorrief, und nicht die herzliche Tiroler Gastlichkeit, mit der die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Instituts für Praktische Theologie die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposions bedacht haben. Dafür lassen die zum Teil für die Drucklegung überarbeiteten Beiträge aber umso stärker die zentrale Frage des Symposions hervortreten: die Frage, inwiefern die in der Vergangenheit zweifellos wirkmächtigen Impulse Rahners auch von Bedeutung sind für eine zukünftige Praktische Theologie und ob nicht die Grundfragen der Praktischen Theologie eine neue Rezeption und Kritik der Theologie Rahners erfordern.

Beschlossen wird das Heft mit einem Beitrag in der Rubrik „Forum" über Bedeutung und Praxis der Parrhesia, des „Freimütig-Redens" oder „Wahr-Sprechens". Es handelt sich um die Abschiedsvorlesung, die Professor Dr. Dr. Hermann Steinkamp am 9. Juli 2004 anlässlich seiner Emeritierung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster gehalten hat. Steinkamp geht darin Foucaults Rekonstruktion der Rolle der Parrhesia in der antiken Praxis der Selbstsorge nach und zeigt auf, wie in heutigen Formen der Supervision oder der angewandten Gruppendynamik „die alte Idee der Parrhesia auf unverhoffte Weise auflebt und ‚praktisch wird': als wechselseitige Erschließung von „Wahrheit zwischen uns".

R. Feiter – D. Stoltmann – A. Stadler – R. Schmidt-Rost

---

[1] Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hrsg.), Karl Rahner im Gespräch. Bd. II: 1978-1982, München 1983, 52.



# Theologie aus pastoraler Leidenschaft

## Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie

Beiträge zum Symposion der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen vom 3. bis 5. Juli 2004 in Innsbruck

Udo Schmälzle

# Eröffnung

Spectabilis, sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen!

Es gibt verschiedene Motive, welche den Beirat veranlasst haben, die Konferenz der deutschsprachigen PastoraltheologInnen zu einem Symposion anlässlich des 100. Todestags von Karl Rahner nach Innsbruck einzuladen. Nicht alle haben unbedingt etwas mit Karl Rahner zu tun. Es war für uns einfach verlockend, der Einladung unseres Kollegen Franz Weber zu folgen und die Theologische Fakultät in Innsbruck mit ihren neuen Studiengängen näher kennen zu lernen. Für die herzliche Aufnahme in Innsbruck möchte ich mich jetzt schon bedanken. Der entscheidende Impuls ging jedoch vom 100. Geburtstag von Karl Rahner aus. Es gab in diesem Jahr an den Orten seines Wirkens bereits viele Jubiläumsveranstaltungen. Die tiefsten Wirkungen hat seine Theologie vermutlich in den Biographien der Theologinnen und Theologen hinterlassen, die an entscheidenden Wendepunkten ihres Lebens und wissenschaftlichen Arbeitens mit seiner Theologie ihre Identität in der Kirche und Gesellschaft gefunden haben. Die Gespräche in der Vorbereitungsgruppe zu diesem Symposion hatten in diesem Sinne manchmal Bekenntnischarakter und konnten erhellen, welche sinnstiftende Kraft von einer engagiert betriebenen Theologie ausgehen kann.

Ein Rahner-Jubiläum zu begehen ist jedoch nicht einfach, zumal alle, die mit ihm zusammen gearbeitet haben, betonen, dass ihm jeglicher Personenkult und derlei Festivitäten absolut fremd waren und er sich entsprechenden Anlässen zu entziehen wusste. In Münster wird immer noch die Story erzählt, wie er sich eine ihn im Blick auf die große Zahl von Hörerinnen und Hörern anhimmelnde Frau mit dem Satz vom Leib schaffte: „Warten Sie ab! Reden wir wieder darüber, wenn ich am Ende des Semesters den Saal leer gepredigt habe!"

Leo Karrer, der mit Rahner zusammengearbeitet hat und dessen Grüße ich hier gleich überbringen möchte – er kann am Symposion wegen seiner Krankheit nicht teilnehmen -, hat diese Frage ebenfalls beschäftigt. Er habe in den letzten Wochen sich immer wieder gefragt: „Was würde Rahner wohl zu all den Feierlichkeiten und Festreden zu seinem Geburtstag sagen?" In der Tat: Es wäre schlimm, wenn wir Rahner und seinen 100. Geburtstag in irgendeiner Weise für unsere aktuellen Probleme in Kirche und Welt instrumentalisieren würden. Da ruft er uns sicher vom Himmel her zu: „Tua res agitur! Benutzt euren eigenen Kopf! Macht die Augen auf und vertrödelt eure Zeit und Energie nicht mit meinem Ge-

burtstag! Packt lieber die Probleme in der heutigen Kirche an!" Es wäre auch falsch, im schnellen Rückgriff auf Rahner die immer noch schwelenden Akzeptanz- und Relevanzprobleme der Pastoraltheologie im Ganzen der theologischen Disziplinen einer Klärung zuzuführen.

Spannend wird es jedoch, wenn gegenwärtig in vielen Beiträgen danach gesucht wird, was denn den archimedischen Punkt, das organisierende Prinzip, den Code zur Axiomatik seines Denkens oder das entscheidende erkenntnis- und handlungsleitende Interesse in seinem Denken und in seiner Theologie ausmacht. Wir werden sicher in den kommenden Tagen einiges dazu hören. Ich möchte den Ausführungen nicht vorgreifen.

Wer den Prozess der Neuausgabe seiner Schriften verfolgt, dem fällt auf, wie sich selbst die besten Kenner seines Werkes daran abarbeiten müssen, der Fülle seines Denkens eine kategoriale Struktur zu verpassen, um der Bandbreite seiner Denkens gerecht zu werden. Die praktisch-theologische Zunft hat es jedenfalls erfreut, dass die Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie und zu pastoralen Fragen ganz am Anfang erschienen sind. Scheinbar war in der Zuordnung dieser Beiträge am schnellsten ein Konsens zu erzielen. Es ist deshalb verständlich, wenn in den vergangenen Wochen immer wieder zu hören war: Karl Rahner sei eben doch der Pastoraltheologie zuzuordnen! Im Blick auf solche Zuordnungen empfiehlt sich jedoch aus der Sicht unserer Zunft Zurückhaltung.

Spannend wird es jedoch, in den neu herausgegebenen Bänden die Spuren seines pastoralen Denkens zu verfolgen und das thematische Netzwerk zu rekonstruieren. In der Einleitung von Gert Otto zur Grundlegung der Praktischen Theologie findet sich eine interessante Aufgabenbeschreibung für das Geschäft der Praktischen Theologie. Er stellt fest, „daß Theorie und Praxis zwar voneinander zu unterscheiden sind, Praxis aber gegenüber der Theorie nicht ein Zweites, Nachgeordnetes ist, sondern Theorie konstitutiv auf Praxis bezogen ist, ebenso wie Praxis die Frage nach der Theorie wachhält."[1] Viele Formen traditioneller wie auch innovativer pastoraler Praxis implizieren eine Theorie, die noch nicht theoretisch auf den Begriff gebracht wurde oder die immer wieder neu auf den Begriff zu bringen ist. Es ist die spezifische Aufgabe der Praktischen Theologie, solche zentralen pastoralen Praxisfelder aufzuspüren und in ihrer theoretischen Relevanz auf den Begriff zu bringen.

Was an dem Werk von Karl Rahner zu bestaunen ist, zeigt sich an der Art und Weise, wie es ihm ein Leben lang gelungen ist, einem solchen Programm treu zu bleiben. Es gibt wohl kaum ein Praxisfeld der Kirche, dem er nicht im wahrsten Sinn des Wortes sein Ohr geöffnet hat, um dann im zweiten Schritt die theologische Relevanz dieses Feldes transparent zu machen und auf den Begriff zu bringen. Sein zentraler und wegweisender Beitrag zur „Einheit von Gottes- und Nächstenliebe" soll im Gespräch mit Frauen, die in der „Mädchenfürsorge" Kölns beschäftigt waren, entstanden sein.

---

[1] Gert Otto, Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1986, 20.

Es gibt Liturgiker, die glauben, mit ihren Themen in seiner Theologie zu kurz gekommen zu sein! Umso wichtiger ist es jedoch, wie er Caritas und Diakonie für den Selbstvollzug der Kirche neu entdeckt und reformuliert hat. Er hat zweifelsfrei die theologieproduktive Bedeutung pastoraler Praxis erkannt und den pastoral Handelnden ihre Würde zurückgegeben. Er wusste, dass pastorales Handeln immer konfrontiert ist mit einer Kirche und mit Menschen, in der und in denen es gleichzeitig „menschelt" und „geistert", und somit die „Geister" zu unterscheiden sind, bevor Entscheidungen fallen.

Ich möchte ihm selbst am Beginn des Symposions das Wort geben: „Diese Praktische Theologie ist eine eigene, selbständige und in ihrem Wesen [...] ursprüngliche Wissenschaft, weil die Reflexion, die sie in wissenschaftlich kritischer und systematischer Weise betreibt, eine eigene Größe und unableitbarer Natur ist. Denn sie ist Reflexion auf Entscheidung hin. Aus einer richtigen Würdigung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, aus einem existentialontologisch zutreffenden Verständnis des Wesens der Freiheit, aus einer richtigen Theologie der Unverfügbarkeit des heiligen Geistes als des Prinzips der Geschichte der Kirche, aus dem recht verstandenen Wesen der Hoffnung ergibt sich, daß die Entscheidung zur je aufgegebenen Vollzugsgestalt der Kirche nicht adäquat aus ihrem *Wesen* abgeleitet werden kann. Was Praktische Theologie also anzielt, eben dieser jeweilige Selbstvollzug der Kirche in Entscheidung, ist also nicht die bloße Konsequenz dessen, was eine – mögliche und notwendige – ‚essentiale' Theologie des Wesens der Kirche, des Wortes Gottes und des Kerygma, des Wesens der Sakramente, des Dienstes der Liebe usw. zu sagen hat. Soll dieses unableitbare Plus, das in jeder Entscheidung liegt, dennoch Gegenstand einer voraussehenden Reflexion sui generis sein, die sucht, was hier und jetzt zu tun ist, Horizonte der möglichen Zukunft erweitert, die Geister prüft, welche die Zukunft proklamieren, dann ist solche Reflexion wissenschaftlich organisiert, eine eigenständige und ursprüngliche Wissenschaft und nicht nur eine ‚Anwendung' der Ergebnisse der essentialen Wissenschaften in der Theologie, mögen diese systematisch oder historisch sein. In der Praktischen Theologie werden zwar die Entscheidungen der Kirche nicht eigentlich getroffen, denn es ist Sache der ganzen Kirche und in diesem Ganzen Sache des Amtes, auch wenn die Theorie der Praktischen Theologie selbst nochmals als faktisch betriebene ein Moment der Praxis der Kirche ist. Aber als solche Theorie ist die Praktische Theologie doch nicht einfach eine ‚essentiale' Wissenschaft, sondern eine solche ganz eigener Art, Prüfung der Geister auf die Tat der Entscheidung hin; sie impliziert ein prophetisches, ein (wenn man so sagen darf) ‚politisches' Element, da sie auf das Drängen des Geistes der Kirche zu achten hat..."[2]

---

2 Karl Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: Karl Rahner: Sämtliche Werke, Band 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld, Düsseldorf-Freiburg/Br. 1995, 503-515, 505.

An diesem Punkt beginnen auch die Fragen an unsere Zunft: Betreiben wir tatsächlich das Geschäft in Kirche und Welt, welches „die Geister zur Tat der Entscheidung" anstiftet? Rahner spricht in einem Zug von einem „prophetischen" und „politischen" Mandat der PastoraltheologInnen. Wenn sich unsere Konferenz schon im Blick auf ein „politisches" Mandat schwer tut, zu gemeinsamen Erklärungen zu kommen, wie sieht es mit unserem „prophetischen" Profil in der Konferenz aus? Wie schnell es hier zu Zerwürfnissen, Austritten und Gegenerklärungen kommt, konnte die Konferenz in der Vergangenheit immer wieder erfahren. Noch wichtiger ist jedoch die Frage: Haben die Menschen und Gruppen unser Ohr, die sich mit Themen, Problemen und Herausforderungen herumschlagen, zu denen es noch keine fertigen Lösungen gibt? Fordern wir in einer Kirche, die sich gegenwärtig in einer Weise zentralistisch durchorganisiert, wie es in ihrer Geschichte nie zu erleben war, „die Unverfügbarkeit des heiligen Geistes" ein, der auch heute noch das „Prinzip" jeglicher Entwicklung der Kirche in der Geschichte sein muss?

Wir dürfen gespannt sein, was die kommenden Tage bringen. Dem Anliegen Rahners werden wir aus meiner Sicht am ehesten gerecht, wenn wir diese Fragen nicht aus dem Blick verlieren.

Józef Niewiadomski

# Widerfahrnisse transformieren

## Begrüßung durch den Dekan der Fakultät

Eines haben Sie schon gemeinsam mit dem Besuch des ökumenischen Patriarchen aus Konstantinopel, Seiner Allheiligkeit Bartholomaios I., der am 21. Juni 2004 – vor zwei Wochen also – Innsbruck und die Fakultät besuchte. Und das ist die Sonne. In dieser sonnenarmen Zeit freut sich sogar die Sonne, dass Sie nach Innsbruck kommen. Umso mehr freut sich die Theologische Fakultät. Die zweite Gemeinsamkeit kommt Ihnen nicht zugute. Und das ist das oberflächliche Interesse für eine Minderheit. Sie bekommen weder den landesüblichen Empfang mit dem Landeshauptmann und den Schützen, noch den Empfang im Barocksaal des Hotels Europa und schon gar nicht ein Foto in der „Tiroler Tageszeitung". Darüber sind Sie auch nicht besonders traurig. Wir alle wissen, dass solche symbolischen Gesten schon im Vollzug vergessen werden. Spuren hinterlassen höchstens die Vorbereitungen dazu. Öffentliche Aufmerksamkeit für Minderheiten, die im Alltag nicht wahrgenommen werden, hat nichts zu tun mit der kulturellen Relevanz eines Realsymbols von Karl Rahner. Denn auch das haben Sie wiederum mit dem ökumenischen Patriarchen gemeinsam. Sie vertreten eine kulturelle Minderheit, die im eigenen Selbstverständnis immer noch so denkt, als ob sie die wichtigen Weichen zur Gestaltung des menschlichen Lebens legen würde: mindestens in den entscheidenden existentiellen Fragen der Menschheit. Faktisch bleibt sie im Alltag fast bedeutungslos.

Über diese Diastase wäre Rahner erschrocken, lebte und dachte er doch im Kontext einer gesellschaftlich noch selbstverständlichen Kirchlichkeit und Christlichkeit. Dass das Drama des Atheismus zur Alltagsbanalität verkommen kann, im Supermarkt kultureller Handlungen noch vor allen konfessionellen Angeboten in der Abteilung „Freizeit" gelagert, und dass dies so schnell gehen kann – das hätte sich auch Karl Rahner nicht vorstellen können.

Sein 100. Geburtstag und sein 20. Todestag wurden selbst in Tirol nicht wahrgenommen, ungeachtet der Adresse „Karl-Rahner-Platz 1" in Innsbruck, der durch Senioren mäßig gefüllten Säle in kirchlichen Bildungsstätten bei zahlreichen Rahner-Vorträgen und eines im Spätabendprogramm ausgestrahlten Beitrags im Österreichischen Fernsehen oder auch der Karl-Rahner-Festtage Ende März/Anfang April an dieser Fakultät. Die Präsenz politischer Prominenz des Landes bei der Festakademie am 1. April auf der einen Seite und die Unterstützung der Festtage durch Land und Stadt mit jeweils 700,- Euro Subvention auf der anderen Seite bringen

die Diastase auf den Begriff. Auf der einen Seite also unser Anspruch und unsere Selbstwahrnehmung, auf der anderen Seite die Position einer politisch doch unbedeutenden Minderheit, noch verschleiert durch überkommene Strukturen und symbolische Gesten der Wertschätzung.

Schon an der Wahrnehmung dieser Diastase leiden wir und suchen uns zurechtzufinden. Die pastorale Leidenschaft treibt viele auf den Markt, zwingt sie zum Ausverkauf ihrer selbst. Als Surfer auf den Wellen kultureller Stimmungen korrigieren sie ständig ihr Selbstverständnis! Dieselbe pastorale Leidenschaft zwingt die anderen zur Weigerung. Sie wollen die Nöte des entgeistigten Konsumindividuums nicht lindern; überlassen deswegen das Feld den Talkshowmastern, den Ritenanbieterinnen und Heilern. Als systematischer Theologe neigt man zur Schematisierung und zur Schwarz-Weiß-Malerei und viele von Ihnen warten schon ungeduldig auf das Ende dieser Begrüßungsansprache, die bisher keine war. Warum tue ich das? Eben: Weil ich Sie alle begrüße. Und ich begrüße Sie im vierfachen Kontext.

Erstens begrüße ich Sie an einer Fakultät und überbringe Ihnen auch die Grüße unserer Kolleginnen und Kollegen, die schon in Sommerferien sind. Ich begrüße Sie an einer Fakultät, die wohl die geistige Heimat Karl Rahners war. Er hat sich aber diese Fakultät nicht ausgesucht, vielmehr widerfuhr sie ihm. Die Widerfahrnis wurde in jahrelanger Auseinandersetzung zur Gnadenerfahrung für Rahner selbst und für die Fakultät. Eine Gnadenerfahrung selbst oder gerade dann, wenn er geschwiegen hat, obwohl er sich verteidigen hätte müssen. Etwa wenn er die Fakultät und Innsbruck verließ! Die Widerfahrnis wurde aber zur Gnadenerfahrung auch dann, wenn er hierher zurückkehrte. Und es gab auch eine Gnadenerfahrung selbst in der Widerfahrnis seines Sterbens. Rahner nahm ja Widerfahrnisse an und gestaltete sie um. Die Transformationskraft der Gnade kennt keine Grenzen. Das stand für ihn außer Frage.

Ich begrüße Sie zweitens an einer Fakultät, an der sich die gegenwärtigen kulturpolitischen und hochschulpolitischen Querelen geradezu verdichten. Die Österreichische Hochschulreform des Jahres 2002 entließ die Universität in die Autonomie. Die von Humboldtscher Logik geprägten Professorinnen und Professoren mögen bei der Nachricht jubeln, weil sie Autonomie als Wertschätzung der anderen Wissenschaft begreifen. Im Jahre 2004 erstickt der Jubel schon im Hals, weil sich Autonomie als das entpuppt, was sie faktisch ist und auch schon immer war: als Herrschaft des Starken und knallharter Kampf um Ressourcen. Die Prachträume unserer Fakultät sollen Sie nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir die Folgen der Autonomie erleiden und auch noch stärker erleiden werden. Unsere Universitätsleitung verstört viele, weil sie die kulturelle Diastase – von der ich am Anfang gesprochen habe – einfach nur verstärkt. Sie nimmt nicht zur Kenntnis, dass es faktisch „schwache" und „starke" Wissenschaften gibt. Und dies nicht deswegen, weil die einen schlecht und die anderen gut sind. Die Schwächen und die Stärken sind ja immer bloß

Ergebnisse gesamtgesellschaftlicher Rivalitätsprozesse, das habe ich aus der mimetischen Theorie von René Girard gelernt.[1] Oder – noch brutaler gedeutet – die Universitätsleitung nimmt es wohl zur Kenntnis, nützt aber die Unterscheidung, um die Starken auf Kosten der Schwachen zu stärken.

Ich begrüße Sie aber auch drittens an einer Fakultät, die wie Rahner den Widerfahrnissen zu begegnen sucht, indem sie diese stückweise wandelt. Als einzige österreichische Fakultät hatte sie sich bereits vor Jahren durch die emsigen Bemühungen des verstorbenen Dekans Raymund Schwager strukturell 100%ig reformiert. Wir selber nahmen also die Umstrukturierung in die Hand und entschieden ganz bewusst über die Prioritäten an der Fakultät. Die Diastase zwischen dem Anspruch und der realen Situation wohl im Auge habend, bezogen wir im Entwicklungsplan eine klare Position zugunsten des Anspruchs: Es ist ein Bekenntnis zur katholischen Identität und zur Bindung an die Kirche – eine Positionierung, die im gegenwärtigen Diskurs „Theologische Fakultäten oder Religionswissenschaftliche Einheiten" wohl ein klares Signal ist. „Ich bin Priester und Theologe und damit hat sich's, nicht wahr?", formulierte Rahner vor Jahren. Ich schätze, er wäre mit unserem Entwicklungsplan nicht unglücklich. Als erste Theologische Fakultät wagten wir auch eine radikale Studienplanreform mit einer neuen Struktur von sechs plus vier Semestern und einem Theologischen Bakkalaureat, das wohl zu unterscheiden ist vom Bachelor of Art in Theology.

Und ich begrüße Sie viertens an einer Fakultät, an der sich der Stellenwert der Praktischen Theologie radikal gewandelt hat. Aus dem Winkeldasein trat sie nach und nach in die Mitte des fakultären Geschehens. Dies war schon der Verdienst von Hermann Stenger. Nicht zuletzt aber durch die Berufung des Kollegen Franz Weber bekam die Praktische Theologie hier ein unverwechselbares Profil. „Interkulturelle Theologie" ist „fleischgewordene" pastorale Leidenschaft des Kollegen Weber selbst. Eine Leidenschaft, die in der Orts- und Weltkirche gleichsam verankert ist und die sich an der Fakultät in einem nimmermüden Austausch mit Studierenden aus fast allen Kontinenten ereignet. Im Austausch mit anderen Fächern – vor allem mit dem Kollegen Matthias Scharer aus der Katechetik und Religionspädagogik, oder aber der Dogmatik –, einem Austausch, der nicht nur eine nachträgliche Verständigung ist, sondern eine durchaus dramatische Begegnung. Auch Kollege Weber versteht es, Widerfahrnisse zu transformieren und das bedrohlich Fremde zur Heimat zu wandeln.

Ein Ereignis sui generis in diesem Kontext stellt dieses Symposion dar: ein Nachtisch zu den vielen Karl-Rahner-Festtagen. Für „das nach Innsbruck Bringen" dieses Symposions, für die Organisation möchte ich Dir, lieber

---

[1] Zum Forschungsprogramm „Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung", welches dieser Theorie entscheidende Erkenntnisse verdankt vgl. http://theol.uibk.ac.at/rgkw/.

Franz, und allen Deinen Leuten aus dem Institut herzlich danken. Ein solches Symposion stellt auch ein Stück der Selbstbehauptung unserer Fakultät in einer schwierigen Zeit und Umwelt dar.

Ich heiße Sie also an einer Fakultät willkommen, die in der Wahrnehmung der Diastase nicht resigniert und nur beim Biertisch flucht, und die den Widerfahrnissen zu begegnen sucht, indem sie diese transformiert. Wir tun dies, indem wir ähnlich wie Rahner zu denken versuchen. Die wissenschaftspolitische Eitelkeit war ihm ja fremd: Wie sagte er? „Ich bin kein 'Wissenschaftler'! Ich möchte auch in dieser Arbeit ein Mensch, ein Christ und so gut es geht ein Priester der Kirche sein!" Heute würde er sagen: „Ein Mensch der Kirche!", der Satz könnte auch von Franz Weber stammen.

Ich wünsche Ihnen eine gute Zeit in Innsbruck. Lernen wir voneinander die Kunst der Transformation. Nur auf diese Art und Weise kann die gesellschaftlich kaum wahrgenommene Minderheit von Sauerteig eine ungeheure Menge von Mehl zum essbaren Teig verwandeln. Nur auf diese Weise wird unsere „oeconomica et electronica quasi catholica" – unsere alles beherrschende Markt- und Medienkultur – die befreiende Kraft des christlichen Bekenntnisses verstehen: Schon lange vor Markt und Medien war Gott schon da und er wird auch nach ihnen noch da sein!

# Begegnung mit dem Praktischen Theologen Karl Rahner

Roman A. Siebenrock

# „Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott"

## Intuitionen, Themen, Dynamik und „Habitus" des Werkes P. Karl Rahners SJ

In Karl Rahners Werk spiegelt sich die Entwicklung der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts in eminenter Weise. Es steht nicht nur beispielhaft für ihre Entwicklung vor, im und nach dem II. Vatikanischen Konzil, sondern vermittelt ebenso einen dichten Einblick in die noch anhaltenden Suchbewegungen des christlich-kirchlichen Lebens in einer neuen kirchengeschichtlichen Epoche. In diesem Beitrag soll versucht werden, in Kenntnis der entscheidenden Stadien der Rezeptionsgeschichte das Werk Rahners von seiner pastoralen Selbstverpflichtung her zu lesen.

### Zum Stand der Rezeption des Werkes

Angesichts der dem Werk unmittelbar anzumerkenden Komplexität ist es nicht wenig seltsam, dass dessen Interpretation, die nach dem II. Vatikanischen Konzil begonnen hat, sich noch immer in den alten Gleisen bewegt und im Grunde äußerst reduktiv ist.[1] Die Diskussion um das Verhältnis von ignatianischer Spiritualität und Philosophie, von Erfahrung und modernem Denken ist ebenso bestimmend, wie die implizite Voraussetzung zu erkennen ist, dass Rahners Werk als abgeschlossen angesehen wird. Dieser vermeintliche Endstand wird mit dem Problemstand der sechziger und siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts, wie sie sich im „Grundkurs des Glaubens" spiegelt, identifiziert. Man kann sagen, dass wesentliche Weichenstellungen der Rahner-Interpretation in der Auslegung des „Grundkurses", der wie ein erratischer Block im Werk behandelt wird, gesetzt werden. Zwei unübersehbare Aspektes des Werkes werden dabei nahezu vollkommen ignoriert: seine konstante Auseinandersetzung mit und Abhängigkeit von der Schultheologie, sowie die stete Entwicklung und Veränderung seines Werkes in der Glaubensgeschichte seiner Zeit. Das Werk kann meiner Ansicht nach weder auf eine Methode, eine Quelle noch auf ein Anliegen reduziert werden.

Die zuletzt genannte Entwicklung hängt wesentlich mit dem zusammen, was das pastorale Anliegen seiner Theologie genannt werden muss. Es ist keine schützende Nebenbemerkung, sondern zutreffende Selbstcharakterisierung, wenn Rahner sagt: „Mein Lebenswerk, wenn es so genannt

---

[1] Vgl. Roman A. Siebenrock, Einleitung, in: Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse, mit einem Vorwort von Karl H. Neufeld, hrsg. v. R. A. Siebenrock, Innsbruck-Wien 2001, 9-32.

werden darf, hat ja keinen sehr deutlich vorgegebenen Plan gehabt, sondern war stark von den Bedürfnissen des Tages, von den Aufgaben meiner Professur usw. bestimmt. [...] Ich würde simpel und einfach sagen: Ich bin ein katholischer Christ, ich versuche über meinen Glauben nachzudenken und ihn mit den Fragen, Bedürfnissen, Nöten, die mir als Mensch und Christ dieser heutigen Zeit vorgegeben sind, in Verbindung zu bringen. [...] Aber im großen und ganzen habe ich eigentlich doch mehr eine Theologie zu treiben gesucht, die auf die konkrete Verkündigung in der Kirche, auf das Gespräch mit den Menschen von heute ausgerichtet ist. [...] Wenn sie mich fragen, welche Laudatio mir die liebste ist, dann würde ich Ihnen sagen: Ich bin Priester und Theologe, und damit hat sich's, nicht wahr? Das sind die wirklichen Bezeichnungen, die etwas sagen."[2]

Zudem scheint die Debatte auf ein nahezu kontradiktorisches Urteil hinauszulaufen. Rahner wird ebenso als bedeutendster Theologe des 20. Jahrhunderts gepriesen, wie er als Häretiker von verschiedenen Kreisen geschmäht wird. Das liegt wesentlich daran, dass die Rahner-Interpretation ihre eigene Geschichte und Voraussetzungen kaum bedacht hat.

In dieser Situation ist der „Generation danach"[3], die Rahner weder als Lehrer kennen lernte, noch in ihrer eigenen theologischen Entwicklung aus seinem Schatten treten musste, ein günstiger Zeitpunkt eröffnet. Ihre Distanz kann zum Vorzug werden, die Komplexität des Werkes zu würdigen, ohne in blinde Euphorie oder Gegnerschaft zu verfallen. Folgende Aufgabe stellt sich ihr: Es ist eine Interpretation zu erarbeiten, die alle wesentlichen Aspekte des Werkes integrieren kann, dessen vielfältige Quellen würdigt und die dem Werk eigene Entwicklung und experimentelle Offenheit im Kontext seiner pastoralen Grundabsicht nicht ausblendet. Denn die systematisch dominierende Interpretation vernachlässigt immer noch das grundlegende pastorale Anliegen. Entweder wird in traditioneller Weise die pastorale Aufgabe als Anwendung vernachlässigt, indem das Werk rein philosophisch grundgelegt wird, oder auf eine eher individuell verstandene religiöse Erfahrung hin („ignatianische Spiritualität") ausgelegt. Alle diese Aspekte sollen nicht negiert werden. Es gilt aber, sie in eine integrierende Sicht aufzunehmen, die hier vom pastoralen Anliegen her gewagt werden soll.

---

2 Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hrsg.), Karl Rahner im Gespräch. Bd. II: 1978-1982, München 1983, 266 f.

3 Zu einem Gesamtverständnis der Grundlegung und verschiedener Themen bei Rahner siehe: Andreas R. Batlogg SJ / Paul Rulands / Walter Schmolly / Roman A. Siebenrock / Günter Wassilowsky / Arno Zahlauer, Der Denkweg Karl Rahners. Quellen - Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, ²2004 (mit Literatur). Danach erschien von besonderem Rang: Herbert Vorgrimler, Karl Rahner. Gotteserfahrung im Leben und Denken, Darmstadt 2004.

## 1 Werkgestalt und Quellen: Ein erster Blick

Rahners Werk liegt in zahlreichen Essays vor, die seine situativ-geschichtliche, von Anfragen, Problemen und Aufträgen in Anspruch genommene pastorale Absicht und zeitgeschichtliche Verwurzelung dokumentieren („Anlasstheologie"). Theologie dient der Verkündigung und der Ermöglichung einer zeitgemäßen Glaubensgestalt. Rahners Theologie ist daher als doppelt „offen" anzusehen. Einerseits ist der faktische Lebens- und Glaubensvollzug, der aus dem freien Anruf Gottes erwächst, rational nicht einholbar. Sein Denken setzt stets Vollzüge, Praktik und Erfahrung voraus, die er nicht immer explizit beschreibt, denen er aber stets „nach-denkt". Das Denken holt das Leben und die darin zugemutete ursprüngliche Erfahrung nicht ein. Anderseits strebt alle Rede über Gott danach, als existentielle Nachfolge, die für ihn die Voraussetzung und der Kontext seines theologischen Denkens immer schon darstellen, in die schweigende Anbetung des heiligen Geheimnisses und in die Liebe zum Nächsten zu münden.

„Anlasstheologie" bedeutet jedoch nicht, dass Rahner zu verschiedenen Anlässen spontane Ideen oder unvereinbare theologische Versatzstücke abgeliefert hätte. Im Gegenteil: Es ist festzuhalten, dass Rahner seine systematische Entwicklung jeweils neu aus den Voraussetzungen der „Loci" („normativen Quellen") erarbeitet und auf die Situation und Anfrage hin auslotet, bedenkt und korrigiert. Glaubensvollzug und Glaubensdenken, Dogma und Pastoral, sind die Pole einer jeweils neu sich entwickelnden Dynamik. Dabei zeichnet Rahner eine doppelte Begabung aus: Einerseits erkennt er „traumhaft sicher" die Schwachstellen einer sich als Ende aller theologischen Entwicklung verstehenden neuscholastischen Schultheologie. Andererseits treibt ihn dieses Wissen nicht in den Spott (auch wenn er sich bisweilen in Absetzungsrhetorik zur Schultheologie gefällt[4]), sondern fordert die Anstrengung ab, aus der Tiefe der Tradition in der Anstrengung theologischen Denkens Kirche und Theologie dadurch zu dienen, dass er für die Eng- und Fehlstellen ungewohnte, ja mitunter riskante Vorschläge zur Diskussion stellt. Rahners Theologie entwickelt sich gerade daran, dass er sich an den Widersprüchen abarbeitet (siehe SW 10, 4). Theologie ist von der Erfahrung der Brüche und der Diskrepanz getränkt. Dabei scheint mir ein innerer Beweggrund seines Arbeitens zu sein, die Handlungsfähigkeit der Kirche und die Erfahrungsweite der Glaubenden zu erhalten oder neu zu gewinnen. Das Korrektiv der positiven Schultheologie war aber Garant dafür, dass diese Versuche nicht in subjektivistische Spekulationen abglitten. Während die Anstrengung des Begriffs, wie sie im „Grundkurs" ausdrücklich wurde,

---

[4] Aus den späten Jahren sind wieder vermehrt anerkennende Worte zu dieser theologischen Tradition zu finden. So sagt er im Blick auf seine theologische Ausbildung 1983: „Ehrlich gesagt, wenn ich sie vergleiche mit so manchem, was an unseren Fakultäten betrieben wird, dann würde ich sie sogar vorziehen." (Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hrsg.), Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, Düsseldorf 1986, 50f).

immer gewürdigt wurde, muss auf die Beziehung Rahners zu den „Loci" wieder deutlicher hingewiesen werden.

### 1.1 Die normativen Referenz, bzw. Quellen: „Loci"

Die Schultheologie hatte als oftmals verborgene, und daher heute nicht immer wahrgenommene, unverzichtbare Matrize ihres Vorgehens, eine „Loci-Theologie"[5], die auch für Rahner selbstverständlich war. Es ist aber darauf zu achten, wie er diese Vorgabe veränderte und weiterentwickelte. Die für das Werk normativen theologischen Referenzen sind ebenso vielfältig wie heterogen. Sie repräsentieren in ihrer Vielfalt die Komplexität katholischer Theologie, die weder einer einzigen Epoche, noch einer Autorität allein verpflichtet sein kann. Wir können unterschiedliche Ausgangspunkte und Referenzen feststellen (i. e. „loci"). Mir scheint es sinnvoll, folgende eigens hervorzuheben.

**1.1.1:** Die Wiederentdeckung des mystischen Ignatius im Kontext der jesuitischen Ordensexistenz richtet die geistliche Betrachtung der Schrift in den Wahlexerzitien auf eine persönliche Lebenswahl aus, in der Gott unmittelbar mit seinem Geschöpf handelt.[6]

**1.1.2:** Die im Modernismus aufgeworfene Frage nach dem Glaubenssubjekt und der Bedeutung von Erfahrung entfaltet er im Rückgriff auf die von den Kirchenvätern begründete Tradition der geistlichen Sinne. Später werden diese Ansätze als „Erfahrung der Gnade" (1954; SzTh III, 105-109) für die Epistemologie und Mystagogie unmittelbarer Gotteserkenntnis oder im Kontext einer Suche nach der „Gotteserfahrung heute" fruchtbar gemacht (1969; SzTh IX, 161-176).

**1.1.3:** Die Theologie sakramentaler Praxis und Frömmigkeit in einer die Geschichtlichkeit der Gnade verschärfenden Offenbarungs- und Gnadentheologie wird im Widerspruch zur Selbstbezogenheit moderner Religionsphilosophie entwickelt und als christologisch-kirchliche Vermittlung des Heils begriffen. Erstmals wird dieser Ansatz diskutiert in „Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte" (1934, SzTh III, 177-189).

**1.1.4:** Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik für ein Erkennen, das bleibend auf Sinnlichkeit bzw. Welt verwiesen ist (SW 3: „Geist in Welt"), und die Grundlegung einer auf Offenbarung angelegten Religionsphilosophie als fundamentaltheologische Anthropologie (SW 4: „Hörer

---

5 Siehe Peter Hünermann, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 207-251.

6 Die erste ausdrückliche Reflexion auf die ignatianische Wurzel findet sich im Aufsatz „Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit" (1937; SzTh III, 329-348). Die letzte ist in dem großen Aufsatz zu finden: „Rede des Ignatius an einen Jesuiten von heute" (1978; SzTh XV, 373-408). Zu Rahners Ignatiusverständnis siehe: K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg-Basel-Wien ²2004; K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1974; Ph. Endean, Karl Rahner and Ignatian Spirituality, Oxford 2001; A. Zahlauer, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola, Innsbruck-Wien 1996.

des Wortes"), in Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie von Kant bis Heidegger, wird in einer systematischen Neuinterpretation des Denkens Thomas von Aquins gewagt, der als maßgebliche theologische und philosophische Autorität *gegen* die modernen Irrtümer seit Leo XIII. („Aeterni Patris" 1879) eingeschärft wurde. Der Aquinate wird jedoch für Rahner *zur denkerischen Brücke* für die Herausforderungen der Gegenwartsphilosophie. Rahners philosophisch entwickelte fundamentaltheologische Anthropologie und Erkenntnismetaphysik führt den Nachweis, dass die spezifische Struktur christlicher Erkenntnis- und Existenzvergewisserung mit der allgemein menschlichen Erkenntnis und Selbstvergewisserung grundsätzlich korrespondiert. Glauben ist nicht in einem Sonderraum („Getto") zu etablieren oder gar gegen Welt und Moderne abzuschotten.

**1.1.5:** Die schultheologischen Debatten der nachtridentinischen Systematik entfaltet er vor allem in der Gnaden- und Bußtheologie (SW 4, bzw. SW 11) in ihrer inneren Dynamik auf gegenwärtige Fragestellungen hin, ohne sich einer bestimmten Schule (auch nicht der des eigenen Ordens: „Molinismus") zu verschreiben. Die erste Vorlesung, die Karl Rahner als Dozent der Dogmatik hielt, war „De Gratia Christi".[7] Der erste systematische Aufsatz, den Rahner zu diesem Thema veröffentlichte, zeigt bereits die Neuorientierung seiner Gnadentheologie im Vergleich mit der nachtridentinischen Diskussion. Im Unterschied zu ihr, die die Gnade primär als „gratia creata" (geschaffene Gnade) verstand, und deshalb als „Hilfe zu" interpretierte und in einem filigranen Netzwerk von Unterscheidungen ausbuchstabierte, setzt Rahner anders an. Gnade ist wesentlich „gratia increata"[8] (ungeschaffene Gnade), also Gott selbst in seiner Offenbarung in Jesus Christus. Deshalb eröffnet er seine Gnadenlehre mit drei Thesen zum universalen Heilswillen Gottes. Von diesem Ausgangspunkt aus entwickelt er seine Theologie der Selbstmitteilung Gottes in und durch Jesus Christus.

**1.1.6:** Seine Rezeption der Kirchenväter in spiritualitäts- und dogmengeschichtlichen Arbeiten steht in der damals aktuellen Wiederentdeckung der Vätertheologie in Zusammenarbeit mit seinem Bruder Hugo Rahner SJ (1900–1968). Damit kennt er in Konzeption und in Einzelthematik theologische Alternativen zur vermeintlichen „theologia perennis" der Neuscholastik und der westlichen Theologie (SW 3). Diese Alternative der Väter ist aber von einer grundlegenden Einheit von Spiritualität, Pastoral und Dogmatik geprägt. Zur Zeit der Väter ist von einer Dogmatik oder Fundamentaltheologie, die sich vom Leben der Kirche und der ChristInnen abgelöst hat, nicht die Rede. Der Geltungsanspruch des Glaubens

---

7 Als „Codex" wurden diese Unterlagen für den privaten Gebrauch der Studierenden in Innsbruck mehrfach hektographiert veröffentlicht: De Gratia Christi. Summa Praelectionum in usum privatum auditorum ordinata (Oeniponte 1937/38, Neuauflagen: 1950/51, 1955 and 1959). Von der zweiten Auflage haben sich bislang keine Unterlagen gefunden.

8 „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade" (1939; SzTh III, 347-375).

war mit dem Zeugnis und der Praktik der Glaubenden unabtrennbar verbunden.

**1.1.7:** Die pastorale Aufmerksamkeit für die sich beschleunigt verändernde Glaubenssituation prägt seine spannungsreiche Entwicklung, weil er vor allem von der Not des Glaubens her denkt, und weil der Verweis auf die Autorität von Schrift und/oder kirchlicher Tradition allein den Glauben nicht mehr als intellektuell redlich ausweisen kann. Die pastorale Verankerung seiner Theologie beginnt mit der theologischen Vertiefung sakramentaler und existentieller Praxis des Glaubens[9] und vertieft sich in Wien, insbesondere als Mitarbeiter des Seelsorgeamtes von Kardinal Innitzer (1940-44).

Seit Wien ist bei ihm das Bewusstsein nachweisbar, dass die Kirche vor einer radikalen Herausforderung steht, die nicht mit vergangenen verglichen werden kann: „Die Kirche steht einer neuen Zeit gegenüber" (SW 4, 497). Diese Zeit ist vielleicht am deutlichsten als Leiden an der Gottesfrage, die Rahner als Qual schon 1943 ausdrückt, zu charakterisieren. „Das Erste, was uns auffällt, wenn wir nach dem Gottesbegriff der Männer des Neuen Testaments fragen, ist die Selbstverständlichkeit ihres Gottesbewußtseins. Eine Frage, einfachhin darnach bloß, ob Gott existiere, kennen diese Männer eigentlich nicht. Eine Qual, erst nach Gott fragen zu müssen, sich erst langsam und besinnend überhaupt den Boden schaffen zu müssen, von dem aus so etwas wie ein Ahnen, Erfühlen oder Erkennen Gottes erst möglich wird, ein Gefühl, daß Gott sich dem fragenden Zugriff des Menschen eigentlich immer wieder entziehe, eine Furcht, ob nicht etwa Gott am Ende doch nichts sei als eine ungeheuere Projektion der Sehnsüchte und Nöte des Menschen ins Objektive, ein Leiden an der Gottesfrage, von all diesen und ähnlichen Haltungen des modernen Gottesbewußtseins weiß das Neue Testament nichts." (SW 4, 359)[10] Immer wieder wird er die Situation in einer theologischen Gegenwartsanalyse zu bestimmen versuchen.[11] Später wird er im Rückblick auf das II. Vatikanische Konzil vom Beginn einer dritten kirchengeschichtlichen Epoche sprechen (1979; SzTh XIV, 287-302).

---

9 Siehe z. B. neben den bereits genannten Texten aus der frühen Zeit: „Eucharistie und Leiden" (1936; SzTh III, 191-204); „Weihe des Laien zur Seelsorge" (1936; SzTh III, 313-328); „Priesterliche Existenz" (1942; SzTh III, 285-312). Was zuvor über den Charakter seiner „Anlasstheologie" im Bedingungsverhältnis von Pastoral und Dogma gesagt wurde, lässt sich illustrieren an der Entwicklung dieser Aufsätze und den zuvor genannten. Man beachte, dass entscheidende theologische Aufsätze während des Philosophiestudiums in Freiburg geschrieben wurden.

10 Rahner erläutert diesen Gegensatz mit den verschobenen Selbstverständlichkeiten. Während damals die Offenbarung Gottes das Selbstverständliche war, das den Menschen die Welt erschloss, ist heute die Welt das primär Offenbare. Zwar kannte auch das Neue Testament ein Nicht-Wissen und ein Nicht-Anerkennen Gottes; doch war dieses immer sittlich geprägt als ein Nicht-Wissen-Wollen, also Sünde.

11 Neben den großen Versuchen im „Handbuch der Pastoraltheologie" (SW 19) sind vor allem die verschiedenen Ansätze nach dem Krieg zu erwähnen, die heute in SW 10 gesammelt sind.

## 1.2 Urintention: Die Grundidee der doppelt-einen Bewegung des Schöpfers und seiner Schöpfung

Führen diese unterschiedlichen „Loci" und verschiedenen Ansätze im Werk zu letztlich nebeneinander liegenden Bruchstücken, die nur durch das Copyright des Autors zusammen gehalten werden?[12] Vergegenwärtigen wir uns zuerst die Problemlage. Rahner kennt die Quellen der Theologie aus erster Hand, und zwar aus allen Epochen der Glaubens- und Theologiegeschichte: Schrift, Väter, Mittelalter, Neuzeit. Er versteht sich aber nicht als Historiker, aber auch nicht als traditioneller Dogmatiker, weil es ihm nicht um die Darstellung eines Glaubensgebäudes in sich geht. Er versteht sich wesentlich als Priester und fragt daher nach der Glaubensmöglichkeit heute; ignatianisch gesprochen: „adiuvare animas". Andererseits reduziert er die Pluralität der Tradition nicht auf das ihm Passende oder aktuell Rezipierte. Rahner kennt viele „vergessene Wahrheiten".

Daher muss er diese vielfältigen Ansätze und die disparate Situation der Gegenwart fruchtbar aufeinander beziehen. Ich bin der Meinung, dass ihn in dieser dogmatisch-pastoralen Aufgabe eine Urintention oder Urintuition trägt, die ihm durch die ignatianische Tradition vermittelt wurde, die aber mit verschiedenen großen Entwürfen der Theologie korrespondiert.[13]

Die unterschiedlichen Quellen und Ansätze werden von einer Urintention durchdrungen, die die unterschiedlichen Perspektiven zu integrieren vermag. Diese „Urintention" kann mit jenem Zitat aus dem Jakobusbrief umschrieben werden, das den Titel dieses Aufsatz darstellt: „Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott" (Jak 4, 8). In diesem Satz kommt die doppelt-eine Bewegung der Exerzitien des Ignatius' zum Tragen, die mit der Grundbewegung der Vätertheologie und vieler Entwürfe des Mittelalters korrespondiert. Vielleicht darf man hier, biblisch gesehen, von einer grundlegenden johanneischen Inspiration sprechen. Die Bewegung Gottes zum Menschen wird in der Tradition mit den Begriffen „Kenosis", „Descensus Dei" oder „Katabasis" ausgedrückt. Es ist der Abstieg Gottes in die Welt, der in der Schultheologie als Gnade reflektiert wird. Die davon getragene, ja ermöglichte Bewegung der Schöpfung, insbesondere des Menschen zu Gott begreift Rahner als Ekstase oder Transzendenz des Menschen über alle Welt in die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes selbst hinein. Da die Bewegung Gottes zum Menschen der Bewegung des Menschen zu Gott logisch und zeitlich vorausgeht, kann sie später als

---

12 Es gäbe ja „viele Rahner", hat Hans Urs von Balthasar einmal ausgerufen: „Dazu kommt, daß Karl Rahner in seinen kühnen, aber oft einseitigen Entwürfen, die untereinander nicht immer koordiniert sind (es gibt viele Karl Rahner!) öfter das Schicksal des Zauberlehrlings erleiden mußte, der die Geister, die er heraufbeschwor, in seinen Schülern nicht mehr zu bannen vermocht hat." (Ders., Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln ³1968, 125) Gibt es daher auch einen willkürlichen Umgang mit dem Werk?

13 Es ist sehr wichtig, dass von diesem Herzstück her er im Gespräch mit unterschiedlichen theologischen Ansätzen und Optionen bleiben kann.

transzendental, i. e. als Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz des Menschen bezeichnet werden. Insofern diese durch Gott ermöglichte Bewegung in der Gnade Gott selbst erreicht, kann dieses „transzendentale Moment" als Transzendenz im Sinne der Ekstase in Gott hinein ausgelegt werden. Im Spätwerk gehen die unterschiedlichen Bedeutungskomponenten von „transzendental", insbesondere im „Grundkurs" untrennbar ineinander über und stellen eine Quelle permanenter Verwirrung dar.[14] Diese beiden Bewegungen stehen aber auch im Zentrum der Exerzitien. Für Rahner wird die 15. Vorbemerkung zentral, wonach Gott mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln wolle (Ex.spir. 15). Erhard Kunz beschreibt diese Dynamik als „Gottes Bewegung zum Menschen hin, um des Menschen Bewegung zu Gott hin. Beide Bewegungen laufen nicht getrennt voneinander, sondern vollziehen sich ineinander: Gott bewegt sich zum Menschen hin, indem der Mensch befähigt wird, sich auf Gott hin zu bewegen. Gott schenkt seine Liebe, indem der Mensch befreit wird, Gott zu lieben. Gott handelt und tut alles, indem der Mensch Eigenständigkeit, Eigenverantwortung und Freiheit erhält. Gott erreicht sein Ziel und seine Ehre in der Welt, indem der Mensch ganz zum Gleichnis und Bild Gottes wird."[15]

Das Schlüsselwort für das Ineinander beider Bewegungen in der ersten Periode des Werkes ist der Begriff „attingere" („Berühren"). Im späteren Werk wird durch die Vermittlung des Begriffspaars „kategorial-transzendental" der Ausdruck „Erfahrung der Gnade" hierfür bestimmend. Es ist aber schon hier darauf hinzuweisen, dass durch die christologische Matrize des Werkes Rahners die Bewegung zu Gott für den Menschen immer eine Bewegung mit dem armen und leidenden Jesus Christus sein wird. Der Mensch findet Gott nicht in der Bewegung über die Welt hinaus, sondern mit Christus in die Niedrigkeit der Welt hinein: Transzendenzbewegung als Abstieg, als Todeserfahrung.

Dadurch aber erweisen sich die beiden Bewegungen als die elementaren Perspektiven der Christologie. In Rahners Sicht stellen die beiden Bewegungen jene Grundperspektiven dar, mit denen das Ereignis Christi am angemessensten beschrieben werden kann. In der christologischen Grammatik von Chalkedon, deren ontologische Natur-Kategorien Rahner existentiell als Vollzüge reformuliert, heißt dies: ungetrennt und ungemischt. Deshalb kann die Tiefengrammatik der Rahner'schen Theologie als wechselseitige Verschränkung von Offenbarungs- und Gnadentheologie in und durch die Christologie bestimmt werden. Insofern aber die Gnadentheologie in der theologischen Tradition des Westens die Pneu-

---

[14] Neben diesen beiden Bedeutungen erkennt Knoepffler auch den klassischen Aspekt der Transzendentalien bei Rahner (siehe: N. Knoepffler, Der Begriff ‚transzendental' bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft, Innsbruck-Wien 1993).

[15] E. Kunz, „Bewegt von Gottes Liebe". Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise, in: M. Sievernich / G. Switek (Hrsg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg-Basel-Wien 1990, 75-95, hier 95.

matologie repräsentiert, kann seine theologische Tiefengrammatik trinitarisch rekonstruiert werden. Gott teilt sich in Christus dem Menschen so mit, dass der Mensch, vom Geiste Gottes bewegt, Gott selber berührt und – wie es oft in der Aufnahme der griechischen Väter heißt – Anteil bekommt am eigenen und innersten Leben Gottes.

## 2 Genese und systematische Struktur des Frühwerkes

Rahners theologische Essays stellen Fragmente („Teppiche – Stromata") christlichen Denkens auf die Grundbedingungen des Glaubens nach dem Ende aller Selbstverständlichkeiten dar. Vielleicht darf man auch von theologischen Collagen sprechen, die nach einer neuen Bewohnbarkeit der Gegenwart im Glauben suchen. Als „systematische Struktur" kann jenes Wirkmuster bezeichnet werden, das die disparaten, nicht immer bis ins Detail aufeinander abgestimmten Beiträge zu fast allen Bereichen christlichen Glaubens durchzieht. Erst in der nachträglichen Reflexion erweist sich das Werk als stimmig, d. h. von grundlegenden systematischen Optionen durchwirkt, die wechselseitig aufeinander verweisen, sich korrigieren und gerade so stützen („Multipolarität"[16]). Die Werkentwicklung geschieht in der spannungsreichen Dynamik zwischen theologischer Gegenwartsanalyse, dogmatischen Optionen („Prinzipien") im Blick auf konkrete pastorale Herausforderungen und wissenschaftlichen Fragestellungen. In der ersten Phase (1934–49) wird eine systematische Grundlegung von bleibender Bedeutung feststellbar.

### 2.1 Die verschiedenen Ausgangspunkte und ihre systematische Bedeutung

„Die Kirche steht einer neuen Zeit gegenüber." (SW 4, 498) Erstmals am Wiener Seelsorgeamt ist Rahners Bewusstsein einer epochalen Glaubensherausforderung feststellbar. Zuvor entwickelt sich eine theologische Urintuition, die in dem Bild zusammengefasst werden kann: Gott berührt den Menschen in seinem Innersten und im Sakrament der Kirche so, dass der Mensch Gott berühren kann. Die als Grundintention herausgearbeitete doppelt-eine Bewegung ist in den unterschiedlichen Ansätzen auf verschiedene Weise wirksam. Sie wird herausgearbeitet, vertieft, korrigiert und dann je neu mit Blick auf die normativen Lehrvorgaben der kirchlichen Dogmatik (als gelebte, reflektierte und verbindlich-normierte) weiterentwickelt. Es ist für eine Interpretation Rahners nie deutlich genug hervorzuheben, dass es für Rahner eine ihn in die Pflicht nehmende gelebte Dogmatik gibt. Dies gilt nicht nur für die gelebte Theologie seines Ordensvaters Ignatius von Loyola, sondern auch für andere persönliche und gemeinschaftliche Verwirklichungen des Glaubens, die er in den dogmatischen Formeln entschlüsselt. Zunächst sind aber die verschiedenen „Ansätze" im Frühwerk, die sich in unterschiedlicher Modifikation auch später durchhalten, zu beschreiben.

---

16 Siehe Zahlauer (Anm. 6), 329-331.

## 2.2 Mystik

In der Aufnahme der ignatianischen Wahlmystik und der Tradition der geistlichen Sinne wird die Möglichkeit unmittelbarer Gotteserfahrung in bleibender Verwiesenheit auf Sinnlichkeit im Anschluss an Bonaventuras „Itinerarium mentis in Deum" ausgelegt.[17] In der Annahme, dass die darin bezeugte unmittelbare Gotteserfahrung glaubwürdig ist, fragt er: „Wie aber ist diese unmittelbare Gotteserfahrung verständlich zu machen?" (SzTh XII, 158) Bereits hier bestimmt er ein Organ der religiösen Erfahrung, in der der Mensch von Gott berührt wird. Bevor der Mensch zu Erkenntnis und Freiheit erwacht, formt Gott die Ekstase des menschlichen Seins im „apex affectus" („Seelenspitze") in Liebe um. In der klassischen Unterscheidung zwischen Wille und Intellekt sagt er, dass Gott den Menschen tiefer berühre, als Intellekt, Wille und Freiheit wären, weil der „apex affectus" der tiefste und innerlichste Grund der Seele sei. Er fasst zusammen: „Freilich erfährt selbst dann dieser Seelengrund Gott nur unmittelbar als die bewegende Kraft ihrer alles Erkennen hinter sich lassenden, ekstatischen Liebe, und so bleibt diese Erfahrung dunkel, bis einmal in der visio ‚beatifica' auch der Intellekt von innen her durch das Licht Gottes überflutet wird, ohne geblendet zu werden. Hier jedenfalls ist Gott noch das dunkle Feuer der Liebe." (ebd., 161) Gottesbegegnung wird als Freiheitsgeschehen ausgelegt, das den Menschen in seiner innersten Mitte in Liebe wandelt. Dieser mystische Ansatz, der die Gottesbegegnung des Menschen in der innersten Mitte seiner Existenz verortet, wird sich unter den Vorgaben und Optionen der Gnadentheologie zu jener Form transzendentaler Theologie entwickeln, die häufig diskutiert wird, aber in ihrer Herkunft aus Gnadentheologie und geistiger Sinnlichkeit nicht deutlich gesehen wird. Dabei geht es Rahner, im Gegensatz zu den heute Geltung beanspruchenden transzendentaltheologischen Modellen, nicht allein um die Entfaltung eines isolierten Geltungsanspruchs, sondern um das Verstehen einer und die Einweisung in eine Erfahrung als Ort der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens, die aber die konkrete Existenz und Situation der Glaubenden nicht nur als Anlass voraussetzen, sondern als Korrektiv immer gegenwärtig halten, ja als Norm anerkennen.

## 2.3 Theologie des Sakraments

Der zweite strukturbildende Ausgangspunkt ist in einer Theologie des Sakraments als Verschärfung der Geschichtlichkeit der Offenbarung zu finden. In der Analyse einer in die Krise gekommenen Frömmigkeitsform („Andachtsbeichte") fragt er, wie die Notwendigkeit des Sakramentenempfangs theologisch begründet werden kann, wenn Sündenvergebung auch außerhalb dieses Sakraments möglich ist. Bereits in seinem ersten systematischen Aufsatz von 1934 reflektiert er auf kirchliche Praxis, indem er nach einer theologischen Begründung sucht, die aus dem Gesamt des Glaubens kommt und von daher auch die erneuerte Praxis tragen und stärken kann. Seine Frage ist zwar auf eine innerkirchliche

---

[17] Die Lehre von den geistlichen Sinnen im Mittelalter (1933), in: SzTh XII, 137-172 (v. a. 152-165).

Praxis hin angelegt. Ihre Struktur darf aber für das Werk und seine Entwicklung als symptomatisch angesehen werden. Welche Bedeutung hat das Sakrament, wenn die darin zugesagte Heilsgnade auch ohne dieses empfangen werden kann? Auch wird in diesem Ansatz erstmals die Einheit von Theologie und Anthropologie deutlich, die bereits hier mit dem Kreuz und dem Sündersein des Menschen verbunden wird. Dabei ist zu beachten, und damit wird bereits ein späterer Grundzug des Werkes wieder deutlich, dass Rahner das Thema der Sünde fast immer im Kontext der vergebenden Liebe Gottes, als der angebotenen Gnade, thematisiert: „Je echter und tiefer ein geistliches Leben ist, um so mehr und unmittelbarer wird es aus den letzten Grundtatsachen unseres Seins herauswachsen, um so ausschließlicher wird das religiöse Tun des Menschen um die wahrhaft entscheidenden Verhältnisse unseres Lebens kreisen. Und zu ihnen gehört ohne Zweifel doch die: daß wir Sünder sind, daß der Mensch gerade als Sünder durch Christus zur Erlösung vor das Angesicht des dreifaltigen Gottes gerufen ist. [...] Einen anderen Gott als den Gott dessen, der für die Sünden starb, kennt das Christentum nicht."[18]

In einer Theologie der Geschichte als Anerkennung der Wahl Gottes, der sich nicht immer und überall, sondern in der konkreten Heilsgeschichte – damals in Galiläa und heute im Beichtstuhl – finden lassen will, ist das Sakrament in seiner konkreten kirchlichen Gestalt der Ort in Freiheit und Demut auf die Freiheit Gottes zu antworten, der sich eigener Wahl in geschichtlich-irdischer Einmaligkeit und in seiner geschichtlich-irdischen Bleibendheit in der Kirche die Menschen anspricht. Die Andachtsbeichte ist nicht nur Ausdruck dieses Gottesbezugs, sondern, weil die Sünde den Leib Christi verletzt, auch ein Akt konkreter Nächstenliebe (SzTh III, 225). Das Sakrament ist daher wesentlich die geschichtlich durch die Inkarnation bestimmte Gestalt der Freiheitsdramatik von Gott und Mensch. Der geschichtliche Charakter aller Gnade wird deutlich, als „Grundgesetz des Christentums".[19] In dieser freien Entscheidung Gottes - Rahner spricht oft von Willkür Gottes als freie Tat Gottes in der Geschichte - ist der Glaubende aufgerufen, in Freiheit die Wahl Gottes nachzuvollziehen. Diese Entscheidung impliziert aber eine klare Kritik: „Jede Beichte ist in ihrer Hinwendung zum Geschichtlich-Sichtbaren ein Protest gegen allen versteckten Rationalismus einer humanitären Geistfrömmigkeit, ist ein Bekenntnis, daß Gottes Tag schließlich allein unsere Sünden tilgt, daß Er, der freie Gott der Gnade, sich schließlich nur finden läßt in seiner geschichtlichen Offenbarung, in seiner sichtbaren Kirche, seinen sichtbaren Sakramenten."[20] Deutlich grenzt sich Rahner von einer immanentistischen Geistfrömmigkeit purer Innerlichkeit ab.

Sein stark punktuelles Offenbarungs- und Gnadenverständnis konfrontiert ihn jedoch mit zwei Problemen. Erstens: Wie kann ein menschlich geschichtlicher Vorgang für eine spätere Zeit gegenwärtig bleiben? Die-

---

18 SzTh I, 211f. (siehe oben: 1.1.3).
19 Ebd., 224.
20 Ebd., 222.

se Frage greift Rahner in seiner theologischen Dissertation in der Forderung nach einem adäquaten Symbolverständnis auf (SW 3, 81–84). Zweitens muss Rahner auf das Problem einer doppelten Prädestination eine Antwort entwickeln und die Frage nach der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche aufgreifen. Es ist jedoch festzuhalten, dass wir hier an einer der entscheidenden Schieflagen der traditionellen Rahner-Interpretation stehen. Sie konnte nicht erkennen, dass Rahners frühe Theologie der Geschichte im Kontext einer Theologie des Sakraments als Reflexion auf die kirchliche (und darin auch die eigene) Frömmigkeitspraxis entwickelt worden ist.

### 2.4 „Fides quaerens intellectum": Glauben gibt zu denken

In der als dritte Perspektive bezeichneten Dimension des Werkes stellt er sich der intellektuellen Herausforderung der Gegenwart. Rahners Theologie gewinnt ihre eigentümliche Gestalt durch eine in philosophischer Anstrengung des Begriffs ausgearbeiteten Glaubensrechenschaft, die den Anspruch des Glaubens nicht einfach behauptet, sondern in der Sprache und Denkform der Zeit zu erweisen sucht. Philosophisches Denken stellt jenen Brückenschlag dar, der zwischen innen und außen, zwischen der Gottunmittelbarkeit seiner Herkunft und einer gottfernen Zeit (SW 4, 359) zu vermitteln wagt.

Die philosophische Untersuchung „Geist in Welt" (SW 2) kreist um zwei Anfragen. Kant hat die menschliche Erkenntnis auf die Phänomene in Raum und Zeit begrenzt. Rahner antwortet im Rückgriff auf den Dynamismus des Erkennens nach Joseph Maréchal SJ (SW 2, 373–406). Diese Antwort wird durch den Finitismus Heideggers, wie ihn Alfred Delp SJ (SW 2, 449.451) analysierte, in Frage gestellt. Heideggers Ex-istenz ist Dynamik radikaler Endlichkeit auf das Nichts hin. Menschliche Erkenntnis ist, so Rahners Ansatz, kein begrenzter Akt, sondern von einem Dynamismus auf die unbegrenzte Weite aller Wirklichkeit hin getragen. Lebensorientierendes Erkennen, das die Freiheit des Menschen einfordert, erwächst in einer allen Fragen und Zweifeln vorausgehenden Bejahung aus einer ursprünglichen Einheit des Erkennenden mit dem Erkannten. Es ist auch kein isolierter Akt, sondern integriert in einer „affirmativen Synthese" alle Fähigkeiten des Menschen (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Vorstellungskraft). Erkenntnismetaphysik wird Anthropologie. Der Mensch überschreitet den Horizont aller Endlichkeit, ohne jedoch dieses Herausgerissensein („Ekstase als Excessus", „Vorgriff") selbst noch einmal ergreifen zu können. Hier wird der Mensch, und damit die neuzeitliche Vernunft in ihrem „Begreifen"- und damit Herrschenwollen, radikal entmächtigt. Die Bedeutung des späteren Generalbegriffes „Vorgriff" impliziert nicht ein „Verfügen über", sondern ist eher wie eine ausgestreckte Hand zu deuten, die auf ein Ergriffen-Werden harrt.[21]

---

[21] In ihrem schönen Aufsatz über Karl Rahner hat F. Nüssel diesen Aspekt als „Aufgeschlossenheit" konzipiert (siehe F. Nüssel, Grund zur Aufgeschlossenheit - Denkanstöße Karl Rahners für die gegenwärtige evangelische Theologie, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 55 [2004], 23-29).

Der Mensch ist ein Wesen der Grenze, zwischen Tod und Leben, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Himmel und Erde – aber in allem an Welt verwiesen. Gott ist als Prinzipium, nicht als Gegenstand miterkannt. Der Mensch steht in diesem über die Welt Hinausverwiesensein vor dem sich verschweigenden Gott. Deshalb wird der Mensch in der „Conversio" aus allen idealistischen Versuchungen zurückgerufen in die Welt, in seine Geschichte. Wenn überhaupt, dann kann ihm nur in der Geschichte ein Wort der Ewigkeit begegnen (SW 2, 300). Rahners Metaphysik der Erkenntnis ist als „Konversionsmetaphysik" auszulegen. Alle Metaphysik endet in Anerkenntnis ihres Scheiterns. „So müßte an sich alle Metaphysik enden in der ewig wachen Bereitschaft des Menschen, hinauszulauschen, ob dieser ferne, schweigende Er vielleicht sprechen will, in der Bereitschaft zur vielleicht möglichen Möglichkeit einer Offenbarung."[22]

Immer besteht jedoch die Versuchung zur eigenmächtigen Antwort. Die Andacht zur Welt verwechselt Gott mit einem Götzen, wie es Rahner 1937 am Thema Rasse und Religion in Auseinandersetzung mit der Nazi-Ideologie verdeutlicht (SW 4, 104f., 454–461; SW 2, 451–454).[23]

Der Mensch ist deshalb als jenes Seiende auszulegen, das auf eine ihn in der Geschichte treffende Offenbarung Gottes hören muss: Er ist „Hörer des Wortes" (SW 4). Der Mensch stellt die Frage nach dem Sein in seiner prinzipiellen Möglichkeit („Fragbarkeit"). Daher ist das Sein gelichtet. Erkenntnisideal und Ontologie tragen sich wechselseitig. Mit der augustinisch-platonischen Tradition bestimmt er Sein als Einheit von Erkennen und Sein. Erkennen ist Teilhabe am göttlichen Logos. Mit Recht spricht daher Schwerdtfeger von einer inkarnatorischen Metaphysik.[24] Dabei macht er auf folgende Aussagen Rahners aufmerksam: „Sein überhaupt ist *nur in der Erscheinung* für den Menschen eröffnet"[25]; und: „Alles Seiende kann an der Erscheinung durch das Wort zur Erscheinung gebracht werden."[26] Die tragende Logostheologie Rahners kommt besonders in der Einheit von Sein und Erkennen zum Ausdruck: „Die letzte Einheit von Sein und Erkennen ist die letzte Voraussetzung der Mitteilung des letzten Seins, des reinen Seins in seiner ‚Göttlichkeit' an den Menschen durch die Rede, durch das Wort. Nur wenn Sein von vornherein ‚Logos' ist, kann

---

22 Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit (1937), in: SzTh III, 329-348, hier 338.

23 Diese Passage zeigt die politische Aufmerksamkeit Rahners. Es gehört zu den merkwürdigen Beobachtungen in der Diskussion um Rahners Werk, dass J. B. Metz gerade diese Passage bei seiner Überarbeitung von „Hörer des Wortes" ersatzlos gestrichen hat (vgl. SW 4, 104; siehe 454-461).

24 Nikolaus Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie des 'anonymen Christen',Freiburg-Basel-Wien: Herder 1982 (Freiburger Theologische Studien, 123) 119.

25 SW 4, 220.

26 SW 4, 224.

das fleischgewordene Logos im Worte sagen, was in den Tiefen der Gottheit verborgen liegt." (SW 4, 80)[27]

Rahner entwirft epistemologisch gesehen eine transzendental gewendete Logostheologie. Der endliche Mensch steht immer vor dem eröffneten („Fragbarkeit") und dem verborgenen Sein („Fraglichkeit"). Das Sein ist ihm aber letztlich entzogen. Deshalb begegnet er in seiner Suche einer anderen Freiheit, die sich ihm öffnen oder verschweigen kann. Die Zuordnung von absoluter und endlicher Freiheit im sich Verschweigenkönnen und im Hörenmüssen sind die äußersten Möglichkeiten philosophischer Offenbarungsbegründung, die nur den Ort bestimmen kann, an der sich die souveräne Freiheit des anderen Willens äußert: als Wort in der Geschichte. Die anthropologisch gewendete Metaphysik wird als „Ontologie der potentia oboedientialis" zur fundamentaltheologischen Anthropologie und fordert von sich her eine Explikation ihrer Voraussetzungen und Konsequenzen in der Gnadentheologie.

## 2.5 „De Gratia Christi": Zentrum und Form der Theologie Rahners

Ohne Wahlmöglichkeit trat Rahner 1937 in den vorgeschriebenen Traktatenzyklus der Schule ein – und fand sein Lebensthema, die theologische Mitte seines Denkens: Die „Gnade Christi"[28]. Er revolutioniert in mitunter wortgetreuer Übernahme seiner Lehrer die gängige katholische Gnadentheologie. Eine trinitarische Grundstruktur durchwirkt die Aussagen: Gott will das Heil aller Menschen (1 Tim 2, 4; Eph 1–2). Dieser universale Heilswille berührt uns in Christus und der Kirche. Gnade ist zuerst ungeschaffene Gnade, die Person Jesu Christi selbst. Im Heiligen Geist ergreift diese Gnade in Jesus Christus, als dem Haupt der erlösten Menschheit, die gesamte Welt und möchte sie erlösend in das Leben Gottes hinein verwandeln. Weil in Christus als dem neuen Adam dieses Ziel der Schöpfung begonnen hat, wird der Nachvollzug des Lebens und der Liebe Christi zum Merkmal des („übernatürlichen") Heils.

Das Ziel des Heilshandeln Gottes ist aber unmittelbar die ganze Menschheit. Die Kirche ist in Christus als „unum magnum sacramentum"

---

27 Daher ist die gängige Meinung, dass Rahners These von der Einheit von Erkennen und Sein sich aus seinem Studium des deutschen Idealismus ableite, in Frage zu stellen. Dagegen spricht vor allem, dass erstmals diese These in einer sehr frühen Arbeit nachweisbar ist (Der Denkweg Karl Rahners [Anm. 3] 68; siehe auch K. Kreutzer, Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz, Regensburg 2002, 45-50). Deshalb kann es nicht verwundern, dass sein erster Entwurf einer Erkenntnismetaphysik, die den Menschen unablösbar auf Sinnlichkeit und Geschichtlichkeit bezieht, mit einer Hinwendung zum geschichtlichen Jesus und jener Kritik an Gott und Götze endet, die schon in seinen sakramententheologischen Überlegungen angeklungen waren (siehe: SW 2, 300).

28 Roman A. Siebenrock, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: M. Delgado / M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Berlin 1994, 34-71; Paul Rulands, Menschsein unter dem An-spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner, Innsbruck-Wien 2000.

hierfür Zeichen. Rahners Kirchenbegriff ist daher von seinem Ursprung her analog.[29] Die Gnadentheologie formuliert die werkbestimmende Dynamik: Der universale Heilswille Gottes möchte sich vom Haupt der erneuerten Menschheit auf alle Glieder ausdehnen. In dieser Finalität der Gnade sind der Mensch und alle Wirklichkeit auf die Unmittelbarkeit Gottes hin ausgerichtet. In diesem Horizont („übernatürliches Formalobjekt") steht der Mensch. Deshalb wird die Gnade in den unterschiedlichsten Erfahrungen mit-erfahren. Die überkommene „Natur–Gnade–Diastase" ist überwunden.

Das Gesamtwerk steht unter dem Vorzeichen der Dynamik des universalen Heilswillens Gottes in Christus, die Rahner als Selbstmitteilung Gottes begrifflich fasst und als universales Gnadenangebot und Offenbarungsgeschehen deutet. Traditionelle Themen wie das Martyrium (Bluttaufe), das Votum für die Kirche, die These des Jesuiten Ripalda, dass ein sittlicher Akt ein Heilsakt sei, und die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche werden nach „Mystici Corporis" von Pius XII. (1943) zur These einer gestuften Kirchenmitgliedschaft und im Begriff der „objektiven Erlösung" weiterentwickelt (SW 10, 3–81, 657–666). In der weiteren Werkentwicklung verbinden sich die gnadentheologischen Optionen mit den transzendental erschlossenen Strukturen des menschlichen Geistes in Beziehung zu den verschiedensten pastoralen Fragestellungen.[30] Aber der Mensch, der in ekstatischer Existenz auf Gott ausgerichtet ist, findet zu seiner Vollendung nicht im Verlassen der Welt, sondern allein in einer „conversio ad historiam", letztlich in der Nachfolge Christi. In Anerkennung unterschiedlichster Formen der Nachfolge weist die Annahme des Gnadenangebots durch den Menschen stets eine „fuga saeculi" oder eine Todesannahme auf.[31] Denn die Natur des Menschen muss nach Rahner durch Leben und Tod Christi aufgebrochen, ja zerbrochen werden.[32] Alle menschlichen Akte der Heilsannahme stehen daher nicht nur in Beziehung zu Christus, sondern entfalten einen Aspekt seines geschichtlichen und ewigen Daseins. Rahner sagt: „Unser übernatürliches Leben ist Verlängerung und Entfaltung des Lebens Christi."[33]

---

29 Walter Schmolly, Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug, Innsbruck-Wien 2001. Welche Bedeutung diese Konzeption in Übereinstimmung mit Ansätzen aus Frankreich (de Lubac, Congar, Chenu) für das II. Vatikanische Konzil hatte, muss nicht betont werden.

30 Im Kontext der Kirchenmitgliedschaft wird diese Struktur ebenso weiterentwickelt (SW 10, 3-81) wie im Blick auf das Thema „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten" (1954; SW 10, 274-289) und das Verhältnis des Christentums zum Religionspluralismus (1961; SW 10, 557-573).

31 Andreas A. Batlogg, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben, Innsbruck-Wien ²2003 (Innsbrucker Theologische Studien, 58), 131–143, 161–196.

32 Siehe De Gratia Christi, 108. Auf diese Besonderheit in der traditionellen katholischen Gnadenlehre hat, kaum beachtet, sehr früh schon Ulrich Kühn hingewiesen (Ders., Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart, Berlin ²1962, 24f).

33 „Nostra vita supernaturalis est prolongatio et explicatio vitae Christi" (De Gratia Christi, [Anm. 7] 22). Damit wird eine frühe Wurzel der späteren Entwicklung erkennbar. Ohne

Das Werk Rahners prägen daher zwei Grundbewegungen. Walter Schmolly hat diese beiden Bewegungen als eine nicht in eine höhere Synthese aufhebbare zweigliedrige Grundaxiomatik herausgearbeitet. Von Seiten Gottes ist die Bewegung wegen des universalen göttlichen Heilswillens als unwiderruflich und siegreich (Christologie, Mariologie) anzusehen. Vom Menschen her ist sie aber immer durch Schuld und Sünde als gefährdet einzuschätzen. Daher ist der unbedingte und ernsthafte Heilswille Gottes, der seinen Heilsplan mit der gleichen Entschiedenheit will, wie er sich selber in seiner Herrlichkeit nach außen in seiner Schöpfung setzt, vom Menschen her offen, weil Gott dessen Freiheit unbedingt will und achtet. Nur in der bleibenden Gefährdung der menschlichen Freiheit ist eine in Liebe und Freundschaft gegebene Antwort des Menschen auf die vorausgehende Liebe Gottes möglich. Deshalb ist die Heilsgeschichte eine dramatische Geschichte zwischen Gott und Menschen, die Rahner in seinem Aufsatz „Theos im Neuen Testament" mit folgenden Worten beschreibt: „Gottes Handeln im Laufe der Heilsgeschichte ist nicht gleichsam ein Monolog, den Gott für sich allein führt, sondern ein langer, dramatischer Dialog zwischen Gott und seinem Geschöpf, in dem Gott dem Menschen die Möglichkeit einer echten Antwort auf sein Wort erteilt und so ein eigenes weiteres Wort tatsächlich davon abhängig macht, wie die freie Antwort des Menschen ausgefallen ist. Die freie Tat Gottes entzündet sich immer auch wieder an dem Handeln des Menschen. Die Geschichte ist nicht bloß ein Spiel, das Gott sich selbst aufführt und in dem die Geschöpfe nur das Gespielte wären, sondern das Geschöpf ist ein echter Mitspieler in diesem gottmenschlichen Drama der Geschichte, und darum hat die Geschichte einen echten und absoluten Ernst, eine absolute Entscheidung, die für das Geschöpf nicht relativiert werden darf mit dem Hinweis – der recht und falsch zugleich ist –, daß alles dem Willen Gottes entspringt und nichts ihm widerstehen könne." (SW 4, 373)[34] Angesichts dieser Aussagen und der sakramental-geschichtlichen Grundlegung der Gnaden- und Offenbarungslehre kann von einer Geschichtsvergessenheit bei Rahner nicht im Ansatz die Rede sein. Die transzendentale Denkform überspringt nicht die Geschichte, sondern analysiert deren Bedeutung und steht im Dienste der Verkündigung, weil sie danach fragt, wie das Wort des Evangelium heute real beim Menschen ankommen kann. Insofern fordert eine Theologie der Verkündigung unverzichtbar die transzendentale Denkweise. Ja, mit K. H. Weger kann gesagt werden, dass die transzendentale Methode aus der Not des Glaubens und der Verkündigung erwächst.[35]

---

die christologische Matrize aller Erlösung bleibt die Rede vom anonymen Christen unverständlich. Neben dem genannten Werk von Schwerdtfeger (Anm. 24) siehe besonders: Eamonn Conway, The anonymous Christian – a relativesd Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian, Frankfurt a. M. 1993 (European University Studies S. XXIII, Theology, 485).

34 „Theos im Neuen Testament" (1942; in: SW 4, 346-403, hier 373).

35 K. H. Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg-Basel-Wien 1978, 13-37.

## 2.6 Pastorale Verpflichtung: Theologische Zeitgenossenschaft in nachchristlicher Zeit

Die pastorale Verwurzelung des Werkes wurde schon in seinen Aufsätzen zur persönlichen und sakramentalen Frömmigkeit deutlich. Auch die Auslegung seiner eigenen priesterlichen Sendung ist für die systematische Interpretation des Werkes von eminenter Bedeutung, weil Rahner pastorale Fragen immer mit einer prinzipiellen dogmatischen Grundlegung zu klären versucht und die dogmatischen Aussagen an der pastoralen Orientierung prüft, weitet und klärt.[36]

Die grundlegende pastorale Verwurzelung wird seit Wien zu einer das Werk auch prägenden bleibenden Verpflichtung. Weil er bereits in dieser Zeit die radikale Wende diagnostizierte, die eine neue Zeit für Kirche und Glauben bedeutete, hat er vor einer illusionären Rückkehr zu den nur scheinbar heilen („vormodernen") Zeiten gewarnt und immer nachdrücklicher eine Reform an Haupt und Glieder angemahnt. Die Stichworte, mit denen er diese Situation beschreibt, lauten: Minderheit in einer weltweiten Diasporasituation, radikaler Pluralismus und die Tatsache, dass die sozialen und gesellschaftlichen Stützen für die Glauben schwächer werden oder gar ganz verschwinden. Sie führen dazu, dass Rahner auf die persönliche Bildung und Erfahrung („Mystagogie") immer nachdrücklicher verweist. Von einem Nachwuchschristentum wird es zu einem Entscheidungschristentum kommen (SW 10, 251–273). Ein „Tutiorismus des Wagnisses"[37] sei notwendig. Dabei betont Rahner die Bedeutung des Einzelnen, setzt das offene Wort in der Kirche voraus und fordert in konkreten Imperativen Experimente ein.[38] Aus dieser Wurzel werden nach dem Konzil die kritischen Interventionen erwachsen. Wer heute den Strukturwandel der Kirche nach McKinsey beobachtet, wird Rahners theologische Orientierung eines (seiner Meinung nach) unausweichlichen Strukturwandels der Kirche nicht mehr belächeln. Wagen wir heute zu wenig Theologie? Ja, wir müssten gerade in unserer epochalen Krisenzeit, in der sich das Neue und Kommende nur zeigen kann, mehr Theologie wagen!

Beliebigkeit ist jedoch für Rahner ausgeschlossen, weil er zwischen Prinzipien und Imperativen, zwischen Essenztheologie (bleibende Wesensmerkmale) und Existenztheologie (geschichtliche Realisierungsweisen) unterscheidet (SW 10) und vor Kryptohäresien warnt (SW 10, 520–556).

---

36 Deutlich wird dies in der Frühzeit zum Beispiel in: Priesterliche Existenz (1942), in: SzTh III., 285-321, oder in: „Eucharistie und Leiden", ibid., 161-170. Später wird er theologische Gegenwartsanalyse und neue Formen der Spiritualität immer auch im Prisma priesterlicher Existenz deuten. Damit ist ihm ein persönlicher Zugang möglich, ohne in autobiographischen Plauderton zu fallen; siehe: Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum, Freiburg-Basel-Wien ²1968; und: Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg-Basel-Wien 1970.

37 „Löscht den Geist nicht aus", in: SzTh VII, 77-90, hier 85

38 Heute zeigt der zehnte Band der Sämtlichen Werke (SW 10) wie stark Rahner diese Fragestellung bis zum Konzil aufgearbeitet hat.

Während des Konzils verschärft sich seine Analyse, weil er Moderne als Selbstmanipulation des Menschen bis in seine psychischen, ideologischen und biologischen Voraussetzungen hinein charakterisiert (SW 19, 265f). Dieses Experiment ist radikal gefährdet, weil der Mensch sich dadurch zu einem findigen Tier zurückentwickeln kann, das den Schmerz der Transzendenz wegmanipuliert (SW 15). Damit aber wird die frühe Frage nach dem Leiden an Gott aufgegriffen und verschärft: Es könnte geschehen, dass - theologisch gesehen - der Mensch als Wesen der Transzendenz stirbt. Der theologische Tod des Menschen ist möglich. In einer solchen apokalyptischen Zeit hat heute Theologie und Kirche Verantwortung zu übernehmen und Zeugnis zu geben. Wir treiben Theologie im Bewusstsein des möglichen Endes der Menschheit. Wir sind dadurch Zeitgenossinnen des Apokalyptikers aus Nazareth geworden. Gerade die Moderne aus Elektrizität, Atom- und Genforschung starrt gebannt auf die eigene Untergangsbefähigung.

## 3 Durchblicke: Einige Hinweise auf die Werkentwicklung

Die Strukturanalyse des Frühwerkes soll abschließend mit einigen systematischen und methodischen Perspektiven auch im Blick auf die weitere Werkentwicklung verdeutlicht werden. Hier können natürlich nur wenige Hinweise gegeben werden. Wichtig bleibt die spannungsreiche Verflechtung und Verknüpfung der beschriebenen Quellen. Gerade wo Rahners Werk nicht harmonisch abgerundet ist, sondern mit sich ringt, Ansätze verwirft oder nie mehr aufgreift, wird es für uns heute spannend. Denn gerade in solchen Punkten zeigen sich jene Problemfelder, mit denen auch wir noch ringen müssen. Deshalb ist die Zitation eines Bruchstückes oder eines einzigen Aufsatzes völlig unzureichend. Erst in der spannenden Vernetzung der verschiedenen theologischen Sondierungen im Blick auf ihre gemeinsame theologische Grammatik und in ihren unterschiedlichen Vorstößen kann das Werk wirklich wahrgenommen werden. Gerade deshalb führt das Werk nicht in eine Wiederholung, sondern appelliert an uns, die Einheit von Dogma und Pastoral, von Systematik und Praktik, von Denken und Lebenszeugnis auf eigenes Risiko zu wagen.

### 3.1 Die Bedeutung der scholastischen Schultheologie

Allein die theologiegeschichtliche Kenntnis der Situation in Innsbruck hätte klar die Bedeutung der nachtridentinischen Schultheologie für das Werk Karl Rahners unterstreichen können. Weil aber die maßgebliche Rahner-Interpretation mit der Präsenz Rahners in der philosophischen Fakultät in München einsetzte, ist diese Wurzel verhängnisvoll verschüttet, ja verdrängt worden.[39] Rahner ist nicht nur der Überwinder der Schultheologie, sondern als dieser wird er in Zukunft ihr Bewahrer sein. Denn ein Verständnis des Werkes ist ohne Verstehen der schultheologischen Thesen, Methoden und Kontroversen unmöglich.

---

[39] Karl Lehmann hebt die Bedeutung der Schultheologie klar hervor (Art. Rahner, Karl SJ, LThK³ VIII (1999), 805-808. 808.

Die Schultheologie wirkt sich aber im Werk Rahners in vielfältiger Weise aus. Rahner ist verpflichtet, theologische Ideen und Themen an einem Kranz von Thesen, Positionen und Argumenten, die aus der Tradition ihm in der Schule vorgegeben sind, abzuarbeiten. Theologische Optionen und Grundideen müssen sich am Stoff der Tradition, d. h. an anderem Denken und Glauben bewähren. Weil der Gnadentraktat von 1937/38 mit seinem Ansatz beim universalen Heilswillen Gottes und der Option für die ungeschaffene Gnade nicht in allen Aspekten durchgezogen worden ist, kann er als Theologie im Umbruch eingeschätzt werden.

Deutlich wird die systematische Bedeutung der Tradition und sein pastorales Anliegen im Schlussteil einer These, in der die „ratio theologica" geboten wird. Verschiedene Ströme der Tradition werden auf heutige Fragestellungen hin fruchtbar gemacht. Ohne Zweifel gehört zu dieser Schultradition auch die grundlegende Anerkennung des kirchlichen Lehramtes. Jede Schultheologie präsentierte und kommentierte die normative Tradition der Kirche eingehend. Dass Karl Rahner sein Leben lang die Bedeutung des Lehramtes und des Papstes selbstverständlich anerkannte und verteidigte, ist die Grundlage seiner Kritik im Einzelfall.

Deshalb wäre heute die Aufgabe wieder mutig anzugehen, eine „zeitgemäße Schulung in der Theologie" zu entwickeln. Diese müsste zu theologischem Urteilen befähigen, ein Gespräch zwischen unterschiedlichen Ansätzen ermöglichen und eine neue Kultivierung der „Loci" zum Ziele haben. Wir stehen in der nicht ungefährlichen Situation, mit unseren unterschiedlichen Ansätzen, Sprachen und Denkformen in ein tiefgehendes epistemisches Schisma zu schlittern.

### 3.2 Existenz und Welt in Gott durch Christus: Rahners transzendentaltheologischer Entwurf einer Logostheologie

Die doppelt-eine Bewegung des Anfangs ist als christologische Tiefengrammatik des Werkes auszulegen. Sie vermittelt zwischen universaler und geschichtlich-existentieller Christologie, zwischen der Frömmigkeit der Leben-Jesu-Betrachtung und der universalen Heilszusage in Christus. Die bewegende Grundfrage ist so alt wie das Christentum selbst. Wie lässt sich die partikuläre Einzelexistenz Jesu von Nazareth als bedeutend für alle Menschen, ja die ganze Welt ausweisen? Rahners Antwort integriert das transzendentale Denken als Explikation und Begründung der Bedeutung Jesu Christi in einem durch Evolution und moderne Naturwissenschaft radikalisierten universalen Horizont als Hinordnung jedes einzelnen Menschen auf das Mysterium Christi. In der Tradition der griechischen Patristik, die seine trinitarische Gotteslehre prägt, wird Christus („hypostatische Union") als inneres Ziel der Schöpfung scotistisch verstanden.

Auch das theologische Programm der wechselseitigen Verwiesenheit von Theologie und Anthropologie ist Konsequenz dieser christologischen

Grammatik, weil die erste Form dieser Verhältnisbestimmung das Konzil von Chalkedon selber entworfen hat. Bei Rahner werden dieser Ausgang in der Mariologie und die theologische Analyse der Frömmigkeit vertieft. Deshalb kann dieses Verhältnis nicht auf die geltungstheoretische Begründungsfigur philosophischer Rechenschaft des Glaubens reduziert werden. Rahners Glaubensbegründung löste sich nie von einer konkreten Einweisung in den Glauben. Nicht der Geltungsanspruch war sein Ziel, sondern die lebbare Einweisung in den Glauben.

### 3.3 Transzendentales Denken und pastorale Verantwortung

Das transzendentale Denken Rahners, das von der Not des Glaubens aus denkt, ist fundamentaltheologisch motiviert. Im Bewusstsein der Selbstmanipulation des Menschen verschärft sich die Frage. Weil der Mensch darin sich selber aufgegeben ist, wird Rahner die Glaubensbegründung von diesem sich Selbstaufgegebensein des Menschen her entwickeln. Deshalb ist der Mensch mit sich selbst und seiner Geschichte radikal zu konfrontieren. In der Mitte seiner Freiheit stellt sich dem Menschen die Frage nach dem Unmanipulierbaren, dem Unverfügbaren, dem Unbedingten, dem Geheimnis, dem Anderen. Rahners erste Ontologie des Hörenmüssens (SW 4) entwickelt sich zu einer Theologie des Unverfügbaren und des radikalen Geheimnisses aus einer Analytik der menschlichen Freiheit im Zeitalter radikaler Selbstmanipulation. Insofern die Präsenz Christi in der existentiellen Erfahrung zum Ausdruck kommen kann, und insofern diese Präsenz bereits eine Form der Heilsgeschichte darstellt, spricht er von der transzendentalen Offenbarung und einer transzendentalen Christologie, die in der Theologie der Ostererfahrung ihre Mitte hat.[40]

### 3.4 Theologie eines Pilgers auf dem Weg

Rahners Werk entwickelt sich in der spannungsvollen Einheit von Gegenwartsanalyse, theologischen Grundoptionen und kirchlich-praktischen Vorschlägen, die eine spirituelle Erneuerung anstreben und von einer tiefen Frömmigkeit getragen sind. Das Ethos seiner Theologie lässt sich mit einem Wort zusammenfassen, mit dem er selbst die Absicht Klemens' von Alexandrien beschrieb: „Was Klemens will, ist durchaus anzuerkennen, und die Christlichkeit seiner Gesinnung war bei diesen Bestrebungen vollkommen echt. Er hat kein christliches Dogma durch die Philosophie abändern wollen, er dachte einzig daran, die überlieferte Wahrheit des Christentums in der Sprache darzustellen, die er für die wissenschaftliche seiner Zeit hielt." (SW 3, 182) Wenn katholische Theologie nicht gegen die Moderne, sondern in, für und nur deshalb auch gegen sie entfaltet werden soll, dann bleibt Rahner eine Orientierung, nicht nur weil er eine theologische Grammatik bietet, sondern weil er hierfür die ganze Tradition auch in ihrer Heterogenität aufnahm und für den Glauben heute und morgen fruchtbar werden ließ. Weil er Theologie als Zeugnis eines normalen Christenmenschen auffasste, ist in seinen Schriften nicht nur Glau-

---

40 Vgl. Schmolly, 29, 258-305.

bensreflexion, sondern vor allem Glaubensermutigung und Glaubensprovokation zu finden. Deshalb ist Rahners Theologie als Theologie eines Pilgers auf dem Weg zu verstehen, als theologische Begleitung einer Kirche in einer radikalen Veränderung. Rahners Theologie ist von ihrer pastoralen Wurzel her als Begleitung einer Kirche im Aufbruch und als formale Grundlegung und Ermöglichung der Nachfolge Christi zu lesen.

## 4 Zum Ethos und Habitus des Theologen P. Karl Rahners SJ

Unter „Ethos oder Habitus" eines Theologen verstehe ich jene Haltung, aus der heraus jemand Theologie treibt. Diese Haltung drückt sich nicht unmittelbar im Text des Werkes aus, sondern ist eher zwischen den Zeilen zu erheben, äußert sich in bestimmten Gesten und bestimmt verborgen aber doch markant die Gesamtentwicklung eines Werkes. Ich möchte hier versuchen, von verschiedenen Perspektiven aus Rahners theologische Grundhaltung zu beschreiben.

Rahner ist kein Theologe der eigenen Karriereplanung. Er wurde dazu vom Orden bestimmt und hätte in der Haltung ignatianischer Indifferenz auch andere Aufgaben übernommen. Er ist auch nicht mit einem System- oder einer Programmabsicht angetreten. Vielmehr ließ er sich durch Aufgabenstellungen und Anfragen in Themen, Probleme und Suchbewegungen gegenwärtigen Glaubens hineinziehen. Sein theologisches Denken entwickelt sich zutiefst in der Begegnung mit christlicher Glaubenspraxis und der in der Gegenwart immer stärker werdenden Glaubensnot. Selbst in „Geist und Welt" ist dieses Anliegen spürbar. Rahner reflektiert seine Methode sehr selten[41], sie entwickelt sich faktisch immer als Problemlösungsverfahren im Prozess. Die Annahme der Situation verlangt eine bestimmte theologische Methode.

Deshalb hat sich Rahner auch nie als Superlativtheologe verstanden. Diese Attribute weist er immer von sich.[42] Er spielt im großen Orchester katholischer Theologie mit, vermittelt die Motive aller Epochen und kontrapunktet eine eher auf Bewahrung scheinbar vergangener Größe ausgerichtete theologische Orientierung auf die Auseinandersetzung mit der Gegenwart hin. Vielleicht ist das Bild aus der Musik hilfreich. Wie in der jüngeren Musikpraxis das Spielen auf Originalinstrumenten und die Rekonstruktion der ursprünglichen Aufführungspraxis nicht von einer historisierenden Absicht motiviert waren, so ist Rahners theologiegeschichtli-

---

41 Und dann auf ausdrückliche Bitte, die ihn verwirrt. Siehe: „Überlegungen zur Methode der Theologie" (1969), in: SzTh IX, 79-126. In diesen Vorträgen, in denen er *seine* theologische Methode darlegen sollte, wendet er die Frage ins Grundsätzliche. Er spricht über eine der heutigen Situation angemessene theologische Methode allgemein.

42 Auf die Erzählung aus einem Dominikanerkloster, dass sich darin die Leute mehr für Rahner als für Thomas interessierten, meint er: „Ich hielte dies für bedauerlich. Ich bin kein Kirchenvater; ich zähle mich nicht zu den großen Gestalten der Geschichte der Theologie. Thomas aber gehört ohne Frage dazu, und man kann von ihm auch heute noch eine Menge lernen" (Glaube in winterlicher Zeit [Anm. 4], 55).

che Vergewisserung von einer erregenden Aktualität. Wenn er ein Lehrer der Kirche sein sollte, dann nur in der Mitte so vieler Lehrer und Lehrerinnen aller christlichen Traditionen; auch jener, die im widersprachen. Nur im großen, vielstimmigen symphonischen Klang unterschiedlicher Theologien, Glaubensperspektiven und Akzentuierungen kommt die Katholizität der Kirche zum Ausdruck.[43]

In aller praktischen Sensibilität und theologiegeschichtlichen Verwurzelung ist der Wille zu erkennen, zum Glauben heute zu ermutigen und zu befähigen, immer verbunden mit seinem Willen zum Denken, und zwar zu gegenwärtigem Denken. Rahners Einheit von Spiritualität, begrifflichem Denken und alltäglichem Glaubensvollzug ist in seiner kritischen Potenz bis heute kaltgestellt, und zwar besonders mit der Interpretationsthese, dass seine Theologie auf einer Philosophie aufbaue. Aber bei ihm ist die Philosophie nie Lehrmeisterin des Glaubens und der Theologie, und noch weniger Zuchtmeisterin der Glaubenspraxis, sondern für Glauben, Hoffen und Lieben in den Dienst genommen. Nirgends im Werk findet sich eine philosophische oder wissenschaftstheoretische Normativität a priori, die hernach als Kriterium für Glauben und Leben fungieren würde. Rahners Kunst des Fragens ließe eine solche Vorgabe nicht unberührt. Vielmehr hat das Denken am gelebten Leben sich zu orientieren. Eine tief soteriologisch fundierte Skepsis begleitet das Werk Rahners im Blick auf den neuzeitlichen Rationalismus und dessen Herausbildung eines Denkens als Aneignung (siehe Mt 25): Der Mensch wird nur durch die im Gericht relevante Praxis gerettet. Das aber nimmt die Theologie in die Pflicht.

Rahners Theologie im Zeugenstand prägt die Absicht, mystagogisch in den Glauben heute einzuweisen, gelegen oder ungelegen.[44] In der Konkordanz von Natur und Gnade, von menschlicher Erfahrung und geschichtlicher Offenbarung in Jesus Christus und der Kirche, trägt ihn die Hoffnung, dass alle Anrufung des Menschen von außen, die Erfahrung der Gnade in der verborgenen Tiefe unseres Herzens, die auch in den alltäglichen Dingen lebt, zu erwecken vermag. Die urkatholische Natur-Gnade-Konkordanz darf nicht undramatisch verstanden werden, weil sie stets enorme Spannungen verursacht und ausbalanciert. Wie in einer guten Fuge lässt sich diese Zuordnung nur in Dissonanzen, konfliktiven Gegenbewegungen, Moll-Wechsel durchführen; und vielleicht lösen sich die Verschiebungen und Disharmonien erst eschatologisch auf. Immer steht der letzte Akkord unserer Welt- und Lebensfuge aus – und wird nicht von uns gesetzt. Rahner treibt eine radikale Theologie eines Pilgers auf dem Weg, die um ihre Endlichkeit, Schuldbedrohtheit und Vorläufigkeit zutiefst weiß. Deshalb weiß er sich immer von der theologischen Aufga-

---

43 Siehe: H.U. von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Einsiedeln 1972.

44 Heinrich Böll hat diesen Zug, sich die Heutigkeit nicht abkaufen zu lassen, gewürdigt: Ders., Verzögerter Glückwunsch, in: Einmischung erwünscht. Schriften zur Zeit, Köln 1977, 226-230.

be, als Mensch von Gott sprechen zu müssen, radikal überfordert.[45] Deshalb bedarf jede Theologie der Ergänzung, der Korrektur und einer gegenläufigen Antwort, deren Voraussetzung die Anerkennung der gemeinsamen „Loci" und eine ausgeprägte Disputations- und Kommunikationskultur waren. Ohne diese, für die damalige Theologie, selbstverständlichen Voraussetzungen ist das II. Vatikanische Konzil nicht verstehbar.

Rahners anti-elitärer Instinkt ist nicht Mode, sondern Grundzug. Er begegnet allem Esoterischen und Enthusiastischem mit Vorbehalt. Nüchternheit, Alltäglichkeit und Treue sind die für ihn bezeichnenden Begriffe, die Annahme des Lebens in seiner wesentlich unheroischen Form ausdrücken. Auch deshalb durchwebt seine Theologie eine tiefe Passionsfrömmigkeit. Das führt nicht zur Ablehnung der Gegenwart, sondern begründet eine realistische Zustimmung zu ihr. Wenn er sein theologisches Ethos im Titel des Büchleins „Glaube, der die Erde liebt"[46] zum Ausdruck bringt, dann gründet sich diese Zustimmung nicht darauf, dass wir so super wären oder die Moderne die dem Evangelium adäquate Epoche darstellen würde. Vielmehr meint er, „dass Gott auch unsere Zeit begnadigen kann, wie er sonst die Sünder begnadigt hat."[47] Deshalb ist Rahners anthropologische Wende, die als Würdigung des Menschen zu lesen ist, mit seiner strengen Zurückweisung einer Selbstbemächtigung des Menschen in eins zu lesen: Was in den späten Jahren in der Theologie des Geheimnisses buchstabiert und in der Theologie des Todes auch existentiell eingeübt wird, in den frühen Jahre als strenge Unterscheidung zwischen Gott und Götzen durchgeführt wird, ist eine durchgehende Auseinandersetzung mit der Selbstgefährdung des Menschen, sich an die Stelle Gottes zu stellen. Geradezu brutal kann er sich hier von Banalisierungen des Verhältnisses von Gott und Mensch und vielleicht auch gegen eine falsche Rezeption des eigenen Werkes absetzen: „Zu dieser theologischen Wende zur Welt möchte ich allerdings jetzt noch etwas sagen, unabhängig davon, ob es mit Thomas zu tun hat oder nicht. Ich habe immer wieder betont, und ich glaube, man müßte es heute noch deutlicher sagen: Die Hinwendung der modernen Theologie zur Welt übersieht allzuoft, daß sie Gott allzu schnell vereinnahmt als Lückenbüßer für den Menschen, sein Glück und seine so genannte 'Selbstverwirklichung'; und das ist die größte Gemeinheit und Unverschämtheit Gott gegenüber! Ich habe einmal in Salzburg einen Vortrag über die 'Unverbrauchbarkeit der

---

45 In seinem Vortrag zur Feier des 80. Geburtstags in Freiburg führt er aus: „Ich meine Erfahrungen eines Theologen oder besser gesagt, eines Menschen, der beauftragt war, ein Theologe zu sein, aber nicht so recht weiß, ob er diesem Auftrag gerecht geworden ist, wobei sich der Zweifel darüber nicht einmal so sehr von einer allgemeinen menschlichen Unzulänglichkeit nährt, als vielmehr von der Überforderung, die jedem theologischen Bemühen wesentlich innewohnt, weil es von der Unbegreiflichkeit Gottes reden muß." (Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen. Mit einer Einführung von Karl Kardinal Lehmann, hrsg. v. Albert Raffelt, Freiburg-Basel-Wien 2004, 21.

46 Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg-Basel-Wien 1966.

47 SzTh I, 174.

Transzendenz' gehalten. Dabei habe ich betont, daß nicht Gott für uns, sondern daß der Mensch für Ihn da ist und daß wir nur dort, wo wir uns mit Jesus, dem Gekreuzigten, kapitulierend und bedingungslos in die Unbegreiflichkeit Gottes fallen lassen, wirkliche Christen sind. All dieser moderne Quatsch von Selbstverwirklichung und auch die Vereinnahmung des lieben Gottes für Politik, Dritte Welt und ähnliches sind vom Teufel! Natürlich müßten wir viel mehr für die Dritte Welt tun und kritischer eingestellt sein gegenüber unserer westeuropäischen Bourgeoisie. Ich habe nichts gegen die Befreiungstheologie oder die politische Theologie. Aber ließ sich Johann Baptist Metz nicht durch Ernesto Cardenal doch ein wenig 'einseifen'? (In Frankfurt war ich selbst dabei, als Cardenal erklärte, daß in Nicaragua das Reich Gottes angebrochen sei, daß es dort keine Gefängnisse mehr gebe, daß alle sich liebten... Mit solchem Unsinn will ich nichts zu tun haben!) Man darf nicht die Gefahr übersehen, daß die Moderne zu der erwähnten fundamentalen Häresie neigt, Gott nur noch die Rolle eines Lückenbüßers für solche Fälle spielen zu lassen, in denen der Mensch nicht mehr allein zurechtkommt. Mit einer solchen pseudo-humanistischen und horizontalistischen Theologie will ich nichts zu tun haben."[48]

Erst auf diesem Hintergrund wird die Haltung verstehbar, die er im Blick auf das Thema der Christologie 1954 äußerte, und die auch uns heute etwas zu sagen vermag. Man solle in der theologischen Arbeit einfach auf die Sache selbst sehen: „Allerdings so, daß man den Mut hat, zu fragen, unzufrieden zu sein, mit *dem* Herzen zu denken, das man *hat*, und nicht nur mit dem, das man angeblich haben sollte."[49]

---

48 Glaube in winterlicher Zeit (Anm. 4), 61f. Ähnlich, mit Verweis auf die Kreuzestheologie, in: Karl Rahner im Gespräch (Anm. 2), 167f.

49 Ebd.

## Abkürzungen

| | |
|---|---|
| SW | Karl Rahner, Sämtliche Werke, hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Karl-Heinz Neufeld, Albert Raffelt und Herbert Vorgrimler. Freiburg-Basel-Wien / Solothurn-Düsseldorf : Herder - Benzinger 1995ff; ab 2002: Freiburg–Basel–Wien : Herder). |
| SW 2 | Geist in Welt. Philosophische Schriften. Bearbeitet von Albert Raffelt. 1995. |
| SW 3 | Spiritualität und Theologie der Kirchenväter. Bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia und Karl-Heinz Neufeld. (E Latere Christi, 1–84; Aszese und Mystik in der Väterzeit, 129–427). 1999. |
| SW 4 | Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearbeitet von Albert Raffelt. 1997. |
| SW 8 | Der Mensch in der Schöpfung. Bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld. 1998. |
| SW 10 | Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Bearbeitet von Josef Heislbetz u. Albert Raffelt. 2003. |
| SW 15 | Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie. Bearbeitet von Hans-Dieter Mutschler 2002. |
| SW 17 | Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–1973; Teilband 1; Teilband 2. Bearbeitet von Herbert Vorgrimler. 2002. |
| SW 18 | Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramententheologie. Bearbeitet von Wendelin Knoch u. Tobias Trappe. 2003 |
| SW 19 | Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld. 1995 |
| SW 26 | Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearbeitet von Nikolaus Schwerdtfeger und Albert Raffelt. 1999. |
| SW 27 | Einheit in Vielfalt. Schriften zur ökumenischen Theologie. Bearbeitet von Karl Kardinal Lehmann und Albert Raffelt 2003. |
| SzTh | Schriften zur Theologie, Bde. I-XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954-1984 (abgekürzt mit römischer Bandangabe und arabischer Seitenzahl). |

Karl Heinz Neufeld

# Genese und geschichtliche Hintergründe des „Handbuchs für Pastoraltheologie"

In drei Schritten sollen die folgenden Informationen und Gedanken an das erinnern, woraus Karl Rahners praktisch-theologisches Engagement erwuchs. Er hat sich diesem Feld als Dogmatiker zugewandt, grundlegender noch aber als Priester, der von seiner Weihe an sich immer als beauftragt und gesandt wusste zu den Menschen und in die Welt.

## 1 Erfahrung

Rahner wurde Priester am 26. Juli 1932 in München. Die Stadt stand vor den Wahlen, in denen die Nationalsozialisten einige Tage später mit über einem Drittel der Stimmen ihr bestes Ergebnis in freier Abstimmung erreichten. Es war zugleich das erste Mal, dass seit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu in der Michaelskirche der Bayrischen Hauptstadt wieder ein so beachtetes Geschehen stattfand: 28 Diakone wurden vom Kardinal Faulhaber zu Priestern geweiht; 17 Jesuiten und jeweils einige Benediktiner und Franziskaner. Nach Berichten nahmen an der Feier an die 5000 Menschen teil. Der Kardinal sagte den Neupriestern nach dem Gottesdienst, sie hätten „Streiter Gottes" zu sein und würden „in den kommenden Jahren den ersten Stoß gegen die Kirche Christi aufzufangen und aufzuhalten" haben. Was er dabei genau im Sinn hatte, lässt sich heute nicht mehr sagen, aber der Beginn des priesterlichen Dienstes von Karl Rahner stand unter dem Eindruck von Schwierigkeiten und Herausforderungen. Der 27. Juli 1932 sah in Pullach in der Kollegskapelle die erste Messe von 16 neugeweihten Jesuiten; Karl Rahner zelebrierte unter Assistenz seines Bruders Hugo um sieben Uhr mit den Angehörigen. Der Tag klang aus mit dem Sprechchorspiel „Priester Christi". Die Primiz in seiner Heimatstadt Freiburg fand am Wahlsonntag, dem 31. Juli 1932 statt. Auf dem Weg dorthin, machte Rahner in der Abtei Kellenried Station, wo er bei dieser Gelegenheit auch einen Vortrag zu „Corpus Christi mysticum", also zum Thema Kirche hielt. Der Gemeinde diente er dann in einem längeren pastoralen Einsatz an St. Urban in Freiburg bis in den September. Das Thema „Weihe" beschäftigte ihn dabei als Auftrag zum Dienst, den er indes sehr allgemein fasste bis 1936 zur „Weihe des Laien zur Seelsorge". Die Unterschiede werden nicht nivelliert, aber sie werden auch nicht überstrapaziert. Sich selbst setzte er ganz selbstverständlich in diesem Dienst ein und erwartete auch von anderen lebendigen Christen einen solchen Einsatz. Daraus erst ergab sich eine entsprechende Reflexion, die also Frucht der Praxis und nicht umgekehrt dieser vorgängig

war. Die Aufgaben nahm er, wie sie auf ihn zukamen; in der Seelsorge, im Studium, in der Vorbereitung auf die wissenschaftliche Mitarbeit in der Ausbildung künftiger Priester und Theologen, was damals weitgehend zusammenfiel.

Der erste Anstoß zu einer Reflexion kam in Innsbruck aus den diskutierten und umstrittenen Ansätzen zur so genannten „Verkündigungstheologie". Rahner hat in der Werkwoche von 1938 dazu die morgendlichen Homilien gehalten. Er war also durchaus beteiligt, wenn auch ganz und gar nicht unkritisch. Wie er später deutlich äußerte, konnte er den Vorschlägen zu einer Aufteilung der Theologie in eine Seelsorgstheologie und eine wissenschaftliche Theologie nichts abgewinnen, d. h. er stand jedem Versuch skeptisch gegenüber, die nur zu ernsten Fragen dieser Diskussion durch Rabatte, Halbierungen, Erleichterungen usw. zu erreichen. Anderseits hat er eine Menge Zeit und Kraft in die Buchveröffentlichung der Kurse seines Bruders Hugo „Eine Theologie der Verkündigung" gesteckt, die das Problem anders anzugehen und zu lösen suchte. Hier ging es nicht um Verbilligung von Stoff und Methode, wohl aber um eine „reductio in mysterium", die schon die Frage nach ständiger Weiterbildung in den Blick nahm und dafür eine verantwortliche und solide Grundlage bereitstellen wollte. Das hat Karl Rahner zu dem Projekt einer neuen Dogmatik veranlasst, deren Plan er im Frühsommer 1939 auf dem Zenzenhof zusammen mit Hans Urs von Balthasar erarbeitete. Balthasar war dazu von München herübergekommen, wo er im Schriftstellerhaus als Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit" eingesetzt war. Dieser Plan basierte auch auf der reichen pastoralen Tätigkeit Rahners, die er seit 1932 säuberlich verzeichnet hat. Es sind also nicht nur theoretische Gedanken in diesen Plan eingegangen, sondern vor allem Erfahrungen, die zwar ein wenig zufällig aussehen, aber nichtsdestoweniger den Priester Rahner mit der Wirklichkeit des kirchlichen Glaubenslebens ständig konfrontierten. Er suchte dem mit den gängigen Mitteln eines Ordensmannes in der Ausbildung zu begegnen: Er predigte, er feierte Eucharistie, er begleitete geistliche Übungen, hielt Vorträge und setzte sich – wenn auch nicht spektakulär – mit den Widrigkeiten der Zeit auseinander. Dabei hat er keine Gruppen um sich gesammelt, wie es sonst in dieser Zeit oft vorkam. Er war bereit, seinen Dienst zu tun, wo man ihn einlud oder rief. Über diese Haltung und die darin gegebene Distanz wäre manches zu sagen; sie hielt ihn jedenfalls frei und erlaubte es ihm, auf die verschiedensten Fragen einzugehen. Zugleich konnte er den anderen das Maß an Freiheit lassen, das zu einer wirklichen Glaubensentscheidung und zu einem echt christlichen Leben unerlässlich ist.

Man hat in jüngster Zeit die Jahre in Wien stärker betont; man kann das auch anders sehen. Die äußeren politischen Umstände brachten Rahners Umsiedlung in die österreichische Hauptstadt mit sich. Dass er gern in Wien gewesen wäre, lässt sich auch nicht sagen; denn wo immer eine Möglichkeit dazu war, zog er sich nach anderswohin zurück. Schließlich suchte er schon bald nach einem Nachfolger für sich, der es ihm erlaubt

hätte, sich ganz von Wien abzusetzen, ähnlich wie es P. Jungmann dann tat, als er nach Hainstetten ging und sich dort auf sein „Missarum sollemnia" konzentrierte. Das erreichte Rahner erst, als P. A. Lieske 1944 nach Wien kam. Rahner kehrte vom Sommer in Niederbayern nicht mehr nach Wien zurück. Dennoch hat er dort im Seelsorgeamt unter Leitung von Prälat Karl Rudolf die Grundlagen des großstädtischen Christentums unter dem Druck des Nationalsozialismus kennen gelernt.

In Arnstorf und Mariakirchen aber hat er offensichtlich selbst immer wieder die einfachen Dienste des Seelsorgers geübt. Vielleicht ist interessant, dass aus dieser Periode vor allem seine Überlegungen zu „Der Pfarrer" in die späteren Beiträge eingegangen sind. Mit diesen Beiträgen stehen wir vor einem der Erfolge des jüngeren „Nachkriegs"-Rahners, der im Anschluss an die ersten Nöte immer häufiger sein Wort zum Leben der Kirche und der Gemeinden sagte.

## 2 Reflexion

Im Vorwort zu Band IV seiner „Schriften" sagt Rahner im Oktober 1960: „Bei dem sachlichen Zusammenhang zwischen solchen pastoraltheologischen Erwägungen, die aus dogmatischen Überlegungen hergeleitet werden, und dogmatischen Untersuchungen ist es nicht verwunderlich, daß manche Aufsätze, die ich in dem Buch ‚Sendung und Gnade', Beiträge zur Pastoraltheologie (2. Aufl. Innsbruck 1959) zusammengefaßt habe, ebenso gut in dieses Buch gepaßt hätten (und umgekehrt). Ich verweise in ‚Sendung und Gnade' vor allem auf...", und er führt dann ausdrücklich sieben Titel von den 24 an. „Sendung und Gnade" sah 1959 zwei Auflagen; das war bis dahin bei anderen größeren Veröffentlichungen Rahners noch nicht vorgekommen. Zwar gab es dann mit der geplanten Fortsetzung von „Sendung und Gnade" Schwierigkeiten, aber im Ganzen brachte es dieser Band auf 5 Auflagen und zahlreiche Übersetzungen. Bis auf den schon erwähnten Text über den „Pfarrer" stammen alle Beiträge von „Sendung und Gnade" aus den fünfziger Jahren, d. h. aus der Zeit des Neuaufbaus der Kirche in Österreich und Deutschland. Dieser Neuaufbau stand seitens mancher Hierarchen unter dem Vorzeichen einer sehr zentral konzipierten Idee der „Actio catholica" nach dem so genannten Pfarrprinzip. Hintergrund war das Versagen des Katholizismus gegenüber dem Naziregime, das vielfach auf die organisatorische Zersplitterung in Gruppen, Verbände und Traditionen zurückgeführt wurde. Eine straffe Zentralisierung der Kräfte sollte dem abhelfen. Im Blick auf „Das Dynamische in der Kirche" stellte sich Rahner diesen Bestrebungen ebenso entgegen wie im Blick auf die Situation der Christenheit in der Welt, die er anders sah und beurteilte als viele Kirchenmänner. Für ihn war schon damals ein Anwachsen der Diasporasituation unverkennbar, was ihm jedoch seitens manches Verantwortlichen als Defaitismus und Schwächung der kirchlichen Kräfte ausgelegt wurde. Das trug ihm Denunziationen bis nach Rom hin ein. Dabei ging es Rahner ganz

deutlich um eine Stärkung des Überzeugungschristentums; dem Traditionschristentum herkömmlicher Prägung traute er auch auf Grund seiner Erfahrungen in der Nazizeit nicht mehr viel zu. Gerade eine persönliche Überzeugung aber wächst nur, wo sie auch ein Freiraum dafür hat und wo dem Wirken des Geistes, um es traditionell zu sagen, nicht von vornherein Riegel vorgeschoben werden. „Löscht den Geist nicht aus", so lautet Rahners paulinische Mahnung am Vorabend des Konzils.

Der Dienst ist jedem aufgegeben kraft der Taufe, der Firmung, der Weihe im weitesten Sinn. Dass es Rahner so sah, kann nicht zweifelhaft sein; dazu setzte er seine Kompetenz in der Dogmatik ein, um die Erfahrungen zu ordnen und auch für andere im Sinne einer neuen Fruchtbarkeit auszuwerten. So setzte er an den Anfang von „Sendung und Gnade" seine „Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt", die er 1954 auf einer österreichisch-deutschen Werktagung katholischer Publizisten in Köln vorgelegt hatte. Trotz harter Kritik und mancher Diskussion hatte er 1959 daran nichts zurückzunehmen. Auf dieser Grundlage entwickelte er in einer ersten Gruppe von 6 Beiträgen „Theologische Erwägungen zu Grundfragen der Seelsorge" (51-231), fügte einen Teil über „Menschen in der Kirche" (235-391) mit 8 Artikeln an, sprach dann in 5 Texten vom „Dienst am Menschen" (395-483), um zuletzt Hinweise „Zur Frömmigkeit des Seelsorgers" (4 Titel) zu geben. Natürlich ist dieser Aufbau nachträglich bei der Zusammenstellung des Materials herausgekommen. Im Vorwort zur dritten Auflage unterstreicht Rahner, die Sammlung mache „nicht den leisesten Versuch, etwas zur ganzen Thematik der Pastoraltheologie zu sagen" (9), biete aber Aufsätze, „die vielleicht ein klein wenig die Begegnung von ‚Theorie' und ‚Praxis'" (ebd.) fördern könnten. Pastoraltheologie sei „im letzten nicht Psychologie, Pädagogik, Soziologie usw., sondern Theologie und somit" werde „nur der solcher Sendung gerecht, der auf Gottes Gnade allein vertraut." (ebd.)

Dieses Vertrauen auf die Gnade Gottes setzt bei der gegebenen Wirklichkeit an, um sie im Licht des Evangeliums und des Glaubens zu sehen, also Fragen und Wahrheiten anzusprechen, die heilsgeschichtlich mit der Wirklichkeit umgehen lassen. Und dazu sind vor allem Menschen berufen, begnadet und gesandt, deren Auftrag „Dienst am Menschen" heißt. Genau so aber ist der Einsatz im persönlichen Christsein, im eigenen Glauben und untrennbar davon in Frömmigkeit verankert, die also gerade nicht als Privatsache ausgeklammert bleibt.

Ohne auf die einzelnen Titel von „Sendung und Gnade" einzugehen, verrät diese Zusammenstellung in Gruppen mit deren Themen, wie sich Rahner in den fünfziger Jahren eine Grundlegung der Pastoraltheologie dachte, in der sich nicht zuletzt sein Eingehen auf konkrete Anfragen spiegelt. Denn die einzelnen Themen waren ihm größtenteils von jenen Veranstaltern vorgegeben, die ihn eingeladen hatten. Bahnhofsmission, Betriebsseelsorge, Gefängnisseelsorge, Pfarrbücherei sind nur ein paar Beispiele dafür; Rahner konnte sich da keinerlei besondere Erfahrungen

und Kenntnisse zusprechen, aber er brachte diese Bereiche mit jenen Grundlagen in Verbindung, die er als Dogmatiker entwickelt hatte, eine Verbindung, von der er zu Recht überzeugt war, dass sie fruchtbar werden könnte und sollte gerade für einen Einsatz aus dem Glauben und der Gnade heraus. Dass er damit Erfolg hatte, regte im Haus Herder die Idee eines „Handbuchs der Pastoraltheologie" an. Rahner arbeitete damals mit Herder intensiv an der Herausgabe des „Lexikons für Theologie und Kirche" zusammen. Dass er auf diese Idee auch noch einging, war am Vorabend des Konzils eher ein Zuviel, zeigt jedoch, wie wichtig ihm dieses Projekt war. Wir dürfen davon ausgehen, dass ihm auch Gefahren vor Augen standen, die er durch seinen Einsatz glaubte steuern zu können. Nach dem zitierten Vorwort zu „Sendung und Gnade" wohl eine Auflösung von Pastoraltheologie in Psychologie, Pädagogik, Soziologie usw. Freilich dürfte auch mitgespielt haben, dass seine Beiträge zwar die Reflexion in Gang gesetzt hatten, aber doch in ihrer Zufälligkeit viele Fragen und Wünsche offen ließen. Er hatte Geschmack an einem Gesamtentwurf, an einem Gesamtprojekt gewonnen, selbst wenn dies – wie ihm deutlich bewusst war –, weit über seine Kräfte und Kompetenzen hinausging. Also wieder ein Versuch, in Zusammenarbeit mit vielen anderen (wie schon beim Projekt der Dogmatik), etwas umzusetzen, das geeignet war, Schule zu machen.

Für die Herausgabe wurden Franz X. Arnold, Viktor Schurr und Leonhard M. Weber neben Karl Rahner gewonnen. Der Anteil an Konzeption und Durchführung des Ganzen ist für die einzelnen durchaus verschieden. Nur Rahner erlebte die Umsetzung des ganzen Werkes, und seine Zusammenarbeit mit dem Verlagshaus bedingte, dass er dieses Handbuch vor allem in seinen ersten Teilen weitaus stärker geprägt hat als die anderen Herausgeber. Aber die Einzelheiten dazu lassen sich im Editionsbericht zu Band 19 von Rahners Sämtlichen Werken nachlesen und brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Das Projekt erwuchs aus den Reflexionen Rahners, die er auf Grund seiner eigenen pastoralen Erfahrungen in verschiedensten Milieus und Gruppen angestellt und in „Sendung und Gnade" gesammelt vorgelegt hatte. Sie schienen vielen nützlich, verlangten aber nach systematischer Erarbeitung und Abrundung.

## 3 Konzeption

Es soll hier nicht auf den Inhalt der Rahner'schen Beiträge zum Handbuch im eigentlichen Sinn eingegangen werden. Für den Kreis hier dürfte die Konzeption des Herausgebers Rahner wichtiger sein als seine Beiträge als Mitarbeiter. Dem Band 19 von Rahners Sämtlichen Werken ist der Untertitel „Selbstvollzug der Kirche" gegeben worden, womit ein von Rahner immer wieder benutzter Ausdruck aufgegriffen ist. Es geht um gelebten Glauben und Dienst am gelebten Glauben, nicht nur und in erster Linie persönlich und individuell, sondern gemeindlich und kirchlich. Der konkrete Dienst erwächst aus den Wahrheiten des Evangeliums und steht

in deren Dienst, sofern sie dem Heil der Welt und der Menschen dienen. Dies alles konkret unter dem Vorzeichen des konziliaren „aggiornamento", d. h. zusammen mit dem Versuch, eine Sprache für die christliche Wahrheit zu finden und zu erarbeiten, die Menschen von heute erreichen kann. Der Entwurf des Handbuchs verdankt vieles der Lage vor dem Konzil, und das ist zu spüren; die Durchführung dieses Projekts aber verdankt fast alles den Erfahrungen der Kirchenversammlung und ihrer Bemühungen um eine pastorale Erfassung und Darlegung christlicher Wahrheit. Als Teil C wurden dem Band 19 der Sämtlichen Werke zwei Vorträge Rahners beigefügt, mit denen er nach dem Abschluss des eigentlichen Handbuchs (vor dem Lexikonband) 1968 und 1969 den Sinn des Handbuchs zu verdeutlichen suchte, einmal im ökumenischen Rahmen, dann auf römischer Ebene. Beide Male geht es um eine Einordnung der Praktischen Theologie in das Ganze der Theologischen Disziplinen. Rahner betont den theologischen Charakter, der eine besondere Nähe zur Frage nach der Kirche und ihrem Leben einschließt. Sodann unterstreicht er die Notwendigkeit einer theologischen Analyse der jeweiligen Gegenwartssituation, ehe er von der Ursprünglichkeit und der Eigenart der Praktischen Theologie spricht, die er dann aber entschieden in einen umgreifenden Zusammenhang mit den anderen theologischen Disziplinen eingebunden wissen will. Schließlich geht er auf das Verhältnis zu einzelnen anderen Fächern ein, um mit acht Thesen zu schließen, deren Sinn eine nachdrückliche Erinnerung an den Dienst am Volk Gottes von heute ist.

Was damit auf ökumenischer Ebene in Erinnerung gerufen wurde, stellt sich innerkirchlich nicht viel anders dar. Aber hier wird der Unterschied zu den früheren Konzepten von Pastoraltheologie herausgestellt, um die neue Konzeption klar zu konturieren. Interessant ist, dass Rahner auch hier die theologische Ausbildung künftiger Priester ganz selbstverständlich als Maßstab von Theologie anspricht und in seine Überlegungen einbezieht. Er warnt vor der bedauerlichen Möglichkeit, „wenn praktisch die Pastoraltheologie von vornherein in solche und ähnliche ‚praktische' Fächer zerfallen würde" (19, 521). Aber alle theologischen Disziplinen haben sich einer gewissen pastoralen Ausrichtung bewusst zu werden und sich entsprechend zu entfalten. Nicht Forschung um der Forschung willen, sondern Dienst. Das bedeutet keine billige Popularisierung der Wissenschaft, sondern durchaus Einführung in ein kritisch wissenschaftliches Denken, das zur Übersetzung in eine zeitgemäße und verkündbare Aussage fähig macht. An dieser Stelle kommt Rahner auf die wesentlichen Aufgaben der Universitäten als solche zu sprechen, auf Forschung und Lehre im Zusammenhang und im Unterschied. Wie unter dieser Rücksicht heute theologische Bildung aussehen kann, verdeutlicht er an Beispielen, die inzwischen auch Geschichte sind. Damals kam es ihm darauf an, die Lebendigkeit von Theologie zu betonen und den Mut zu fördern, sich auf diese Lebendigkeit einzulassen. Leichtfertige Experimente oder willkürliche Spielereien waren damit nicht intendiert; immer wieder wird der Sinn solcher Versuche im Ausgang von den grundlegenden Wahrheiten und Aufgaben als Dienst in Erinnerung gerufen.

Das gibt dem heutigen Leser von Rahner selbst her nicht nur ein Recht zum Weiterfragen, sondern es verlangt von ihm eine Betrachtung, wie weit sich inzwischen noch einmal die Vorgaben verändert haben könnten, die eine andere Ausrichtung nahe legen könnten. Rahner hat nicht nur in frühen Jahren seinen Sinn für das Dynamische in der Kirche bewiesen, nicht nur am Beginn des Konzils die Mahnung des Apostels betont, „Löscht den Geist nicht aus", sondern ist bis zu seinem Tod für die entsprechende Freiheit eingetreten unter der Voraussetzung allerdings, dass diese Freiheit als die der Kinder Gottes auch um ihre Herkunft und ihren Bedingungen weiß und bereit ist, sie zu berücksichtigen.

Was Rahner von seiner Seite mit dem „Handbuch der Pastoraltheologie" hinterließ, ist ein – wenn auch ausführlich ausgearbeitetes – Projekt, eine offene Vision, die nicht nur im Handbuch selbst vieler Mitarbeiter bedurfte, um ihre Dimensionen zu verdeutlichen. Rahners Anteil an diesem Projekt betrifft allerdings die Grundlagen, die relativ weit länger bedeutsam sein dürften als manche Konkretisierung, die von rasch sich verändernden Umständen abhängt. Das Thema „Sendung und Gnade" kann das immer noch sehr gut benennen. Es spricht davon, dass Rahner mit vielen Menschen zusammengekommen ist, die sich Tag für Tag und mit den allgemeinen Mitteln um ein Leben aus dem Glauben mühen, die darin den Dienst an Menschen und Welt zu leisten versuchen, weil sie dazu beauftragt oder nach der frühen Ausdrucksweise: geweiht sind. Das Handbuch-Projekt lässt sich seiner Natur nach fortschreiben, ja es verlangt – recht verstanden – nach solcher Fortschreibung bei aller feststehenden Orientierung in den Grundlagen. Hier besteht ein lebendiges Verhältnis, das seine eigene Fruchtbarkeit auswirken soll.

Das Handbuch erschien mit seinen vier Bänden – der zweite in Halbbände unterteilt – zwischen 1964 und 1969, der Lexikonband 1972, an dessen Vorbereitung, soweit Rahner betroffen war, ich schon selbst teilnehmen konnte. Es ist die Zeit des Konzils, die des Wechsels von P. Rahner nach München, dann nach Münster und des Endes seiner akademischen Tätigkeit im eigentlichen Sinn. Eine Periode, in der „ein Selbstverständnis der Kirche von neuer Lebendigkeit und Tiefe erwacht[e] und im II. Vatikanischen Konzil zum Durchbruch" kam. Nach dem Urteil Rahners und der Herausgeber des Handbuchs gab es zwar in der Seelsorge mutige, wenn auch „sachlich und regional partikuläre Aufbrüche", „nach einer theologisch fundierten, alle Bereiche des ganzen Lebens der Kirche umfassenden und der Situation der Gegenwart gerecht werdenden Planung, nach einer ‚Strategie' über die ‚Taktik' des einzelnen priesterlichen Seelsorgers hinaus suchte der Theologe aber vergeblich"; so das erste Vorwort vom August 1964 nach der ersten und zweiten, aber noch vor der dritten und vierten Sitzungsperiode des Konzils. Solche Praktische Theologie solle die Antwort auf die schlichte, umfassende Frage: Was muss die Kirche *heute* tun? , ermöglichen. Angesichts der realen Lage der Pastoral aber bedeute das einen Neuanfang mit allen Vorläufigkeiten des hier und jetzt Erreichbaren. „Es ist ein Versuch, ein erster Schritt...",

der „pedantische und theoretische ‚Überlegungen' nicht" scheue, „weil sie auf die Dauer praktischer sind als leicht handbare Rezepte, die nur hier und heute stimmen, dort und morgen aber nicht." In diesem Worten melden sich sowohl die frühen Erfahrungen eigenen seelsorgerischen Bemühens wie auch die Einsichten der ersten noch von Einzelfragen ausgelösten Reflexion.

Diese Erinnerungen und Einsichten sind natürlich nicht mehr als ein paar bescheidene Hinweise. Vielleicht sind sie dennoch geeignet auch vierzig Jahre später den Blick auf die anstehenden Aufgaben zu schärfen und vor allem Mut zu machen, sie in jener Bereitschaft und jenem Geist anzugehen, die christlichen Dienst an den Menschen und der Welt tragen müssen. Ohne Zweifel hat der Name Rahner mit einem äußerst interessanten Stück Theologiegeschichte zu tun, doch darüber würde er gern hinweggehen, um auch heute hilfreich sein zu können.

Michael Sievernich

# Ignatianische Spiritualität und pastorale Grundorientierung

Anlässlich seines 70. Geburtstages bemerkte Karl Rahner in einem Interview: „Hinter allem, was ich tat, stand ein sehr unmittelbares seelsorgliches und spirituelles Interesse", nicht ohne sogleich hinzuzufügen, dass er hoffe, der „ignatianischen Spiritualität seines Ordens einigermaßen treu geblieben" zu sein.[1] Demnach bilden zeitgenössische Pastoral und ignatianische Spiritualität die beiden inneren Beweggründe, aber auch die durchlaufenden Perspektiven seiner Theologie.

Eindrucksvoll zeigt schon ein flüchtiger Blick, dass sein Jahrhundert-Oeuvre sowohl eine große Anzahl spiritueller und pastoraler Schriften umfasst als auch zahlreiche Veröffentlichungen, die sich reflexiv mit (ignatianischer) Spiritualität und praktischer Theologie befassen. Diese beiden Perspektiven grundieren auch seine religionsphilosophischen und dogmatischen Werke.

Wenn die Gnadenerfahrung das Herzstück und die Axiomatik seiner Theologie bildet, dann handelt es sich im Grunde um eine Entfaltung jener im Prozess der Exerzitien erfahrenen Unmittelbarkeit des Subjekts zu Gott, die dazu drängt, mystagogisch und missionarisch weitervermittelt zu werden. Dem Urteil von Kardinal Lehmann ist daher zuzustimmen, dass man bei Karl Rahner „Dogmatik, Spiritualität und Pastoral als eine immer lebendige Dreiecksbeziehung verstehen"[2] müsse. Betrachten wir also die Zusammengehörigkeit der beiden unteren Eckpunkte dieser Dreiecksbeziehung, Spiritualität und Pastoral, zunächst bei Loyola, dann bei Rahner, um trotz des garstig breiten zeitlichen Grabens und bei aller Beachtung der unterschiedlichen kontextuellen und denkerischen Voraussetzungen eine Strukturanalogie in Werk und Wirken herauszuarbeiten.

## 1 Ignatius von Loyola in der frühen Neuzeit

Die ignatianische Spiritualität lässt sich am besten mit einem Blick auf die Biographie des Basken Iñigo de Loyola darlegen, der 1521 als 26jähriger Offizier durch eine schwere Kriegsverletzung einen Karriereknick erlitt, auf dem Krankenlager neue Erfahrungen machte und daher

---

1 Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages, in: Herderkorrespondenz 28 (1974) 77-92, hier 81.

2 Karl Kardinal Lehmann, Karl Rahner und die Praktische Theologie, in: ZKTh 126 (2004) 3-15, hier 3.

einen neuen Lebensweg einschlug. Dieser ist geprägt von der Dynamik der Trias Gotteserfahrung, Seelsorge und Mission.

## 1.1 Erfahrung Gottes

Beim langwierigen Genesungsprozess in der Wohnburg Loyola macht der junge Iñigo die Erfahrung seines Lebens. Mangels Ritterromanen greift er zu frommen Erbauungsbüchern wie der *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis und der *Legenda Aurea* des Jakobus de Voragine, eine Sammlung von Heiligenviten. In seiner Autobiographie, dem *Bericht des Pilgers*, schildert er, wie er in Männerphantasien schwelgte, wenn er von großen ritterlichen Taten träumte, aber auch in Heiligenphantasien, wenn er sich vorstellte, ein zweiter Franziskus zu werden. (BP Nr. 7)[3]

Allmählich fand er den Unterschied zwischen beiden Tag-Träumereien heraus, wie er in seinem Schlüsseltext des Pilgerberichts erzählt: „Wenn er an das von der Welt dachte, vergnügte er sich sehr. Doch wenn er dann aus Ermüdung davon abließ, fand er sich trocken und unzufrieden. Und wenn er daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur Kräuter zu essen und alle übrigen Strengheiten auszuführen, von denen er las, daß die Heiligen sie ausgeführt hatten, war er nicht nur getröstet, während er bei diesen Gedanken war, sondern blieb auch, nachdem er davon abgelassen hatte, zufrieden und froh. Doch achtete er nicht darauf und verweilte nicht dabei, diesen Unterschied zu wägen, bis sich ihm einmal ein wenig die Augen öffneten und er begann, sich über diese Verschiedenheit zu wundern und über sie nachzudenken, da er durch Erfahrung (por experiencia) erfaßte, daß er von den einen Gedanken traurig blieb und von den anderen froh." (BP Nr. 8)

Alle Schlüsselworte zum Verständnis der ignatianischen Mystik treten hier hervor. Er lernt durch Erfahrung und entdeckt durch Unterscheidung der Geister im Augenblick das Kriterium der „Tröstung" (consolación).

Um welche Erfahrung es sich hier näherhin handelt und wofür sie gut ist, erläutert Ignatius in den *Geistlichen Übungen*. Das Exerzitienbuch ist eine methodische Anleitung zu Meditationen, bei denen Imagination und Vernunft, Wille und Affektivität zum Zuge kommen, unterstützt von äußeren Maßnahmen wie Schweigen, Fasten, Körperhaltung und Lichtregie. Die „Vier-Wochen"-Exerzitien, in denen es um Konflikt (Sünde) und Entscheidung (Wahl der Nachfolge Jesu), Leiden (Passion Jesu) und Leben (Auferstehung) geht, zielen im Wechselspiel von Trost und Trostlosigkeit darauf, den „Willen Gottes" zu suchen, um eine existentielle Lebensentscheidung fällen zu können.

---

[3] Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe, 2). Im Folgenden zitieren wir aus dieser Ausgabe nach interner Nummernzählung unter den Sigeln BP (Bericht des Pilgers), EB (Exerzitienbuch = Geistliche Übungen) und SA (Satzungen).

Ignatius bringt in der berühmten 15. Annotation die Unmittelbarkeit auf die Formel, dass „der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt (se comunique), indem er sie in seiner Liebe und zu seinem Lobpreis umfängt (abrazándola) und sie zum Weg disponiert (disponiéndola), auf dem sie ihm fortan besser wird dienen (servirle) können." (EB Nr. 15)

Diese Unmittelbarkeit von Schöpfer und Geschöpf greift Rahner in seiner fiktiven *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute* narrativ auf und legt dem Ordensgründer folgende emphatischen Worte in den Mund: „Gott kann und will mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln; daß es geschieht, kann der Mensch wirklich erfahren; er kann die souveräne Verfügung der Freiheit Gottes über sein Leben ergreifen, die nicht mehr durch sachgemäßes Raisonnement von unten her als Gebot menschlicher Vernünftigkeit (weder philosophisch noch theologisch, noch ‚existentiell') errechnet werden kann. Diese ganze simple und doch ungeheuerliche Überzeugung scheint mir [...] der Kern dessen zu sein, was ihr meine Spiritualität zu nennen pflegt."[4]

## 1.2 Hilfe für die (gläubigen) Seelen

Die Gotteserfahrung erschöpft sich freilich nicht im Genuss der göttlichen Gnade. In seiner Autobiographie spricht Ignatius von sich selber stets als „Pilger" (peregrino, BP Nr. 15), eine Selbstbezeichnung, mit der er nicht allein auf seine zahlreichen Pilgerreisen anspielt, ob auf den Montserrat in Katalonien (1522) oder zu den Heiligen Stätten in Jerusalem (1523), sondern auch auf sein Unterwegssein zu den großen Bildungsstätten in Spanien und Frankreich sowie auf die existentielle Situation des homo viator. Die Pilgerreisen sind auch äußerlicher Ausdruck einer innerlichen, spirituellen Pilgerreise.

Der „Pilger des Absoluten" (Ignacio Tellechea) verharrt nicht bei seinen mystischen Erfahrungen (BP Nr. 19f), durch die er ein „anderer Mensch" (BP Nr. 30) wird, sondern sieht sie als Voraussetzung und zugleich Impetus für einen zu leistenden Dienst, den Ignatius unter die Formel „den Seelen zu helfen" (ayudar a las ánimas, iuvare animas) bringt. Das motiviert ihn sowohl zur Andacht in Jerusalem als auch zum Studium in Barcelona oder Paris (BP Nr. 45, 50).[5] Auch in Rom, der letzten Station seiner irdischen Pilgerschaft übt er sich in der „Hilfe für die Seelen" (ayuda de las almas, BP Nr. 98).

Die pastorale Inspiration der „Freunde im Herrn", wie sich die internationale Gruppe der Gefährten des Ignatius nannte, verdichtet sich bald in der Programmatik des jungen Ordens, dessen frühe normative Texte das spirituelle Prinzip der Mobilität (Pilgerschaft), das apostolische Prinzip der

---

4 Karl Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: Schriften zur Theologie 15, 373-408.

5 John C. Olin, The idea of pilgrimage in the experience of Ignatius of Loyola, in: Church History 48 (1979) 387-397.

Sendung (durch den Papst) und das pastorale Prinzip der umfassenden Hilfe (iuvare animas) bündeln.

So beschreibt die Charta des Ordens, die als *Formula Instituti* in die päpstlichen Bestätigungsschreiben, in die Bulle *Regimini militantis ecclesiae* (27. Sept. 1540) Pauls III. und in die erweiterte Bulle *Exposcit debitum* (21. Juli 1550) Julius III. eingegangen ist, konkret die seelsorglichen Dienste: Die Gesellschaft Jesu sei vornehmlich dazu errichtet worden, „um besonders auf den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens abzuzielen, und zwar durch öffentliche Predigten und den Dienst am Wort Gottes, die Geistlichen Übungen und Liebeswerke und namentlich durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum und die geistliche Tröstung der Christgläubigen durch Beichthören, sowie durch Stiften von Frieden, Versöhnung unter Zerstrittenen und Dienst an Kranken und Gefangenen."[6]

Wenn man die hier aufgezählten Tätigkeiten systematisiert, dann ergibt sich eine „pastorale Triade", die der amerikanische Kirchenhistoriker John O'Malley detailliert aufgewiesen hat.[7] Die pastoralen Tätigkeiten, „gewöhnliche Dienste" (consueta ministeria) genannt, beziehen sich auf das gesamte Spektrum der Gesellschaft, von den Päpsten bis zu den Prostituierten, von den Gelehrten bis zu den unmündigen Kindern, von den Adeligen bis zu den Armen und den Juden. Die pastorale Triade umfasst:

(1) Dienst am Wort. Dazu gehören Predigten, Geistliche Schriftlesung, Beratungsgespräche, Katechismusunterricht, insbesondere für die Ungebildeten (rudes), Volksmissionen und die Praxis der Geistlichen Übungen.

(2) Dienst am Sakrament. Dazu gehören insbesondere die Feier der Messe und die Förderung einer häufigeren Kommunion; die Gewissensbildung und die Förderung der Beichte; die Gestaltung der Gottesdienste und die Spendung der Letzten Ölung.

(3) Werke der Barmherzigkeit. Hier sind zu nennen die Dienste in Hospitälern und Gefängnissen, Sterbebegleitung, Hilfe für die Straßenkinder (Waisenhäuser) und Prostituierten (Martha-Haus) des Cinquecento; Versöhnungsdienste unter Zerstrittenen, Einrichtung von Bruderschaften und Marianischen Kongregationen. Viele dieser Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit konnten freilich nur unternommen werden, weil engagierte Laien und Sponsoren mitgewirkt haben.

---

6 Die „Formulae Instituti" in: Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft, übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe, 2), 303-320, hier 304f; vgl. Monumenta Ignatiana I: Monumenta constitutionum praevia (MHSI), Roma 1934, 26-30; 375-382.

7 John W. O'Malley, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, 106-112.

Unschwer wird man in dieser Triade pastoraler Dienste im Zeichen der Tröstung (consolación) jene drei Grundvollzüge der Kirche des Glaubensdienstes (Martyria), des Gottesdienstes (Leiturgia) und des Nächstendienstes (Diakonia) wiedererkennen, die Karl Rahner im *Handbuch der Pastoraltheologie* theologisch doppelt begründet hat, ekklesiologisch als Präsenz der Wahrheit und Liebe Gottes (SW 19, 53), die in der Liturgie gefeiert wird, und anthropologisch als deren Annahme in Glaube und Liebe, die wiederum durch die Hoffnung selbstkritisch auf die Zukunft hin ausgerichtet werden.(SW 19, 61)[8]

### 1.3 Weltweite Mission

Ignatius und die frühen Jesuiten beschränkten ihre „Hilfe für die Seelen" nicht auf Europa. Denn sie legten das so genannte. „Vierte Gelübde" des Papstgehorsams ab, das darin besteht, sich den Sendungen des jeweiligen römischen Papstes (circa missiones, SA Nr. 617) zu unterstellen, ob diese nach Asien (östliche Indien) oder nach Amerika (westliche Indien), zu Gläubigen oder Ungläubigen, zu Häretikern oder Schismatikern führen. Sie sind also in der Pflicht, in jedweder Gegend der Welt unterwegs zu sein, „wo mehr Dienst für Gott und Hilfe für die Seelen erhofft wird." (SA Nr. 304)

Die globale Sicht ist spirituell schon im Exerzitienbuch grundgelegt, wo Ignatius bei der „Wahl" einer Lebensentscheidung (in der „zweiten Woche") eine Übung ansetzt, in welcher der Exerzitant das Erdenrund aus göttlicher Perspektive betrachten soll. Mit diesem Akt der Imagination erfindet Ignatius vor der Zeit den Luhmann'schen Beobachter der Beobachter, soll der Übende sich doch ausmalen, wie die verschiedenen Völker auf der Erde, „die einen weiß und die anderen schwarz", in so großer Blindheit leben und in die Hölle kommen, wenn sie vorher nicht gerettet werden. Und dann soll der Exerzitant in einer letzten kühnen Steigerung an einer innertrinitarischen Konsultation teilnehmen, bei der die göttlichen Personen die Erlösung des Menschengeschlechts beraten und durch die Inkarnation des Sohnes ins Werk setzen. (EB Nr. 106f)

Wie der Exerzitant den Weg Jesu mitgehen und an seiner Passion mitleiden soll, so soll er auch, dem Sohn zugesellt (BP Nr. 96), am göttlichen Werk der Erlösung aller Menschen mitwirken. In kleineren Maßstäben denkt Ignatius nicht. Wenn schon, dann muss er die „ganze Welt erobern", natürlich für Christus (EB Nr. 95). Von dem martialischen Bild der Eroberung sollte man sich jedoch nicht täuschen lassen, denn es geht um eine „conquista espritual",[9] wie man in der frühen Neuzeit zu sagen

---

[8] Vgl. Michael Sievernich, Kirchliche Grundvollzüge in epochalen Kontexten, in: Gerd Gäde / Lothar Bendel (Hrsg.), Hören - Glauben - Denken, Münster (im Druck).

[9] So nannte Antonio Ruiz de Montoya seine Geschichte der Reduktionen in Paraguay: *Conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Bilbao 1892 (erste Aufl. Madrid 1693).

pflegte, die ganz auf die geistlichen Waffen setzte, die schon Paulus ins Feld führte (Eph 6, 13-17).

In den anderthalb Jahrzehnten seines Wirkens als Generaloberer (1541-1556) trieb Ignatius von Loyola das missionarische Wirken der jungen Societas Jesu in einer Weise voran, die von Anfang an die großen Völker Asiens, Afrikas und Amerikas im Blick hatte.[10] Auf die Aussendung Franz Xavers (1540), des ersten Missionars in Asien, folgten bald missionarische Vorstöße nach Afrika (Kongo 1548 und Äthiopien 1556) und in die Neue Welt Amerika (Brasilien 1549).

Als Ignatius im Jahr 1556 starb, hatte die Gesellschaft Jesu etwa 1000 Mitglieder, deren Tätigkeitsfeld sich auf alle damals bekannten Kontinente erstreckte, von Europa nach Afrika und von Japan nach Brasilien. Organisatorisch gab es zwölf Ordensprovinzen, davon zwei außereuropäische, die Indische Provinz (Asien umfassend) und die brasilianische Provinz (Lusoamerika umfassend). Wie in der Folgezeit die Missionsbegeisterung noch zunahm, spiegeln die zahlreichen Missionsunternehmungen und die über 14.000 erhaltenen „Litterae Indipetae", d. h. die Missionsgesuche junger Jesuiten an den General in Rom.

Leicht zu verstehen ist es daher, dass im geistlichen und geistigen Milieu der frühen Gesellschaft Jesu der Neologismus „Mission" entstanden ist, der bis dahin nicht als Terminus technicus existierte. Bis dahin benutzte man andere Bezeichnungen für die Glaubensverbreitung, wie etwa *conversio infidelium, gentium praedicatio, promulgatio Evangelii, propagatio fidei*.[11] Doch recht schnell setzte sich der Terminus „Mission" durch, der eine doppelte Bedeutung entwickelte: eine personale, die eine persönliche Sendung zu einer apostolischen Tätigkeit durch eine kirchliche Autorität meint; eine territoriale Bedeutung, wenn man den Ort oder die Territorien der Sendung berücksichtigt. Dies können Kontinente sein, in denen mehrheitlich Nichtchristen leben wie Afrika, Amerika oder Asien (Heiden), aber auch Länder, in denen Nichtkatholiken leben wie in Äthiopien (Koptische Kirche), Russland (Orthodoxe Kirche) oder Deutschland (Protestantismus) und schließlich auch ländliche oder städtische Gebiete, in denen Katholiken leben (Volksmission).

Die ignatianische Spiritualität steht also mit Blick auf die Quellen und die historische Entwicklung in konstitutivem Zusammenhang mit Pastoral und Mission. Wenn in der geistlichen Erfahrung sich der Schöpfer dem Geschöpf unmittelbar selbst mitteilt (EB Nr. 15), dann drängt diese Erfahrung dazu, den „Seelen zu helfen" (ayudar a las ánimas), d. h. ihnen pastoral und missionarisch, gegebenenfalls auch pädagogisch auf ihrem Weg zu Gott zu helfen.

---

10 Vgl. Jesús M. Granero, La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola, Burgos 1931 (Bibliotheca Hispana Missionum, 6).

11 Zur Begriffsgeschichte vgl. André Seumois, Introduction a la missiologie, Schöneck-Beckenried 1952, 61-66.

## 2 Karl Rahner in der späten Moderne

Die Grunddynamik der ignatianischen Trias von Gotteserfahrung, Seelsorge und Mission bestimmt auch das Werk Rahners. Denn seine Theologie trägt den Prägestempel ignatianischer Spiritualität und ist auf die Praxis der Seelsorge und der Sendung ausgerichtet.

Dieser Zusammenhang wird in der Rahner-Literatur, soweit ersichtlich, vergleichsweise selten thematisiert. Von der Lehmann'schen „Dreiecksbeziehung" von Dogmatik, Spiritualität und Pastoral gilt das Hauptaugenmerk der Auseinandersetzung selbstredend der Dogmatik und dem Dogmatiker Rahner. Auch die ignatianische Inspiration wird vielfach behandelt. Sein Beitrag als Pastoraltheologe jedoch, sowie seine konstruktive Rolle für die Praktische Theologie wird relativ wenig reflektiert; jedenfalls ist bisher im deutschsprachigen Bereich keine monographische Arbeit zu diesem Thema erschienen. Wie verhält sich nun die analoge Rahner'sche Trias von Spiritualität, Pastoral und Mission?

### 2.1 Ignatianische Inspiration

Die ignatianische Inspiration der Theologie Rahners hat schon viele Interpreten Rahners angezogen und inspiriert. Das gilt nicht nur für die ältere Forschung, sondern auch für die jüngere Generation der Rahnerforscher. Exemplarisch sei auf zwei neuere Arbeiten verwiesen: Die Innsbrucker Dissertation von Arno Zahlauer, *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola* (1996); die Arbeit des britischen Jesuiten Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (2001).[12]

Rahner hat es seinen Interpreten freilich leicht gemacht, war er doch ausweislich seiner Schriften selbst über vier Jahrzehnte hin ein treuer Interpret des Ignatius und seiner Spiritualität. Das gilt angefangen beim frühen Aufsatz *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* (1937) über den magistralen Aufsatz zum Ignatiusjubiläum *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola* (1956), in dem er die „übernatürliche Existentiallogik des Findens des Willens Gottes durch das Experiment des Trostes" beschreibt,[13] bis hin zu den Aufsätzen über die Exerzitien (1974)[14] und zur fiktiven Ignatiusrede (1978).

Doch war die ignatianische Frömmigkeit nicht nur Gegenstand gelehrter Aufsätze, sondern prägte auch praktisch seine seelsorgliche Tätigkeit und theoretisch seine Theologie. Den Sinn für die pastoralen Fragen dürfte ihm in den Kriegsjahren der Aufenthalt in Wien und in Niederbayern

---

12 Arno Zahlauer, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola, Innsbruck 1996 (IThS, 47); Philip Endean, Karl Rahner and Ignatian Spirituality, Oxford 2001.

13 Karl Rahner, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: Friedrich Wulf (Hrsg.), Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 345-405, hier 395.

14 Sie finden sich in: Schriften zur Theologie 12.

geschärft haben, wo er ein breites Spektrum der Seelsorge kennen lernte, von Predigt, Kinderkatechese und Beichtstuhl bis zu Einkehrtagen, Einzelseelsorge und Exerzitien. Auch später wirkte er neben seinem akademischen Beruf als Seelsorger, auf der Kanzel und im Sprechzimmer, durch Briefwechsel (auch mit jungen Menschen) und immer wieder durch Exerzitien (insgesamt über fünfzig Mal), oft als Seelsorger der Seelsorger. Einige seiner Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch wurden auch veröffentlicht[15] und dokumentieren die ignatianische Prägung seiner Spiritualität; ähnliches gilt für seine vielen geistlichen Texte.

Ziel der praktischen Seelsorge und der theologischen Reflexion ist es, den Einzelnen die Nähe Gottes nahe zu bringen, die verborgene Präsenz der Gnade entdecken zu helfen, seine Gotteskompetenz zu fördern. In einem frühen Aufsatz *Weihe des Laien zur Seelsorge* (1936!) reflektiert er über die persönliche Lebenswahl und kommt zum Schluss, „wo der Mensch mit seinem ganzen Sein zur freien Entscheidung über sich selbst aufgerufen ist, steht er unmittelbar vor seinem Gott."[16] Die Exerzitienerfahrung der Gottunmittelbarkeit (EB 15) und des Trostes ohne vorausgehenden Grund (EB 330) bilden den spirituellen Brennpunkt seiner Pastoral. „Die primäre Aufgabe der Seelsorge wie auch der christlichen Mission sah er darin", wie Herbert Vorgrimler bemerkt, „den Menschen zu helfen, das implizit in ihnen Gegebene zur Entfaltung und Anerkennung zu bringen, um im Vorgang dieser Bewußtwerdung und Akzeptanz der göttlichen Wortoffenbarung gerecht zu werden und die Sinnsuche zur Sinnerschließung zu führen."[17]

Die Erfahrung der Gottunmittelbarkeit bildet auch das geheime Zentrum seiner denkerischen Bemühungen um die anthropologischen und theologischen Grundlagen solcher Erfahrungen. Doch fragt er mit aller Anstrengung des Begriffs nicht nur nach den transzendentalen Möglichkeitsbedingungen solcher Erfahrungen, sondern auch nach der Möglichkeit einer Mystagogie, die heute dazu anleitet, Gottes Wirken in der Biographie und Lebenswelt zu erspüren. Hier kommt die Aufgabe der Theologie, insbesondere der praktischen ins Spiel, „in allen begrifflichen Objektivationen diese ursprüngliche Gnadenerfahrung anzurufen", also eine „Mystagogie in die Gnadenerfahrung" zu sein.[18]

## 2.2 Pastorale Orientierung

Die pastorale Grundorientierung der Theologie Karl Rahners ist kein Zufall, sondern Konsequenz der ignatianischen Inspiration. Der Freiburger Jesuit hat also mit seiner Hinwendung zur Pastoral und Pastoraltheologie

---

15 Karl Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965; Ders., Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg/Br. 1970.

16 Karl Rahner, Weihe des Laien zur Seelsorge, in: Schriften zur Theologie 3, 313-328, hier 315f.

17 Herbert Vorgrimler, Karl Rahner, in: Christian Möller, Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 3, Göttingen 1996, 377-388, hier 380.

18 Karl Rahner, Überlegungen zur Methode der Theologie, in: Schriften zur Theologie 9, 79-126, hier 123.

nicht seinen Dogmatikermantel beschlabbert, sondern aus geistlicher Inspiration den unabdingbaren Praxisbezug der Theologie[19] eingelöst und eingefordert.

Allerdings kommt der Bezug zur Praktischen Theologie in der Rahner-Literatur nur relativ selten zur Sprache. Außer den älteren Arbeiten von Norbert Mette[20] und Karl Neumann ist jüngst nur auf die Beiträge von Walter Schmolly[21] und Karl Lehmann zu verweisen. Ansonsten muss man in den anglophonen Raum gehen, um auf ältere Dissertationen und jüngere Beiträge zur Pastoraltheologie Rahners zu stoßen.[22]

Über die pastorale Grundierung seines Werkes hinaus kann Karl Rahner auch als Pastoraltheologe im spezifischen Sinn bezeichnet werden. Dafür sprechen drei Gründe: das pastorale Prinzip, das ihn bei der Auswahl der Gegenstände leitet; die pastoralen Themen, die er bearbeitet; die Systematik der Pastoraltheologie, die er wissenschaftstheoretisch als eigenständige praktische Theologie begründet.

(1) Pastorales Prinzip. Bekanntlich hat Rahner mit dem *Grundkurs des Glaubens*[23] zwar eine systematische Einführung verfasst, jedoch hat er keine mehrbändige theologische Summe hinterlassen wie seine Zeitgenossen Hans Urs von Balthasar (1905-1988) oder Karl Barth (1986-1968). Auch dies ist kein Zufall oder Folge mangelnder Schaffenskraft, sondern auch Ergebnis des Auswahlprinzips der von ihm verhandelten Themen. Man kann es das „pastorale Prinzip" nennen, insofern er Fragestellungen in ihrem Gegenwartsbezug behandelt. Das bedeutet einerseits, dass er schwierige dogmatische Fragen wie etwa marianische Dogmen für den Verständnishorizont der Zeitgenossen erschließt, und andererseits, dass er drängende Zeitfragen wie etwa die nach dem evolutiven Weltbild oder nach der marxistischen Utopie theologisch deutet. Dabei lässt er sich die Themen von interessierten Zeitgenossen meist vorgeben, die daher zeitgebundene Situationen, Anlässe, Streitfragen widerspiegeln. Er selbst bekräftigte einmal, dass seine Theologie, „so abstrakt und schulmeisterlich sie auch war, doch einen letzten pastoralen, seelsorglichen Impuls gehabt" habe, also niemals l'art pour l'art gewesen sei.[24]

---

19 Karl Neumann, Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner, Freiburg/Br. 1980 (FThS, 118).

20 Norbert Mette, Theorie der Praxis, Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie, Düsseldorf 1978; Ders., Zwischen Reflexion und Entscheidung. Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie, in: TrThZ 87 (1987) 26-43 und 136-151.

21 Walter Schmolly, Pastoral verantworten: Praktische Theologie, in: Andreas Batlogg u.a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen - Entwicklungen - Perspektiven, Mainz 2003, 242-261.

22 Peter C. Phan, Karl Rahner as Pastoral Theologian, in: The living light 30/4 (1994) 3-12 (Lit.!).

23 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976.

24 Man soll nicht zu früh aufhören zu denken. Gespräch mit Leo O'Donovan, New York (1978), in: Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hrsg.), Karl Rahner im Gespräch, Bd. II:1978-1982, München 1983, 47-59, hier 52.

Ein Beispiel für dieses Auswahlprinzip, das für die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils konstitutiv werden sollte (cf. *Gaudium et spes*, erste Fußnote), ist sein kritischer Kommentar zum Vorläuferschema der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Konzils, an dem er außer der Länge lapidar bemängelte: „Schema non habet indolem pastoralem." (Das Schema besitzt keine pastorale Ausrichtung).[25]

(2) Pastorale Themen. Dass Karl Rahner zahlreiche pastorale Fragestellungen behandelt hat, bedarf keines eigenen Nachweises. Es genügt schon ein Blick auf seine frühen „Beiträge zur Pastoraltheologie", die unter dem Titel *Sendung und Gnade* (1959) erschienen und in mehreren Auflagen eine breite Aufnahme fanden.[26] Die Beiträge dokumentieren die Bedeutung, die Rahner der Sendung und der Seelsorge als einem von der Gnade getragenen Geschehen zuschrieb.

Der einleitende Grundsatzbeitrag *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt* zeichnet hellsichtig die Diaspora-Situation der Weltkirche in der beginnenden Globalisierung. Ob Betriebs- oder Gefängnisseelsorge, Bahnhofsmission oder Pfarrbücherei, Fernsehen oder Marienfrömmigkeit, kein Thema ist ihm zu unbedeutend oder abgelegen, als dass er nicht theologische Funken daraus schlagen könnte. Das gelingt ihm auch bei der postmodern klingenden Frage, wie denn ein „männliches Christentum" aussehen müsste; jedenfalls so, dass man frömmigkeitsmäßig nicht zuviel vom Mann verlangen dürfe, weil „für den Mann die transzendentale, anonyme, indirekte, still-verschwiegene Seite der Religion charakteristisch ist" (SG 300), weniger die kategoriale Seite der Religion mit Rosenkranz und Prozessionen.

Zahlreiche der in den fünfziger Jahren angesprochenen Themen, wie etwa das des „anonymen Christentums" werden später ihre Entfaltung finden. Das ausdrückliche oder implizite Gravitationszentrum aber ist das Gnadenthema. „Alles Reden von außen appelliert, wenn es christliches Reden ist, immer an den innen in seiner Gnade sprechenden und schon irgendwie gehörten Gott, alle Vermittlung des Christentums ist Vermittlung dessen, was im Innern des Menschen als Leben schon da ist."[27] Ähnliches gilt auch für die pastoral relevanten Themen in den *Schriften zur Theologie* und weiteren Veröffentlichungen.

---

25 Ein Reproduktion der handschriftlichen Bemerkungen in: Karl Rahner. Bilder eines Lebens, hrsg. von Paul Imhof und Hubert Biallowons, Zürich-Freiburg/Br. 1985; zur Sache vgl. auch Hanjo Sauer, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Frankfurt a. M. 1993 (WÜStF, 12).

26 Karl Rahner, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1959, ⁴1966, ⁵1988 (letzte Auflage zit. unter Sigel SG).

27 Karl Rahner, Über die heilgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, in: Ders., Sendung und Gnade, Innsbruck ⁵1988, 88-126, hier 116.

(3) Begründung der Pastoraltheologie. In den sechziger Jahren nahm Karl Rahner mit anderen Pastoraltheologen dieser Zeit, darunter Franz Xaver Arnold, Ferdinand Klostermann, Viktor Schurr und Leonhard M. Weber, die konzeptionelle Neuordnung der Pastoraltheologie in Angriff, die im fünfbändigen *Handbuch der Pastoraltheologie* ihren Niederschlag gefunden hat.[28]

„Das Handbuchprojekt geht in besonderer Weise", wie Karl-Heinz Neufeld bemerkt, „auf Karl Rahner als seinen Vater zurück." Er hat nicht nur einen Löwenanteil an grundlegenden Beiträgen (über 500 Druckseiten) geliefert, sondern auch den Gesamtplan und die wissenschaftstheoretische Grundlegung der praktischen Theologie. Davon zeugen auch eine Reihe weiterer Aufsätze über die Rolle der praktischen Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen.[29]

In seinem konzeptionellen Neuansatz fordert er wissenschaftstheoretisch die Eigenständigkeit der Pastoraltheologie, da sie keine Anwendungswissenschaft sei. Inhaltlich entwirft er eine „existentielle Ekklesiologie", welche die Kirche und ihre Grundfunktionen in den Kontext der Gegenwartssituation hineinstellt und diesen Zeitindex für entscheidend hält. Daher lautet seine in verschiedenen Varianten formulierte Definition: „Praktische Theologie ist jene theologische Disziplin, die sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt mittels der *theologischen* Erhellung der jeweils gegebenen Situation, in denen die Kirche sich selbst in allen ihren Dimensionen vollziehen muß." (SW 19, 504)

Rahners Konzept der Pastoraltheologie ist in seiner denkerischen Kraft und plausiblen Konsistenz auch von neueren Handbüchern nicht überholt. Es gibt nach wie vor zu denken. So etwa sein Vorschlag, die Pastoraltheologie als Organisationsprinzip der Theologie überhaupt zu sehen und ihr als „der Repräsentantin der Selbstreflexion dieser praktischen Vernunft in der Kirche eine Priorität in der Theologie als ganzer" zuzubilligen. (SW 19, 492f)

Sicher sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche neue Erkenntnisse der Humanwissenschaften und Sozialwissenschaften in die Praktische Theologie eingeflossen, so dass der empirische Gehalt gestiegen ist, auch wenn die Verfallsdaten schneller eintreten. Ohne Verfallsdatum gilt wohl Rahners Wort (im Vorwort zur 3. Auflage von *Sendung und Gnade*): „Darum ist Pastoraltheologie im letzten nicht Psychologie, Pädagogik, Soziologie usw., sondern Theologie und somit wird nur der solcher Sendung gerecht, der auf Gottes Gnade allein vertraut." (SG 553)

---

[28] Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, hrsg. von Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr und Leonhard M. Weber, 5 Bde., Freiburg/Br. 1964-1972.

[29] Die Beiträge Rahners aus dem *Handbuch* sowie weitere einschlägige Artikel sind gesammelt in: Sämtliche Werke 19 (im Text zit. SW 19). Das Zitat Neufelds aus seinem Editionsbericht XXV-XXXV, hier XXVI.

## 2.3 Missionarische Ausrichtung

Typisch für Karl Rahner, aber untypisch für die theologische Landschaft seiner Zeit ist die Thematisierung der Mission. Diese ist für ihn kein beliebiges Thema unter vielen anderen, sondern hat eine zentrale Bedeutung, weil der missionarische Auftrag im Selbstvollzug der Kirche und die Missiologie in der Praktischen Theologie verankert sind.[30]

Angeregt vom Missionsdekret des Konzils *Ad gentes* sieht er geschichtstheologisch in der epochalen Situation der zusammenwachsenden Welt die Chance der Weltkirche durch ihre Weltmission in allen Völkern und Kulturen neue Ortskirchen zu begründen. Diese aber seien nicht als Filialen der Westkirche zu begreifen, sondern ekklesiale Neuschöpfungen, deren eigenständige Gestalten die eine Weltkirche bereichern.

Für die Christen als Träger der Mission gilt daher: Wenn einer reflex realisiert, „daß er zu einem unendlich ewigen Leben in der Unmittelbarkeit Gottes berufen ist, dann muß er das auch anderen sagen. Er muß von diesem ausdrücklich zu ihm als ihm selbst gekommenen Glück anderen mitteilen wollen, so daß von ihm aus eben dieses Heilszeichen der Welt, Kirche genannt, bleibt, wächst und immer mehr Menschen gewinnt, die auch ausdrücklich zu dieser innersten Begnadigung gekommen sind."[31]

Im Hinblick auf die Adressaten der Mission aber gilt, dass die Gnade Gottes eine inkarnatorische Dynamik hat und sich in den geschichtlichen Räumen und Zeiten zur Erscheinung bringen will. In der Mission geht es mithin darum, das „durch die Gnade gegebene innere Christentum" in einem expliziten Christentum reflex zu sich kommen zu lassen,[32] mit erheblichen Konsequenzen für den Prozess der Inkulturation und den interreligiösen Dialog.

Ignatius von Loyola war in seiner Zeit Mitorganisator der globalen Mission der Kirche, wenn auch unter den Rahmenbedingungen der europäischen Expansion der frühen Neuzeit und unter staatlichem Patronat. Karl Rahner denkt in der späten Neuzeit nicht weniger global und fordert daher für die Pastoral in der Zukunft: „Es muß eine globale, aktive pastoralstrategische Planung der Weltkirche als solcher geben."[33] Auch dieses Postulat hat noch eine Geschichte vor sich.

---

30 Vgl. zur sachlichen Problematik: Franz Weber, Mission - Gegenstand der praktischen Theologie? Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum, Frankfurt a. M. 1999.

31 Karl Rahner, Über die Zukunft der Gemeinden, in: Schriften zur Theologie 16, 160-177, hier 166.

32 Karl Rahner, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: Schriften zur Theologie 9, 498-515, hier 515.

33 Karl Rahner, Perspektiven der Pastoral in der Zukunft, in: Schriften zur Theologie 16, 143-159, hier 150.

## 2.4 Schluss

Bei Ignatius ergeben sich aus der trostvollen Erfahrung Gottes die unabweisbaren Aufgaben, den Seelen zu helfen (Pastoral) und die Sendung der Kirche (Mission) weiterzuführen.

Ein analoger Zusammenhang kennzeichnet Karl Rahners Theologie. Will man auf den Punkt bringen, wie ignatianische Spiritualität mit ihrem Zentrum in der trostvollen Unmittelbarkeit des Subjekts zu Gott mit der pastoralen und missionarischen Aufgabe zusammenhängen, dann bündeln sich alle genannten Dimensionen im pastoral-missionarischen Konzept der Mystagogie.

Im Unterschied zur frühchristlichen Mystagogie, die biblische Texte oder liturgische Rituale mit der allegorischen Methode mystagogisch auslegt, geht es Rahner um die Hinführung zur Gnade Gottes, die als transzendentale Eigentümlichkeit in der menschlichen Existenz im Modus des Angebots gegeben ist. Im Kern geht es um die Dechiffrierung der verborgenen Gotteserfahrung in den menschlichen Existenzvollzügen.

Rahners Auftakt zu zahlreichen Veröffentlichungen zur Erfahrung der Gnade, zur Gotteserfahrung oder zur Erfahrung des Heiligen Geistes findet sich in seinem frühen Aufsatz *Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche*: „Das konkrete Leben als solches, das alltägliche Leben hat eine innere Geöffnetheit auf Gott durch die diesem Leben immer angebotene Gnade Gottes, die in der Konkretheit dieses Lebens selbst lebendig und fruchtbar werden will. Die Freude, der Ernst, die Verantwortung, das Wagnis, die Ausgesetztheit in eine unübersehbare Zukunft, die Liebe, die Geburt, die Mühsal der Arbeit und tausend andere Vorkommnisse des Lebens, das jeder erfährt, haben eine Tiefgang, der aus der Gnade kommt und in sie hineinführt, wenn sie richtig interpretiert und wirklich in ihrem wahren und unverkürzten Wesen angenommen wird."[34]

Mystagogie will zu einer solchen richtigen Interpretation verhelfen, doch klagt Rahner zu Beginn der Würzburger Synode der Bistümer (1972): „Wir haben zu wenig die unbegreiflich hohe Kunst einer echten Mystagogie in die Erfahrung Gottes gelernt und wenden sie darum auch viel zu wenig an."[35]

Dies hat sich seitdem allerdings grundlegend geändert, wenn man die nachhaltige Wirkungsgeschichte dieser pastoral wohl fruchtbarsten Leitkategorie Rahners betrachtet. Denn sie hat zahlreiche Impulse gegeben für Seelsorge, Katechese, Religionspädagogik, Liturgie, geistliche Beglei-

---

34 Karl Rahner, Über die heilgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, in: Ders., Sendung und Gnade, Innsbruck $^{5}$1988, 88-126, hier 117.

35 Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg/Br. 1972, 93.

tung, Jugendarbeit und Diakonie.[36] Hinzuzufügen bleibt die Forderung Rahners an die Adresse seiner Zunftgenossen, dass auch die künftige Theologie „unmittelbarer als bisher eine missionarisch-mystagogische" sein müsse.[37]

„Jede Zunahme von Glaube, Hoffnung Liebe", nennt Ignatius im Exerzitienbuch „Trost" (EB 316). „Tröstung" könnte in postsäkularen Zeiten den Kern einer parakletischen Pastoral der Präsenz bilden, die zum Ziel hat, „Gott den Vater und seinen menschgewordenen Sohn präsent und sozusagen sichtbar zu machen" (*Gaudium et spes* Nr. 21), indem sie ad intra lebensdienlich (Subjektwerdung) und sozialintegrativ (Kirche), ad extra kommunikativ (Gegenwartskultur) und missionarisch (Mission) wirkt. So mag es für uns Heutige ein Trost sein, Karl Rahner gehabt zu haben und in der Lage zu sein, von seiner Theologie für die Zukunft zu lernen.

---

36 Überblick bis Anfang der neunziger Jahre bei Stefan Knobloch / Herbert Haslinger (Hrsg.), Mystagogische Seelsorge, Mainz 1991, 30ff.

37 Karl Rahner, Über künftige Wege der Theologie, in: Schriften zur Theologie 10, 41-69, hier 49.

Ottmar Fuchs

# Theologie aus der Erfahrung des „Mysterium Dei"

Ich beginne mit einem mysteriösen Ereignis. Es ist eine meiner Begegnungen mit dem posthumen Karl Rahner an dem Ort, an dem er begraben ist, in der Krypta der Jesuitenkirche hier nebenan. Denn jedes Mal, wenn ich nach Innsbruck komme, ist dies eines meiner ersten Anliegen, dass ich Karl Rahners Grab besuche und dort mit ihm Zwiesprache halte, an jener Stelle, einem Ausbund an herber Schlichtheit, wo sein Leib in die Wand geschoben und wo ein kleines gerahmtes Foto von ihm angelehnt ist. Es ist mir deswegen ein Bedürfnis, weil ich ihm und seiner Theologie sehr viel verdanke. Als Studentenpfarrer hatte ich ihn einmal eingeladen zu einem Vortrag in der Hochschulgemeinde in Bamberg: Und er ist ohne Umschweife gekommen, und es war für alle ein faszinierender Abend. Ich kenne nur einen Teil seiner Schriften, aber der ist sehr bedeutsam geworden für mich, für meine Spiritualität und für meine Theologie. Diese Dankbarkeit also ist es, die mich an sein Grab bringt.

So war es auch, als ich in der Sedisvakanz der Praktischen Theologie hier im Herbst 1997 eine vierwöchige Gastprofessur wahrnahm. Als ich in Innsbruck ankam, war es schon Abend und es wurde bereits dunkel. Gott sei Dank, die Kirchentür war noch offen und ich eilte direkten Wegs in die Krypta. Nach meinem Besuch bei Karl Rahner wollte ich wieder gehen, sehe aber, dass die Eisentür der Krypta verschlossen war. Was tue ich jetzt? Soll ich bei Rahner übernachten? Wie gestalte ich die Nacht? All das schoss mir durch den Kopf. Will er es so, dass ich im Gebet und Meditation eine Nacht bei ihm verbringe?

Sollte ich erleben, was Karl Rahner in den „Erfahrungen des Geistes" schreibt: Dass Gott und seine befreiende Gnade erfahren wird, „wo man in eine schweigende Finsternis hinein zu beten wagt und sich auf jeden Fall erhört weiß, obwohl von dort her keine Antwort zu kommen scheint, über die man noch einmal räsonieren und disputieren kann,... wo die Verzweiflung angenommen und geheimnisvoll nochmals als getröstet ohne billigen Trost erfahren wird, wo der Mensch alle seine Erkenntnis und alle seine Fragen dem schweigenden und alles bergenden Geheimnis anvertraut, das mehr geliebt wird als alle unsere zu kleinen Herren machenden Einzelerkenntnisse"?[1] Ich hatte schon akzeptiert, die Mystik des Alltags, wie sie Karl Rahner als „Gott finden in allen Dingen" formuliert, für diese Nacht anzunehmen. Denn, so schreibt er, man muss die Erfahrung des Geistes und der Gnade „vorlassen", „gleichsam ausgraben unter dem Schutt des Alltagsbetriebs, [...] Wo sie leise deutlich werden will,

---

1 K. Rahner, Erfahrungen des Geistes, Freiburg/Br. 1977, 45.

nicht davon laufen, darf sich nicht von ihr ärgerlich abwenden, als ob sie nur eine Verunsicherung und Störung der Selbstverständlichkeit" des Alltags und seiner wissenschaftlichen Klarheiten sei.[2]

Ich wollte schon diese spirituelle Herausforderung annehmen und konstruktiv gestalten, da kam doch der Mesner nochmals und öffnete die Tür. Eigentlich schade: Welche Offenbarung hätte ich gehabt? Denn eine solche Nacht bliebe nicht ohne Spuren. Inhaltlich war mir klar, worüber ich die Nacht zu meditieren hätte: Nämlich über das Geheimnis dieser Stunde und darin über das Geheimnis Gottes, wie es Karl Rahner, wenn ich richtig sehe, vor allem in den letzten Jahren seines Lebens so wichtig war. Eigentlich schade. Die Nacht blieb mir erspart. Und so habe ich keine Eingebung gehabt und bin jetzt auf ein einfaches Nachdenken angewiesen. Aber vielleicht ist es doch, als geistlicher Ausdruck meiner Besuche bei Karl Rahner, nicht ohne Eingebung. Und: Rahner hat mir zwar die Härte einer Nacht in der Krypta erspart, nicht erspart hat er mir und uns die „Härte": einer „Theologie vor dem Schweigen und dem Geheimnis Gottes".[3]

---

2 Ebd., 41.

3 So hieß das Thema im Anfangsstadium der vorbereitenden Überlegungen für dieses Symposion. Mit dem Begriff der Erfahrung im jetzigen Titel sei unterstrichen, dass Rahners Theologie keine „Wissenschaft um ihrer selbst willen" ist, sondern mit seiner persönlichen und biographischen Existenz genauso zu tun hat wie mit seinen pastoralen Erfahrungen, Analysen und Anliegen. Vieles, was Rahner in seiner theologischen Wissenschaft schrieb, verdankt sich seelsorgerlichen Impulsen, Fragen und Problemen. Dafür zeugen vor allem auch die eindrücklichen Texte, die während des Symposions beim Besuch am Grab Karl Rahners meditiert wurden. So zeigt sich gerade bei Rahner, wie das sich gegenseitig erschließende Verhältnis von Dogma und Pastoral nicht nur eine ekklesiologische, sondern auch eine biographisch-persönliche Wirklichkeit ist: In einer explizit verfolgbaren Verbindung von Spiritualität und Seelsorge auf der einen und einer wissenschaftlichen Theologie, die aus der Verantwortung der Vergangenheit genauso lebte wie sie die Zeichen der Zeit ernst nahm, auf der anderen Seite. Wenn ich im Folgenden Rahner aus der Perspektive der Praktischen Theologie begegne, dann rekonstruiere ich gewissermaßen in dieser Begegnung das Verhältnis von Dogma und Pastoral, indem ich mich vornehmlich auf seine systematisch-theologischen Überlegungen konzentriere, aber nicht beschränke (s.u. Kap. 4.3). Roman Siebenrock hat mich auf der Tagung und im mündlichen und schriftlichen Austausch, den wir danach hatten, darauf hingewiesen, dass ich damit in den Fehler der traditionellen systematisch-theologischen Rahner-Forschung gerate, nur seine spekulativen und nicht auch seine „frommen Texte" zu konsultieren, vor allem wenn es um die Frage des Verhältnisses von menschlichem Leid und Gott auf der einen und wenn es um die Frage nach dem Bibelbezug bei Rahner auf der anderen Seite geht. Siebenrock mahnt hier das praktisch-theologische Prinzip an, nämlich dass sich existenzbezogene und systematisch-theologische Texte gegenseitig benötigen und auslegen. Rezeptionsästhetisch ist das Problem des Verhältnisses von Dogma und Pastoral komplexer: Denn hier geht es nicht nur um die Erschließungskraft der Herkunftsexistenz zu Rahners Texten, sondern auch um die Rezeptionsexistenz zu einem überkommenen Text. Es darf sich also mit Rahners systematischer Theologie von gegenwärtigen existenziellen Erfahrungen und Problemen her durchaus noch einmal ein anderer Existenzbezug verbinden als der, der diese Texte ermöglicht hat. Differenzhermeneutisch gibt es von daher zwei Zugangsweisen zur Vergangenheit: Einmal in der „ganzheitlichen" Begegnung mit einem Autor/einer Autorin der Vergangenheit, indem Leben und Werk integral als Gegenüber angenommen werden; zum anderen als Begegnung mit bestimmten Texten derselben Person, die nicht getrennt von der personalen Herkunft, aber doch auch eigenständig dazu nun mit neuen Problemen in Verbindung gebracht werden. So kann ich als praktischer Theologe durchaus dominant der systematischen Theologie Rahners begegnen (und mich also nicht primär auf seine pas-

## 1 Gottes ewige Unbegreiflichkeit: Immer und überall mitbestimmend![4] – Wider die Fundamentalisierung des Handelns

Ich erinnere uns an den wohl letzten Vortrag von Karl Rahner in der Katholischen Akademie Freiburg im Februar 1984, wo er hinsichtlich der Theologie einmal mehr klarstellt: Wenn wir von Gott reden, dann müssen wir immer wieder das, was wir sagen, auch wieder zurücknehmen: „die unheimliche Schwebe zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unseres Selbst an die undurchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an heilige Unbegreiflichkeit." So seien wir „durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann", die „nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schwebe zwischen Ja und Nein über dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und

---

toraltheologischen, seelsorgerlichen und spirituellen Texte beziehen) und sie mit den Erfahrungen und Problemen gegenwärtiger Spiritualität und Pastoral in Verbindung bringen. Damit redupliziere ich gerade nicht das Problem der systematischen Rezeption von Rahner, wenn sie nur seine spekulativen Texte ernst nimmt: Denn dort geht es um ein Weiterdenken im Bereich der Spekulation selbst, während es mir um eine Verbindung dieser Texte mit den gegenwärtigen praktischen Herausforderungen von Spiritualität und Pastoral geht. Mein Versuch hat damit von vornherein Experimentcharakter, zumal ich zwar einiges von Rahner gelesen habe, mich aber in keiner Weise als Rahner-Kenner bezeichnen könnte. So stelle ich meine Überlegungen von vornherein entsprechend zur Disposition. Ich bin mir dabei sowohl „der eingeschränkten Fragestellung" wie auch „des eigenen perspektivischen Blicks" bewusst: vgl. R. Siebenrock, Theologie um der Seelsorge willen, Karl Rahners Theologie als Einheit von dogmatischer und praktischer Theologie, in: Diakonia 35 (2004) 5, 369-375, 370. Wenn ich mich also nicht nur auf die entsprechenden systematisch-theologischen Texte von Rahner, sondern auch auf die systematisch-theologische Rezeption dieser Texte berufe und diese entsprechend ernst nehme, hole ich mir die Problematik ein, die Siebenrock formuliert. Ich gehe dieses Wagnis ein und markiere gleichzeitig, dass ich damit nicht beanspruche, Rahner „ganz", das heißt einschließlich seiner geistlichen Texte, wahrgenommen zu haben. Obwohl ich damit seinem gesamten Oevre nicht gerecht werde, halte ich es dennoch gerade für die Praktische Theologie für bedeutsam, seine von unserem Thema her einschlägigen spekulativen Texte auch nicht durch Rahners andere geistliche Texte vorschnell zu entschärfen. Möglicherweise ergibt sich aus der gegenwärtigen Zeitdiagnose heraus dann eine andere anzunehmende oder zu kritisierende Bedeutsamkeit für die gegenwärtige Praxis, als sie durch Rahners spirituelle und pastorale Praxis gegeben wäre. Damit steht noch aus, wie denn eine Begegnung mit dem „geistlichen" Rahner im jetzigen Kontext aussehen könnte. Ich riskiere es also: Mit Rahner, vielleicht an manchen Stellen auch gegen ihn, möchte ich einige Texte seiner systematischen theologischen Überlegungen in die Zeichen *unserer* Zeit überführen, nicht weil unsere Zeit eine privilegierte Zeit wäre, sondern weil sie, wie jede Zeit, immer neu das Fundament der Tradition und die Freiheit des Glaubens miteinander verbindet (vgl. ebd. 374).

4 Vgl. K. Rahner, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: Schriften zur Theologie, Band 13, Gott und Offenbarung, Zürich 1978, 111-128, 114-115, zuerst erschienen in: Geist und Leben 50 (1977), 436-450.

zugleich selig erfährt und bezeugt."[5] Noch einmal tritt also Rahner kurz vor seinem Tod als Anwalt der Unbegreiflichkeit Gottes auf, die er weder für die Theologie noch für den Himmel verabschiedet: Denn auch in der „visio beatifica", der unmittelbaren Schau Gottes, bleibt diese Unbegreiflichkeit in alle Ewigkeit.[6]

Interessanterweise bindet Rahner in dem Zitat die theoretischen Aussagen an das existentielle Schicksal und verhindert so einen qualitativen Eigenstatus der Theorie gegenüber den Erfahrungen, als könnte die Theologie hier weiterkommen als die Existenz. Zumal offenbarungstheologisch gilt, dass es das Wesen der christlichen Offenbarung ist, dass uns Gott Wahrheiten sagt, „indem er an uns *handelt*."[7] Die Frage nach dem Geheimnis Gottes ist also nicht nur ein Erkenntnis-, sondern auch ein Handlungsproblem, und umgekehrt.

Was demnach Rahner für die Vernunft als transzendentale Bedingung für die Offenheit hinsichtlich dieses Geheimnisses anmeldet, ist deshalb auch für die Praxis anzunehmen: „Die Vernunft muß ursprünglicher gerade als das Vermögen des Unbegreiflichen verstanden werden, als Vermögen des Ergriffenwerdens durch das immer Unbewältigbare, ursprünglich nicht als Vermögen des Begreifens, das bewältigt und untertan macht. Die Vernunft muß verstanden werden als Vermögen des excessus, als Vor-gang in das Unzugängliche."[8] So muss also auch das Handeln der Menschen ursprünglicher gerade als das Vermögen des Unbegreiflichen verstanden werden, als Vermögen des Ergriffen-Werdens durch das immer Unbewältigbare, als Vorgang in das Unzugängliche.

Wenn schon die Vernunft offensichtlich in der Gefahr ist, wie dies auch Rahner im Kontext der Sinnfrage problematisiert, dass sie denkfunktional nur mit Bestimmbarem zu tun haben will, so ist auch das Handeln der Menschen in Gefahr, geheimnislos zu werden und mit der zugänglichen Machbarkeit zufrieden zu sein.[9] Wir kennen solche Kurzschlüsse aus der Homiletik: Auferstehung Christi heißt, dass wir auferstehen und immer wieder weiter machen! Wenn so das christologische und trinitarische Geheimnis der Auferstehung Christi durch entsprechenden Subjektwechsel auf den zwischenmenschlichen Bereich flachgelegt wird, verkümmert die theologische Rede zum metaphorischen Sprachspiel für das angeblich Eigentliche. Und die Theologie wird noch hässlicher als sie Walter

---

5 K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hrsg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg/Br. 1984, 105-119, 106-108; vgl. K. Rahner, Von Gott muss geredet werden, in: Orientierung 53 (1989), 6, 61.

6 Vgl. K. Rahner, Sinnfrage, 114.

7 K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie, Band 4, Neuere Schriften, Zürich 3/1962, 51-99, 54.

8 Rahner, Sinnfrage, 120.

9 Zur Trivialisierung der Transzendenz in vorschnellen Erfüllungsangeboten, die darüber hinaus gehende Sehnsüchte verstopfen, vgl. O. Fuchs, Gott ist kein Hampelmann, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 148 (2000), 379-386; Ders., Ansätze einer Neuorientierung von Kirche: Antworten auf die gesellschaftliche Situation, in: E. Jaschinski (Hrsg.), Das Evangelium und die anderen Botschaften, Nettetal 1997, 153-188, 170ff.

Benjamin bereits gesehen hat. So nah ist uns das Geheimnis Gottes nicht, dass es in unserem Wahrnehmen und Handeln aufginge.[10]

Es ist zugleich in Erinnerung zu rufen, dass Rahner immer betont, dass es sich bei der Eigenschaft der Unaussagbarkeit des Geheimnisses Gottes nicht um eine Eigenschaft Gottes neben vielen handelt, sondern dass diese für alle Eigenschaften immer und überall „mitbestimmend" ist. Gewissermaßen schwimmen alle Offenbarungssätze bei all ihrer semantischen Konturierung wie Inseln auf dem pragmatischen, nämlich wirklichen Meer der unendlichen Unbegreiflichkeit Gottes auf, wird von daher in Stürmen bewegt und oft auch überschwemmt. Die Aussagen der Offenbarung sind selbst wie die Spitze eines Eisbergs anzuschauen, bei dem das meiste in der Unsichtbarkeit und Unzugänglichkeit verbleibt. Die formulierbaren Geheimnisse des Christentums im Plural „lassen sich so als Konkretheit des einen Geheimnisses verstehen, wenn nur die Voraussetzung gemacht wird, die allerdings nur durch Offenbarung gewußt werden kann, daß dieses heilige Geheimnis auch als das Geheimnis in absoluter Nähe gegeben ist und sein kann."[11]

Damit versteht Rahner das Geheimnis Gottes nicht als etwas nur Vorläufiges, sondern als das immer ursprüngliche und bleibende, das zwar in den geschenkten Zugängen modifiziert, nie aber, auch in die Ewigkeit hinein, in ihrem Tatbestand aufgelöst wird.[12] Das in sich eingeschlossene Vorläufige ist vielmehr, wie Rahner formuliert, das Übersehen des Geheimnisses, „das Sich-Herumtreiben im scheinbar Durchschauten und Begriffenen".[13] Ich darf aus unserer Perspektive hinzufügen, das Sich-Herumtreiben in kalkulierten und scheinbar sicheren Wahrnehmungen und Handlungen. Die Anfrage gilt uns schon, uns praktischen Theologen und Theologinnen und den Praktikern und Praktikerinnen überhaupt: Haben wir uns womöglich längst so etwas eingehandelt wie die Einbürgerung einer theologischen, auch eschatologischen Sicherheitsmentalität im Handeln? Nehmen wir beispielsweise biblische Texte genauso wahr, wie Rahner dies von der Wahrnehmung dogmatischer Sätze fordert, nämlich dass sie in einer eigenartigen Dialektik zwischen Bestimmtheit und der unendlichen Souveränität des Geheimnisses Gottes auch noch einmal diesen Texten gegenüber anzunehmen sind?[14] Oder gehört es nicht auch zum Wesen der Offenbarung, dass gerade in ihr Gott Gott bleibt?[15] Mt 25,31-46, wo auf der einen Seite so eindeutig des künftigen

---

10 Es handelt sich bei Rahner ja nicht um die Definition des Wesens des Geheimnisses Gottes für sich, vielmehr nähert er sich dem Woraufhin jener dem Menschen geschenkten und möglichen transzendentalen Erfahrung, in der sich das absolute Sein so zeigt, „daß es wegen seiner Namenlosigkeit, Unabgrenzbarkeit, Unverfügbarkeit und wegen seiner über Erkenntnis und Freiheit inappellabel waltenden Verfügung wirklich das Geheimnis schlechthin ist..." (Rahner, Katholische Theologie 74).

11 Rahner, Katholische Theologie, 98.

12 Vgl. ebd., 57.

13 Ebd., 57.

14 Vgl. ebd., 56ff.

15 Vgl. dazu G. Fuchs, Gott ist Liebe, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 24 (1981), 1, 1-15, 15: „Geheimnisse als Geheimnisse bleiben und sind gerade so Ausdruck der Wahrheit, daß wir als Menschen von dem Nicht-Nötigen und unwahrscheinlich Wohltuenden, Unverdienten und Nichtfunktionalisierbaren leben. Jeder Liebende weiß das."

Richters Handeln am jetzigen Handeln festgemacht wird und derart für unser Handeln tatsächlich gilt, darf auf der anderen Seite aber nie innerhalb der Gottesbeziehung eine Wenn-dann-Funktion übernehmen, als handele es sich hier nicht um unsere Hoffnung, sondern um das Herausbrechen eines ganz sicheren durch Werke möglichen Moments aus der eschatologischen Unbegreiflichkeit Gottes.[16]

Wir praktischen Theologen und Theologinnen werden Rahner nicht ernst genug nehmen in dieser Hinsicht, wenn wir das Thema der Unbegreiflichkeit Gottes nicht so auf uns beziehen, dass es uns „hart vorkommt".[17] Letztlich und erstlich geht es dabei um unsere Doxologiefähigkeit, um die Gnade, das „adoro te devote, latens Deitas" zu beten, in Ehrfurcht und Gottesfurcht.[18] Wenn Rahner schreibt: „Wie kann das Unbegreifliche und Namenlose der Sinn sein, den *wir* haben?",[19] so ist für die Praktische Theologie verschärft weiter zu fragen: Wie kann das Unbegreifliche und Namenlose die Tat sein, die *wir* tun? Theologische Erkenntnistheorie und theologische Handlungstheorie entsprechen sich damit gegenseitig. Ist ihre Eindeutigkeit eine Gabe der Offenbarung bzw. der Gnade selbst, so wird diese Gabe nur in jener Hingabe wirksam, die diese Eindeutigkeit nicht als eigene Letztzuständigkeit interpretiert, sondern die die Gabe in die Letztzuständigkeit Gottes selbst wiederum abgibt. Das Handeln wird durchsichtig auf die in ihr liegende Immanenz Gottes und öffnet sich zugleich dem endgültigen Urteil seiner Transzendenz.

Von daher darf die Praktische Theologie nicht der Versuchung erliegen, als hätte man über eine entsprechende Praxis mehr Zugriff auf das Geheimnis gewonnen als über den Diskurs. In allen Bereichen ist uns nie das Letzte, sondern nur das Vorletzte gegeben, und wir *wissen* nicht, was dies letztlich vom Geheimnis Gottes her bedeutet.[20] Die eschatologische Verifikation steht in jedem Fall aus. Diese gerade in der Trinitätslehre zu lernende „reductio in mysterium"[21] gilt in jedem Fall, denn ob jemand den Willen Gottes getan und die Wahrheit Gottes gesagt hat, bleibt dem Urteil Gottes selbst überlassen. Der christliche Glaube glaubt nur von *einem* Menschen, dass er den Willen Gottes getan habe, wofür ihn Gott

---

16 Bei aller erkenntnistheoretischen Wichtigkeit des Narrativen und damit Handlungsbezogenen für Spiritualität, Pastoral und Theologie, wie sie insbesondere in den letzten Jahrzehnten einem allzu abstrakten, spekulativen und begriffsanalytischen Vernunftgebrauch eher wie ein Ausschlag des Pendels entgegengesetzt wurden, ist erstens daran festzuhalten, dass nicht nur Mythos und Dichtung „höhere Dimensionen der Wirklichkeit erschließen", sondern auch der Vernunftgebrauch, darin auch der begriffsanalytische und spekulative (vgl. W. Raberger, Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 2 (1998), 21-44, 44 hier im Anschluss an W. Oelmüller, Negative Theologie, in: Orientierung 62 (1998), 7ff.; und zweitens, dass auch die Narrativität in ihren erzählbaren Wahrnehmungen und Handlungen der Subjekte keinen höherreichenden Zugang zum Geheimnis Gottes haben als systematische Reflexionsgestalten. Kritisch und selbstkritisch können beide Zugänge, das Narrative und Konzeptionelle, sein oder nicht sein.

17 Rahner, Sinnfrage, 115.

18 Ebd., 114.

19 Ebd., 116.

20 Vgl. J. Wohlmuth, Trinität – Versuch eines Ansatzes, in: M. Striet (Hrsg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg/Br. 2004, 33-69, 69.

21 Vgl. ebd., 68.

selbst seinen Sohn genannt hat (vgl. Mk 1,11) und was er in der Auferweckung Jesu bestätigt hat.[22] Doch ist dies zu sagen selbst wiederum eine Gewissheit im Glauben selbst, der seinen Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt immer und überall und am Ende im Tod endgültig an den „ursprungslosen Ursprung" Gottes selbst abzugeben hat.[23]

Dass sich dieser Zusammenhang nicht nur auf das Wort des Glaubens, sondern auch auf die Taten bezieht, ist deswegen so wichtig, weil über den Fundamentalismus der Worte hinaus der Fundamentalismus der Taten noch viel schlimmer sein kann. Nicht selten ist auch in unseren Kirchen die Mentalität zu spüren: Es ist ja nicht so wichtig, was man glaubt, es ist auch nicht so wichtig, was man theologisch denkt, darauf würde Gott nicht schauen, sondern es ist wichtig, was man tut - wenn man das Richtige tue, dann könne man sich sicher sein, „tatsächlich" Gottes Willen getan zu haben. Das Engagement dafür, dass sich christliche Wahrheit nicht nur im Wort, sondern auch in der Tat ereignet, ist zwar nicht zuletzt auch im Hinblick auf Mt 25 unbedingt zu unterstreichen, aber nicht so, als hätte man damit einen ambivalenzfreien Raum und gegenüber Gott eine sichere Position erreicht.

Die christliche Theologie des trinitarischen Geheimnisses Gottes blockiert nicht nur jede Wort- und Symbolmagie, sondern auch jede Art von Tatmagie. Denn die Einfallstore des Unendlichen in das Endliche hinein werden darin nicht unendlich, sondern „wissen" um so mehr um die eigene Endlichkeit. Die dogmatische Unterscheidung zwischen heilsökonomischer und innerer Trinität markiert diese entscheidende Grenze in ihrer strikten Analogiehaftigkeit. Gerade wer mit der Wirklichkeit Gottes in dieser Welt „rechnet", *rechnet* nicht damit. Einen diesbezüglichen Empirismus kann es nicht geben. In einer Zeit, in der eine radikale muslimische Minderheit die Selbsthingabe bis in den Tod mit der Destruktion anderer und gleichzeitig mit der Sicherheit verbindet, damit in die höchsten Regionen des Paradieses zu gelangen, hat die christliche Theologie die akute Verantwortung, gegen jede Art von Vorstellung anzugehen, als könne über die Tatebene, besonders wenn sie bis zur letzten Selbsthingabe geht, ein empiristisch-fundamentalistischer Zugriff auf Gott selbst erreicht werden.

Als Dietrich Bonhoeffer sich entschließt, New York zu verlassen und wieder in das Nazideutschland zurückzukehren und dabei sehr wohl im Blick hat, was das für ihn bedeuten kann, schreibt er am 20. Juli 1939 in sein Tagebuch, dass Gott allein es weiß, ob dies richtig sei: „Am Ende des Tages kann ich nur bitten, daß Gott ein gnadenhaftes Gericht üben möge über diesen Tag und alle Entscheidungen."[24] Christliches „Martyrium"

---

22 Deshalb stimmt für den Sohn die univoke Identität von irdischer und göttlicher Person und Freiheit: M. Striet (Hrsg.), Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, in: Ders. (Hrsg.), Monotheismus, 155-198, 185ff., während das „allgemeine" Verhältnis von Welt und Gott als streng analog zu qualifizieren ist: vgl. H. Hoping, Deus Trinitas, in: Striet (Hrsg.), Monotheismus, 128-154, 140ff.

23 Vgl. Wohlmuth, Trinität, 68f.

24 D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften I, München 1958, 303f.

gibt es immer nur in eschatologischer Relativität.[25] Selbst die für die eigene Existenz fundamentalste Hingabe, nämlich die in den Tod, kann nicht zum Fundamentalismus gegenüber Gott berechtigen. Deshalb ist im christlichen Bereich jenen Tendenzen entgegen zu stehen, die, nicht zuletzt auch in manchen Mentalitäten der Praktischen Theologie selbst, über den Tatbereich sicherere Aussagen über das eschatologische Verhalten Gottes einholen zu können meinen als über das Wort. Am Kreuz Jesu stand am Ende nicht göttliche Selbstsicherheit, sondern der Schrei des Erniedrigten, die Frage des Gottverlassenen und die Vergebungsbitte für die Täter.

Der Rahner'schen Depotwirkung seiner Gedanken in meiner Studienzeit verdanke ich wohl, dass ich nach erstem Mitgehen und auch Mitkonzipieren einer Priorität der Diakonie gegenüber Glaube und Verkündigung dann doch inne hielt und wieder demgegenüber die gerade für die Sozialpastoral letztlich als radikalisierend wirkende Pastoral des Glaubens an diesen unendlichen und geheimnisvollen Gott „stark" zu machen versuchte.[26] Rahner plädiert in diesem Zusammenhang für eine „unverbrauchbare Transzendenz Gottes", gerade wenn es um unsere Sorge um die Zukunft geht.[27] Die Theologie mag die innerste Verschränkung zwischen Gottes- und der Menschenliebe immer deutlicher zeigen, nämlich dass und wie das erste Gebot auch im zweiten steckt. „Aber für das Christentum ist nun einmal unter Strafe, sonst im Endlichen zu ersticken, Gott und Welt nicht einfach in einer toten Selbigkeit zusammenfallend. Und darum gibt es Gottesliebe, die nicht einfach mit Menschenliebe identisch ist... Und darum gibt es die Botschaft von der unbedingten Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und um Gottes selbst willen, und diese Liebe ist nun einmal nicht identisch mit der Maxime: Rettet die Welt! Diese Liebe muß an erster Stelle vom Christentum und seinen Kirchen verkündet werden."[28]

Rahner plädiert für eine selige Nutzlosigkeit der Liebe zu Gott, die „insofern ja absolut 'nutzlos' ist, weil sie ja gar nicht sie selber wäre, wenn der Mensch darin seinen eigenen Nutzen, seine Selbstbehauptung, seine eigene Vollendung suchen würde." – Und ich würde hinzufügen, auch seine eigene Vollendung in der Ethik.[29] Dies hindert nicht die Diakonie, sondern setzt sie um so mehr frei, denn „wenn die Sorge der Liebe um sich selbst nochmals überholt und relativiert ist durch die Liebe zu Gott selbst, wenn diese Liebe Gott liebt und sich nicht um sich selber sorgt"..., dann liegt darin die Gnade für eine Solidarität, die weit über den Eigen-

---

25 Vgl. O. Fuchs, Wege zur Kraft der Toleranz, in: H. Schmidinger (Hrsg.), Identität und Toleranz, Innsbruck 2003, 52-114, 101-106.

26 Vgl. O. Fuchs, Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis, in: H. Haslinger u.a. (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie Band 1, Grundlegungen, Mainz 1999, 178-197.

27 Vgl. K. Rahner, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, in: Schriften zur Theologie, Band 14, Einsiedeln 1980, 405-421.

28 Ebd. ,414.

29 Ebd., 414.

nutz hinaus geht und für das Martyrium offen ist. Unverbrauchbare Transzendenz Gottes und radikale Diakonie bedingen sich gegenseitig.[30]

## 2 Ein gefährlicher Abgrund und die Praxis der Liebe – Wider die Dämonisierung des Geheimnisses

Die Offenheit für das Geheimnis Gottes geht bei Rahner geradezu gefährlich weit. Gerade wenn die Unbegreiflichkeit Gottes bis in ihren tiefsten Abgrund ernst genommen wird und wenn selbst und gerade die Nähe dieses Gottes um so mehr „nackte Unbegreiflichkeit" bedeutet, weil sie nicht mehr verschleiert ist,[31] dann kommt man tatsächlich der entscheidenden Frage nahe, ob dies „den Sturz in eine bodenlose Sinnlosigkeit bedeute oder das Aufgefangenwerden durch eine bergende, uns und unsere Frage schlechthin uns abnehmende Unbegreiflichkeit."[32] Und weiter: „Wie muss genauer der Akt des Menschen gedacht werden, in dem der Mensch die Unbegreiflichkeit Gottes vorlassen kann, ohne an dieser Unbegreiflichkeit zu zerbrechen oder sie als für ihn selbst gleichgültig beiseite zu schieben?"[33]

Rahner beantwortet diese Frage: Indem er Erkenntnis und Liebe analog zum Perichoresebegriff der Trinitätstheologie als Perichorese auffasst und das Jenseits und Andere der Erkenntnis mit dem Akt der Liebe auffängt und so die Transzendentalien Verum (Wahrheit) und Bonum (Gutheit) in der Beziehung zu Gott verbindet: „Dieser Akt, in dem der Mensch die Unbegreiflichkeit Gottes (und damit den umfassenden Sinn seines Daseins) vorlassen und annehmen kann, ohne daran zu zerbrechen und ohne davon wegzufliehen in die Banalität seines klaren Wissens und eines nur auf solchem durchschauten und manipulierten Wissen beruhenden Sinnverlangens, ist der Akt der sich selbst weggebenden und sich eben dieser Unbegreiflichkeit als solcher anvertrauenden Liebe, in der die Erkenntnis, sich selbst zu ihrem Überwesen überbietend, erst bei sich selber ist, indem sie Liebe wird."[34] Die Liebe ist die Bedingung der Möglichkeit, dass die Annahme von Gottes Unbegreiflichkeit „als die seligende und nicht als vernichtende enthüllt" wird.[35] Ohne sie, als in Gott geglaubte und im Leben realisierte,[36] kann die Unbegreiflichkeit also vernichten. In der Liebe aber gibt sich das Selbst in die Liebe hinein auf, in eine Liebe,

---

30 Ebd., 416. Vgl. auch 417: „Wahrheit ist nützlich; wer aber die Wahrheit unter dem Auswahlprinzip der Nützlichkeit suchen wollte, der würde *die* Wahrheit verfehlen, die am nützlichsten ist."

31 Rahner, Sinnfrage, 122.

32 Ebd., 122: Hier bezogen auf das Jenseits des Feldes klarer Erkenntnis und autonom durchgeführter Pläne.

33 Ebd., 122-123.

34 Ebd., 123.

35 Ebd., 124.

36 Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen wurzeln ineinander, wobei bereits die im Leben realisierte Liebe ein Geschenk der Gnade Gottes ist. Derartig sind letztlich im Geheimnis Gottes die Würde und die Freiheit eines jeden Menschen verankert: Vgl. W. Palaver, Das Arkanum in der Politik. Carl Schmitts Verteidigung der Geheimpolitik, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 144 (1996), 152-167, 163.

die nicht vernichten, sondern nur retten kann. Um eine Art von „Vernichtung", allerdings mit gegensätzlichen Vorzeichen, handelt es sich also in beiden Fällen. Doch mit unterschiedlichem Ausgang: Ist dort die Vernichtung das letzte Wort, so steht hier die Selbsthingabe unter der Verheißung eines neuen Gewinns: „Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen" (Mt 10, 39). Für die eschatologische Wirklichkeit dieses Satzes steht die Wiederkunft des Herrn, und wenn wir „eingegangen sein werden durch deine Wiederkunft in die Herrlichkeit deines Vaters."[37]

Ohne diese Hoffnung auf Liebe in Gott und als Möglichkeit des Menschen besteht also die wuchtige Gefahr, „die Unbegreiflichkeit Gottes nur als ein anderes Wort für die leere Absurdität des Daseins (zu) verstehen".[38] Der Unbegreiflichkeit Gottes entspricht also die Vorbehaltlosigkeit und Bedingungslosigkeit (ohne Rückversicherung) auf Seiten des Menschen. Dieses bedingungslose Sich-Anvertrauen, in dem die Freiheit erst wirklich „frei und selig" wird, wird dadurch vor Fatalismus und Despotismus bewahrt, dass es im Vollzug als Liebe qualifiziert wird.[39] In diesem Horizont gelten dann auch jene Begriffe, die außerhalb dieses Horizonts gefährlich klingen, nämlich „uns selbst zu vergessen und für ihn zu sein".[40] Es ist eine Liebe zu Gott, die „sich nicht um sich selber sorgt".[41] Es ist eine Liebe, die Gott bejaht, „so wie er ist, bedingungslos und selbst-los".[42] So gilt: „das nie umgreifbare und nie durchschaubare Geheimnis des unendlichen Gottes kann nur im Akt der selbstlosen Bejahung unsere Seligkeit sein."

In seinem Aufsatz „Warum läßt uns Gott leiden?"[43] bezieht Rahner auch das Leiden der Menschen in diese Unbegreiflichkeit mit ein. „Die Unbegreiflichkeit des Leides ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes."[44] So beinhaltet die Annahme Gottes als des unverfügbaren Geheimnisses zugleich die „schweigende Annahme der Unerklärlichkeit und Unbeantwortbarkeit des Leides..."[45] Rahner analogisiert den Schmerz, von sich losgekommen zu sein, mit dem Leid allgemein und schreibt: „Wo unmittelbar oder mittelbar diese unbedingte Annahme der Unbegreiflichkeit

---

37 K. Rahner, Gebete des Lebens, Freiburg/Br. 1984, 95. Und das Gericht „wird uns unsere Taten auch als die in uns anwesend gebliebenen zeigen, als das, was das ewige Antlitz unseres Daseins prägt, was nicht versinken konnte, sondern gesammelt da ist..." (K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1966, 94). Der letztere Gedanke bringt übrigens zum Ausdruck, dass es auch zwischen der historischen Existenz des Menschen und seinem Sein bei Gott eine „Perichorese" gibt, insofern seine Taten auf ewig an ihm markiert bleiben: Vgl. dazu O. Fuchs, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999), 4, 260-288, 280ff.

38 Rahner, Sinnfrage, 127.

39 Die Praxis der Liebe wird also zur Bedingung der eben darin ermöglichten unbedingten Beziehung zum absoluten Unbedingten, zu Gott. Dies ist kein Widerspruch, sondern eine notwendige Paradoxie auf dem Weg zur Doxologie.

40 Ebd., 128 bzw. Rahner, Transzendenz, 421.

41 Ebd., 416.

42 Ebd., 462.

43 K. Rahner, Warum läßt uns Gott leiden?, in: Schriften zur Theologie, Band 14, Einsiedeln 1980, 450-466.

44 Ebd., 463.

45 Ebd., 464.

des Leides nicht gegeben ist, kann im Grunde nur die Bejahung unserer eigenen Gottesidee, nicht aber die Bejahung Gottes selber geschehen."[46] Dies ist in der Tat ein hartes Geheimnis. Und es bedingt, dass die Liebe des Menschen sich selber über Gott vergisst: „Wo wir diese uns nicht schenken lassen, bleibt nur die nackte Verzweiflung über die Absurdität unseres Leidens, die eigentlich die einzige Form des Atheismus ist, die man ernstnehmen muß. Es gibt kein seliges Licht, das die finstere Abgründigkeit des Leides erhellt, als Gott selbst. Und ihn findet man nur, wenn man liebend Ja sagt zur Unbegreiflichkeit Gottes selbst, ohne die er nicht Gott wäre."[47]

Man fragt sich, ob innerhalb einer solchen unbedingten Gotteshingabe von Seiten des Menschen nicht der Klage, dem Protest und Widerstand gegen das Leid in der Gottesbeziehung der Atem genommen wird. Die biblische Klage scheint hier allenfalls einen pädagogischen Platz zu haben, um durch solchen Widerstand zur Ergebung zu gelangen. Der Widerstand selbst ist dann sekundärer und unzureichender Art. Dass ich mich hier Rahners Sicht nicht anschließen könnte,[48] und zwar um des Leidens der Opfer und der Schuld der Täter willen, gerade um des Gerichtes willen, das auch Rahner wichtig ist, und dass Gottes Unbegreiflichkeit keine ausreichende Chiffre für das Leid, dieses subsumierend, sein kann, sondern biblisch und erlebnismäßig eine eigene Kontur hat, werde ich später noch thematisieren.

Damit befindet sich Karl Rahner diesseits der Kante zwischen Unbegreiflichkeit und Absurdität. Und er weiß um diese gefährliche Nähe, insofern er die andere Seite dieser Kante, den Atheismus, der an der Absurdität unseres Leidens sich entzündet, als die einzig ernst zu nehmende Form des Atheismus akzeptiert.[49] Hier bewegt er sich auch an der Kante zwischen Selbsthingabe und Selbstverlust, zwischen ewiger Seligkeit und ewigem Tod. Und manchmal bricht die Ahnung auf: Geht Rahner vielleicht sogar in seiner Spiritualität so weit, dass er mit der Unbegreiflichkeit Gottes sich selbst gegenüber letztlich auch die radikal selbstlose Offenheit mitdenkt, von Gott nicht mehr in ein neues Leben aufgenommen zu werden? Ist dies, spirituell gesehen, der letzte Liebesakt, von Gott auch diesbezüglich nichts zu erwarten, auf dem Hintergrund der Offenbarung seiner Nähe aber alles zu erhoffen? Könnte dies sogar denkbar sein auf dem Hintergrund jener Hoffnung, mit der Rahner den tiefsten Abgrund Gottes als unendliche Liebe glaubt: Ist es vielleicht die radikalste selbstlose Liebe, sich in dieser Liebe beendet zu wissen?

Wer so denkt, ist mit Rahner gegen Rahner zu weit gegangen bin, denn das, was er in Bezug auf die Visio beatifica und über den Himmel schreibt, kann mit diesen dunklen Gedanken nicht in Übereinstimmung gebracht werden. Denn im Himmel bleibt das Unbegreifliche, er schenkt den unmittelbaren Blick auf das Geheimnis Gottes, in der ewigen Dyna-

---

46 Ebd., 465.

47 Ebd., 466.

48 Dieser Konjunktiv ist notwendig, weil die geistlichen Schriften Rahners diesbezüglich eine andere Sprache haben: S. u. Kap. 4.3.

49 Vgl. Rahner, Leiden, 466.

mik, dieses Geheimnis als abgrundtiefe, nie endende Liebe zu erfahren.[50] Zudem stehen die Offenbarungstexte dagegen: Indem Rahner den Geheimnisindex allerdings strikt an die Sätze der Offenbarung bindet, kann er diese Sätze als Hoffnung, nicht aber als Verfügung über das Geheimnis Gottes begreifen. In dieser Hoffnung gibt es dann eine Gerechtigkeit für die Opfer und für diejenigen, die ihr Leben für andere hingegeben haben. Denn was die Liebenden aktiv geben, wird den schlimmsten Tätern mit Gewalt genommen: das Leben, sofern sie sich nicht in den Versöhnungsprozess des Gerichtes hinein begeben. Dafür steht die biblische Offenbarung gründlich genug!

Rahner löst, bei genauem Hinsehen, das Leiden der Menschen ohnehin nicht einfach in einer unbestimmten Unbegreiflichkeit auf, sondern *benennt* es darin und qualifiziert somit die Unbegreiflichkeit teilweise. Zudem markiert er *in* dieser Unbegreiflichkeit,[51] wie sie im Himmel unmittelbar zum Vorschein kommen wird, die Semantik eines „schrecklichen Glanzes". So ist nicht zu vergessen, „daß, auch gerade wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, er auch in seiner Freiheit, in der er die Weltgeschichte verfügt, der Unbegreifliche ist und gerade diese Unbegreiflichkeit, an der wir hier leiden, dort erst recht mit schrecklichem Glanze erstrahlt".[52] Er bringt diesen schrecklichen Glanz mit Gottes freiem Heilshandeln in seinen Gerichten in Verbindung (im Anschluss an Röm 11, 33) und bezieht derart die Unerforschlichkeit Gottes nicht nur auf das Diesseits, sondern auch auf das Ende dieses Diesseits und auf das Jenseits. In alle Ewigkeit verbietet es sich, „in irgendeiner Wirklichkeit einen Sinn zu suchen und zu finden [...], der für uns ergreifbar und durchschaubar ist."[53] Denn den absoluten Sinn gibt es nur in Gott; und so kann die Sinnfrage immer nur in Verbindung mit Gottes Unbegreiflichkeit gedacht werden.[54]

Von daher könnte man bei Rahner annehmen, dass er die „Verfinsterung des absoluten Geheimnisses" provoziere.[55] Zumindest liegt eine Spannung darin, den tiefsten Abgrund Gottes als unendliche Liebe auf der einen und als „schrecklichen Glanz" auf der anderen wahrzunehmen. Umgekehrt scheint Rahner gerade hier der biblischen Tradition gerecht zu werden, denn dort ist nicht nur von Gottes Liebe, sondern auch von seinem Zorn die Rede. Eine stimmige Verrechnung der unterschiedlichen Erfahrungen bzw. Tiefen Gottes ist nicht möglich; sie sind nach Rahner offensichtlich in Ewigkeit Momente der Unbegreiflichkeit Gottes, im Gegensatz zur Bibel, die die „negativen" Erscheinungsformen Gottes

---

50 Rahner, Katholische Theologie, 76; vgl. auch Sinnfrage, 114 und 117.

51 Das Leiden der Menschheit bliebe anthropologisch und theologisch unterbestimmt, wenn es nur ein Moment der Unbegreiflichkeit menschlicher Existenz und der Unbegreiflichkeit Gottes sein sollte.

52 Rahner, Sinnfrage, 117.

53 Ebd., 118.

54 Ebd., 119, vgl. Leiden, 462, wo Rahner ebenfalls vom schrecklichen Glanz der unbegreiflichen Gottheit spricht, der bleiben wird, unverhüllt und ewig. „Er wird nur, wenn wir so sagen dürfen, erträglich sein, wenn wir Gott *lieben* und in *dieser* Liebe, die Gott bejaht, so wie er ist, bedingungslos und selbst-los existieren; das nie umgreifbare und nie durchschaubare Geheimnis des unendlichen Gottes kann nur im Akt seiner selbstlosen Bejahung unserer Seligkeit sein" (462).

55 Vgl. W. J. Hoye, Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses, Düsseldorf 1979.

auf die Menschheitsgeschichte und auf das Gericht bezieht, nicht darüber hinaus, jedenfalls wo es eine Auferstehungshoffnung gibt. In der Sprache Rahners: In der biblischen Botschaft gibt es keine Unbegreiflichkeit Gottes über den Tod hinaus, die seine „Schrecklichkeit" beinhalten könnte.

Man wird den Begriff des „schrecklichen Glanzes" eigentlich mehr auf das jüngste Gericht beziehen als auf die Ewigkeit. Dann aber ist es ein schrecklicher Glanz, der auf die Geschichte fällt, auf alles, was in ihr geschehen ist, auf die kleinsten und größten Täter- und Opferanteile, so dass dieser Gott im kommenden Richter Christus ein Tribunal eröffnet, in dem dieser selbst die Klage der Menschheit vor Gottvater wiederholt und in der er auf der Seite der Opfer gegen die Täter Anklage erhebt. Dass im Anschluss daran so etwas wie eine aus der unendlichen Versöhnung Gottes heraus mögliche neue Welt wird, in der es keinen schrecklichen Glanz mehr gibt, dies wäre das Geheimnis seiner Gerechtigkeit, die wir in diesen Bildern nur analog erhoffen, weil wir dahinter uns gar nicht vorstellen können, wie es einmal möglich sein wird, dass Opfer und Täter versöhnt sein könnten. Dies ist in der Tat das unbegreifliche Geheimnis Gottes selbst, aber ein ganz bestimmtes, von der Offenbarung geschenktes.[56] Gerade darin gilt allerdings Rahners Mahnung: Wenn wir Gott Gott sein lassen, müssen wir tatsächlich, bei aller Hoffnung auf die Treue Gottes in der Offenbarung, damit diese Offenbarung nicht unter der Hand zu einem Wenn-Dann-Spiel wird, alles in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein offen lassen. Erst auf der Basis dieser Gottesbeziehung kann die Offenbarung als die Offenbarung eines Gottes geglaubt werden, der Gott ist und ewig bleibt.

## 3 Unbedingtheit im Geheimnis und in der Praxis – Wider die Verflachung des christlichen Zeugnisses

Auch die Nähe Gottes mindert sein Geheimnis nicht.[57] Denn ein Geheimnis, das nicht in Beziehung zu uns stünde, wäre kein Geheimnis, sondern reine Belanglosigkeit. „Der Mensch muß so als das Wesen des Geheimnisses bestimmt werden, daß dieses Geheimnis das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen konstituiert..."[58] Denn mit der Offenbarung Gottes ist das heilige Geheimnis „zwar nicht mehr im Modus der abweisenden Ferne" gegeben, aber deswegen in keiner Weise aufgehoben, sondern „als es selbst in seiner Radikalität der Namenlosigkeit, Unabgrenzbarkeit und Unverfügbarkeit anwesend. Die Gnade also ist die Gnade der *Nähe* des *bleibenden* Geheimnisses, die Gnade, die Gott als das heilige Geheimnis erfahrbar und in diesem Charakter unübersehbar macht."[59]

---

56 Vgl. Fuchs, Neue Wege.

57 Vgl. dazu O. Fuchs, „Näher mein Gott zu dir?!", in: G. Eberhardt / K. Liess (Hrsg.), Gottes Nähe im Alten Testament, Stuttgart 2004, 150-167.

58 Rahner, Katholische Theologie, 68.

59 Ebd., 77, vgl. auch 84 und 92, vgl. auch 74f.

Die Nähe macht uns Gott zum Geheimnis, nicht seine deistische Ferne. Wie uns Menschen nicht dadurch zum Geheimnis werden, dass wir sie überhaupt nicht kennen, sondern dadurch, dass sie uns nahe kommen. Genau diesen Zusammenhang bindet Rahner an den Vollzug der Liebe, einmal Gott gegenüber, dann aber auch in „kleinen Erfahrungen" von der zwischenmenschlichen Liebe zugänglich. Denn personale Liebe ist „vertrauende Weggabe ohne Rückversicherung an die andere Person, gerade insofern sie die freie, unkalkulierbare ist und bleibt..."[60] Von dieser Ahnung her kann Rahner sagen, dass es doch am besten Liebe genannt werden kann, wenn der Mensch „sich selber und seine auf sich bezogenen Ansprüche lassend sich dem unbegreiflichen und ewig unbegreiflich bleibenden Geheimnis übergibt..."[61] Insofern ist für Rahner tatsächlich die Praxis der Liebe (wie bereits die Offenbarung die Praxis der Selbstmitteilung Gottes ist) „die Bedingung der Erkenntnis des Wahren (der Theorie)..., so daß eben dieses Verhältnis einer Perichorese der beiden Transzendentalien (des Wahren und des Guten, O. F.) vor der Unbegreiflichkeit Gottes zu seinem radikalsten Wesensvollzug kommt."[62]

*Im* Geheimnisdiskurs benennt Rahner demnach die Praxis der Liebe und implizit die Praxis der Kirche, sofern sie dies ist, als Bedingung der Möglichkeit einer adäquaten Gotteserkenntnis. Aber indem er dies im Zusammenhang der Geheimnisüberlegungen tut, wird zugleich deutlich, dass es zum integralen Bestand dieser Liebe selbst gehört, in einer bedingungslosen Weise sich selbst zu lassen und Gottes Unbegreiflichkeit anzuerkennen, also das eigene, auch liebevolle Handeln niemals als Zugriff auf Gott zu verstehen, was ja dann dieses liebevolle Handeln selbst wieder, jedenfalls im radikalen Kern, konterkarieren würde.[63] Was die Perichorese von Liebespraxis und Gottesgeheimnis inhaltlich ausmacht, ist die Bedingungslosigkeit. In ihr können wir die Gerichte Gottes, und wenn es noch so subtil geschieht, nicht überlisten. Rahner versteht dies als einen Appell an die Freiheit des Menschen, „sich bedingungslos der Unbegreiflichkeit Gottes ohne Vorbehalt und ohne Rückversicherung anzuvertrauen, weil darin allein die Freiheit frei wird und selig."[64]

Dies hat nun eine spezifische Auswirkung in der Spiritualität und damit wiederum in der Praxis des Menschen. Sie bezieht sich auf sein Scheitern. „Das Christentum ist das Ereignis, das dieses Scheitern wahr-nimmt und erlösend annimmt. [...] Alle Verkündigung des ‚Sinnes', des ‚Sieges', der absoluten Hoffnung ist nur christlich, wenn sie gleichzeitig die Aufforderung der wehrlosen Annahme des Scheiterns ist, in der eine mir von Gott geschenkte, getane, aber nicht mehr genossene Überwindung der Verzweiflung geschieht (‚Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen; in Deine Hände empfehle ich meinen Geist'). Christliche Heilsvermitt-

---

60 Rahner, Sinnfrage, 125.

61 Ebd., 125.

62 Ebd., 126.

63 Kommt vielleicht von daher die Differenz in der Gottes- und Nächstenliebe, die darin besteht, dass das zweite Gebot erlaubt, den Nächsten zu lieben *wie sich selbst* (Lk 10,27), dass aber im ersten Gebot davon nicht die Rede ist, was zugleich Rahner Recht gibt, nämlich Gott mehr zu lieben als sich selbst?

64 Ebd., 128.

lung ist so gerade das Gegenteil eines Analgetikums (des ‚Opiums für das Volk'), nämlich das Offenhalten der Wunde, die tödlich ist."[65] Im Zeichen des Kreuzes zeigt sich das Selbstverständnis der christlichen Existenz, „ob sie sich der Armen, der Sterbenden, der ‚Nutzlosen' annimmt, nicht bloß deswegen, weil in diesen eine abstrakte ‚Würde' des Menschen respektiert werden soll... , sondern weil sie jenen bezeugen muß, daß das Scheitern erlöst ist und somit selbst erlösend".[66]

Ich halte es in unserer erfolgshungrigen und -abhängigen Zeit, in der auch Wissen und Bildung ihrer Selbstwertigkeit und Freiheit entledigt, wirtschafts- und karrierefunktional kanalisiert und die universitären Wissenschaften zunehmend zu Auftragswissenschaften werden,[67] für ausgesprochen wichtig für unsere Praktische Theologie, diese Sätze von Rahner, die unmittelbar mit seiner Geheimnistheologie zusammenhängen, zukunftsweisend in die Erinnerung zu schreiben: „Der Christ weiß, daß er von Gott immer auf Wege geschickt wird, die er allein nicht zu vollenden vermag, Aufgaben enthält, die nie endgültig gelöst werden, solange die Gestalt dieser Welt dauert; er weiß, daß er immer zu kämpfen hat, ohne einen endgültigen Sieg jetzt zu sehen, ja daß es schon die Gefahr einer entsetzlichen Niederlage bedeuten muß, wenn er so kämpfen wollte, daß er ein für allemal siegt.[68] Er arbeitet, er fängt immer wieder neu an, er gibt nicht auf, er ist inhaltlich seiner konkreten Imperative, was ihre Dauer angeht, skeptisch und immer bereit, belehrt durch neue Erfahrung, sie zu revidieren, er hat dennoch den Mut, sie anzuwenden, sie zu propagieren, ohne sie für die endgültige Lösung aller Fragen des konkreten Lebens zu halten. Er ist der, welcher um biblisch zu sprechen, aus dem Glauben das ‚Durchhalten' der Hoffnung kennt und liebt, deren Erfüllung von Gott allein erwartet wird. Diese Mitte zwischen Utopismus und Verzweiflung, die man nie eindeutig zwingend rechtfertigen kann, ist das Nüchternste, das beinahe wie primitive Spießigkeit aussehende Wunder der Gnade Gottes. Denn ohne das Analgetikum eines innerweltlichen absoluten Optimismus in der Welt nicht zu verzweifeln, ist auch dort, wo es scheinbar als die bloß bescheidene Nüchternheit eines redlichen Mannes in Gnade und Gefaßtheit wie eine Selbstverständlichkeit geschieht, ein Triumph der Gnade Gottes."[69]

Rahner spricht hier den christlichen Alltag an, insofern darin das Zeugnis des Evangeliums durchgehalten wird, auch unter dem Verzicht darauf, dass mit einem solchen Zeugnis viel Glanz und Erfolg erbracht werden könne. Angesichts des „zertretenen Menschensohnes" kann auch christliches Leben nicht „bei den stärkeren Bataillonen sein".[70] Deshalb ist es ein Irrtum, vorbehaltlos zu meinen, „die Kirche müsse glänzen, um ihre

---

65 K. Rahner, Schriften zur Theologie, Band 19, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegungen praktischer Theologie, Düsseldorf-Freiburg/Br. 1995, 194.

66 Ebd., 195.

67 Vgl. O. Fuchs, Die theologisch-ethische Kompetenz in der Wissensgesellschaft, in: T. Laubach (Hrsg.), Angewandte Ethik und Religion, Tübingen 2003, 21-38.

68 Vgl. zu entsprechenden Einsichten im Bereich der Diakonie O. Fuchs, Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand, Frankfurt/M. 1993, 182-193.

69 Rahner, Selbstvollzug, 394.

70 Rahner, Betrachtungen, 232.

Wahrheit durchzusetzen, man müsse in der Seelsorge handgreifliche Erfolge haben, um der richtige Seelsorger zu sein, und die weniger Erfolgreichen müßten es eben dumm und nicht zeitgemäß angestellt haben (was es freilich auch wirklich geben kann)."[71] Demgegenüber ist festzuhalten: „Nur, wenn man Gott im Bild des geschlagenen und dornengekrönten Menschen mehr findet als in seinen anderen Bildern, kann man hoffen, etwas von seiner Liebe verstanden zu haben."[72] Hier deutet Rahner eine progressive Verzichtspiritualität an, die sich auf die Nachfolge des Gekreuzigten einlässt, ohne dabei mit einer gewissen Gewalttätigkeit gegenüber Menschen und Gott Erfolgszugriffe ausufern zu lassen.

Diese Eingabe Rahners trifft heute auf eine spezifische Herausforderung für das Christentum, die darin liegt, dass in einer fundamentalistischen Minorität im gegenwärtigen Islam Menschen bereit sind, ihr Leben in Selbstmordattentate hinein hinzugeben. Dies ist ein, wenn auch schreckliches „Zeichen der Zeit", in dessen Horizont sich das Christentum entsprechend, oder besser widersprechend und widerhandelnd zu profilieren und zu konstituieren hat. Radikale Selbsthingabe bis in den Tod allein ist selbst kein Gütezeichen, sondern ist gerade in dieser Radikalität hochambivalent. Trotzdem stellt sich die Frage: Haben Christen und Christinnen auf dem gleichen vitalen Niveau der Hingabe etwas *anderes* entgegen zu setzen? Wobei das andere in der Hingabe zugunsten des Lebens der anderen geschieht und nicht zu ihrer Vernichtung; nicht zum Martyrium der Selbstmordattentäter (die den Teufelskreis der Gewalt nicht durchbrechen, sondern ins Unendliche steigern), sondern zum Spezifikum des christlichen Martyriums, nämlich um der anderen willen Opfer zu sein und nicht gewalttätiger Sieger, auch nicht im Tod noch über andere siegen zu wollen. Und das andere, das entgegenzusetzen wäre, bestünde darüber hinaus darin, auch nicht die äußerste Hingabe mit Gott selbst zu verwechseln und damit der Selbstvergötzung und der fanatischen Gottesbemächtigung Tür und Tor zu öffnen.

Dieser Herausforderung ist nur auf dem Niveau der Herausforderung selbst zu begegnen, in der progressiven Solidarität, die Nachteile riskiert und sich diesbezüglich in eine zwar durch Rücksichten immer auch gebremste, aber nicht prinzipiell abschließbare Dynamik bis zum Äußersten begibt, bei gleichzeitiger Einsicht, dass dieses Letzte angesichts Gottes immer das Vorletzte bleibt. Man kann hier von einer praktischen negativen Theologie sprechen, insofern darin nicht um der Zerstörung, sondern um der Gerechtigkeit willen die Negierung des eigenen Lebens riskiert wird, bei gleichzeitigem und gerade darin realisiertem Verzicht auf jeden ungehörigen Zugriff auf das Geheimnis Gottes und seine in diesem Äon erfahrbare Negativität. Gottes Negativität ist nicht nur eine kognitive und ästhetische, sondern auch eine existentielle Erfahrung des jeweils entsprechenden Verzichts zu Gunsten der Menschen im Geheimnis Gottes. Rahner weist mit seiner Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes, die vom

---

71 Ebd., 233.

72 Ebd., 233.

glaubenden Menschen als gnadenvolle Quelle für eine Bedingungslosigkeit christlicher Existenz erfahren wird, in diese Richtung.

So werden die Selbstmordattentäter zum „Zeichen der Zeit", dass sich das Christentum verschärft in eine Auseinandersetzung um das richtige Verständnis des christlichen Martyriums gegenüber einer jetzt anlaufenden gesellschaftlichen Rezeption dieses Begriffes zu wehren hat, und dies nicht nur auf der Ebene von Diskurs und Meinungsbildung, sondern auf der Ebene des Hindeutens auf entsprechende christliche Gegenbeispiele in Geschichte und Gegenwart.

Diese Herausforderung trifft eine allzu wohlfeile und selbstverständliche Plausibilisierung und neue Verbürgerlichung christlicher Existenz in die Verstehens- und Bedürfniswelt der Gesamtgesellschaft hinein (auch noch, was das Religiöse anbelangt) in Richtung auf die akute Frage: Was in den Selbstmordattentaten an religiös motivierter Hingabe für die Zerstörung von Menschen erreicht wird, haben wir noch lange nicht an Hingabe in der Proexistenz für die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erreicht. Diese massive Differenz bezüglich der Verausgabungskraft gibt ebenso massiv zu denken! Wenn das Christentum nicht ernst macht mit der radikalen Proexistenz für alle Menschen und Völker, in einer ausdauernden Nachteile riskierenden lebenslangen bzw. selbstgefährdenden und dann auch akuten lebenshingebenden Solidarität mit den Leidenden wie in der ebenso riskanten Versöhnungsarbeit mit den Tätern, wird es weder religionssoziologisch mithalten können (sondern an den Rand der geschichtlichen Bedeutungslosigkeit geraten), noch wird es seine eigene Identität zugunsten der menschlichen Gesellschaft und zugunsten der Herausforderung der Religion im Horizont eines je gnädigeren Gottes retten.

In solchen Erfahrungen vertieft sich dann auch die entsprechende Gottesbeziehung: „Da ist einer, der Gott zu lieben versucht, obwohl aus dessen schweigender Unbegreiflichkeit keine Antwort der Liebe entgegenzukommen scheint, obwohl keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung ihn mehr trägt, obwohl er sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, obwohl er meint zu sterben an solcher Liebe, weil sie ihm erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, weil man mit solcher Liebe scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, weil diese Liebe wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, weil alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint."[73] So sind es Erfahrungen der Freiheit und der Gnade, „wo der Sturz in die Finsternis des Todes noch einmal gelassen angenommen wird als Aufgang unbegreiflicher Verheißung; [...] wo die Verzweiflung angenommen und geheimnisvoll noch einmal als getröstet ohne billigen Trost erfahren wird..."[74]

Hier spricht Rahner direkt in unsere Praxis hinein, und zwar nicht nur mit einzelnen Erfahrungsbeispielen für die Entdeckung des Geistes im Leben, sondern, wenn sie in den Kontext seiner Geheimnistheologie gestellt

---

73 K. Rahner, Erfahrungen des Geistes, Freiburg/Br. 1977, 38f.

74 Ebd., 44ff.

werden, mit einer ganz bestimmten Programmatik, die für die Pastoral der Kirche in der Gegenwart und für die Pastoraltheologie von entscheidender Bedeutung ist, will sie die Zeichen der Zeit angemessen erkennen.[75] Es ist die Programmatik eines ganz bestimmten Zeugnisses für einen ganz bestimmten geheimnisvollen Gott in einer ganz bestimmten vorbehaltlosen Praxis im entsprechenden Doppelzeugnis für die Unbegreiflichkeit des Geheimnisses Gottes, für den Glauben daran, dass diese Unbegreiflichkeit an ihrem tiefsten Grund unendliche Liebe ist *und* in der Hoffnung darauf, dass jede zwischenmenschliche Liebe Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gerade darin, in seiner Unbedingtheit und Erwartungslosigkeit für den eigenen Bereich, die dazugehörige Praxis darstellt. Alles ist hingeordnet auf die Doxologie jenem unverrechenbaren Gott gegenüber, in jeder Situation und durch alle Erfahrungen hindurch.

## 4 Inkarnation und trinitarische Differenz – [76] Wider die Apathie der Unbegreiflichkeit

### 4.1 Interpersonale Distinktheit

Es ist nun nicht so, als würde nur das nackte Geheimnis Gottes, wird es denn als Liebe erhofft und angegangen, die christliche Existenz prägen, einschließlich der lauernden Gefahr, auf dem Hintergrund der menschlichen Erfahrungsdefizite in der Liebe die Unbegreiflichkeit Gottes als molochischen Abgrund und als Metapher für die Sinnlosigkeit zu begreifen. Karl Rahner präzisiert im Geheimnis Gottes vielmehr auch den Offenbarungsinhalt der Inkarnation. In welchem Verhältnis befindet sich dieses Dogma zur Unbegreiflichkeit Gottes? Geht die abgrundtiefe Unbegreiflichkeit Gottes so weit, diese in Christus erschienene substantielle Selbstzusage Gottes dahingehend zu hintergehen, dass letztlich doch auch dieses Dogma auf dem Meer der Unbegreiflichkeit Gottes aufschwimmt und die darin zugesagte Heilswirkung letztlich nicht „sicher" ist, weil sie in der Unbegreiflichkeit Gottes noch einmal zur Disposition gestellt werden muss? Dies wäre ein Missverständnis seiner Theologie. Zumal ja zu bedenken ist: Eine solche Totalisierung der Unbegreiflichkeit Gottes auch noch einmal gegenüber den Offenbarungsinhalten wäre für sich ein eigenartiger Zugriff auf Gott, der die Unbegreiflichkeit seiner Zusage mit einer allzu menschlichen Unterstellung totalitärer Unbegreiflichkeit konterkarieren würde.

In Rahners Vorlesungen über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie formuliert Rahner eindeutig: „Daß die hypostatische

---

[75] Die kirchliche Sozialgestaltung wird dann beachten, wie dies auch von der einschlägigen Identitätspsychologie und Sozialpsychologie bestätigt wird, dass die Selbstliebe die Bedingung dafür ist, eine starke Identität, theologisch ein starkes Charisma aufzubauen, die dann in der Lage sind, fern von sekundären Abhängigkeiten und Gegenabhängigkeiten, dieses Selbst in der göttlichen Liebe „hinzugeben"; vgl. Fuchs, Brennpunkt Stigma, 218-225.

[76] Vgl. zum Folgenden auch O. Fuchs, Gottes trinitarischer "Offenbarungseid" vor dem "Tribunal" menschlicher Klage und Anklage, in: Striet (Hrsg.), Monotheismus, 271-295 (hier auch mit entsprechenden Konsequenzen für die Pastoral der Kirche, 289ff.).

Union nicht ein Geheimnis *neben* dem Geheimnis der absoluten Nähe Gottes als des heiligen Geheimnisses ist, sondern die unüberbietbare Gestalt dieses Mysteriums selbst: die ontologisch und existentiell absolute Übergabe an das Heilige Geheimnis, das Gott ist, derart, daß diese Übergabe die eigene Wirklichkeit Gottes selbst ist, in der das Wort Gottes als das *ausgesagte* Geheimnis sich selbst die Antwort ist."[77] Gott hat sich also in der absoluten Selbstmitteilung an die Kreatur so mitgeteilt, „daß die ‚immanente' Dreifaltigkeit die ‚heils-ökonomische' wird und darum auch umgekehrt die von uns erfahrene ökonomische Dreifaltigkeit Gottes schon die immanente *ist*. Das will sagen, die Dreifaltigkeit des Verhaltens Gottes zu uns *ist* schon die Wirklichkeit Gottes, wie er *in* sich selbst ist: Dreipersönlichkeit."[78]

Damit wendet sich Rahner verschärft gegen jede Art von modalistischer Vorstellung dieser Dreipersonalität, also dagegen, „daß die Verschiedenheit dieses Verhaltens bei der Schöpfung und dem natürlichen Verhalten Gottes zur Welt keinen Unterschied in Gott selbst ausmachen würde, sondern dieser Unterschied allein auf der Seite der Kreatur wäre."[79] Rahner sieht diese trinitarische Differenz ziemlich scharf, weil er den Hypostase-Begriff nicht als einen gemeinsamen Begriff der drei göttlichen Personen versteht, sondern distinkt in seiner unverwechselbaren Gestalt. So ist es für ihn ein kapitaler Fehlschluss, zu denken, „was *eine* göttliche Hypostase könne, doch auch jede andere können müsse."[80] Und weiter: „In Wahrheit ist es aber, was wir in Gott Hypostase nennen, genau das, wodurch jede der drei Personen in je einmaliger Weise von den beiden anderen unterschieden ist, und sonst gar nichts. [...] Wir haben also

---

77 Rahner, Katholische Theologie, 94.

78 Ebd., 95. Zur Problematik des Rahner'schen „ist" und zur entsprechenden Differenzierung vgl. P. Weß, Liebe in Gott und in der Welt, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 107 (1985), 385-398: Weß betont den positiven Selbstwert der Erfahrung des Göttlichen im Menschen und zwischen ihnen (397) und bestimmt von daher das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (dargestellt im menschgewordenen Gottessohn) als dialogisch. Nimmt man diesen Zusammenhang ernst, dann gehört zum Dialog nicht nur der Ausdruck der Harmonie, sondern gerade auch die Fähigkeit, den Dialog durch Krisen und Konflikte hindurch nicht abbrechen zu lassen, sondern durchzutragen und zu vertiefen. Zur Weiterführung des Verhältnisses von ökonomischer und immanenter Trinität vgl. E. T. Groppe, Catherine Mowry LaCugna's Contribution to Trinitarian Theology, in: Theological Studies 63 (2002), 730-763: Auch hier mit der Betonung, dass nicht nur die „Adoration", sondern auch die „Lamentation", also die Klage, im Heiligen Geist zur Beziehung Jesu Christi mit Gott gehört (753). Derart geht es um die „Integration of Historical and Ontological Theological Reflection" (754). Groppe verbindet übrigens diese Einsicht mit der Konzeption des gleichzeitigen Geheimnisses von Wissen und Nichtwissen: So gibt es einiges, was wir hinsichtlich der Gottesgegenwart in der Geschichte behaupten können und gleichzeitig Wahrheiten, die die Abwesenheit von Wissen konstatieren, wie etwa Gott als das absolute Geheimnis (vgl. 758f.).

79 Rahner, Katholische Theologie, 95; vgl. 96: „Gott als ursprungsloser Ursprung der übernatürlichen Selbstmitteilung, Gott als selbst in der Welt handelndes, sich aussagendes Prinzip und Gott als der bei uns angekommene, mitgeteilte und angenommene Gott besitzen ein und dasselbe Wesen und sind an sich untereinander verschieden, weil sonst die heilsökonomische Differenz in der absoluten Selbstmitteilung an das Kreatürliche *in* das Kreatürliche allein fallen und es sich also gar nicht um einen Unterschied in der Selbstmitteilung Gottes handeln würde."

80 Ebd. ,97.

durchaus das Recht, die immanente und heilsökonomische Trinität zu identifizieren."[81]

Rahner ist hier so unmissverständlich, dass man sich fragt, warum er diesen Gedanken nicht in der narrativen Tiefe ausbuchstabiert, wie sie insbesondere in den Evangelien vorliegt. Dort ist der Mensch gewordene Gottessohn nicht nur das Wort Gottes, das als ausgesagtes Geheimnis sich selbst die Antwort ist, sondern er ist auch der Menschensohn, der als das ausgesagte Geheimnis sich selbst die Frage ist, nämlich die Frage des sterbenden Christus am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?" (vgl. Mk 15, 34).[82]

---

81 Ebd., 97. Vgl. dazu auch J. Moltmann, Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites, in: L. Vischer (Hrsg.), Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Frankfurt/M. 1981, 144-152: Auch nach Moltmann kann man „nicht in der Heilsökonomie zeitliche Beziehungen der Trinität anlehnen, die nicht in der trinitarischen Ursprungsbeziehung begründet sind" (145). Wenn Moltmann dafür plädiert, dass die Einheit Gottes in der Dreieinigkeit der drei göttlichen Personen selbst liegt, ihr also nicht als abstrakter Oberbegriff vorgegeben ist (151), und wenn er gleichzeitig dafür plädiert, dass diese nicht subsummierbare Einheit nur in erzählenden Differenzierungen zugänglich ist (151), holt er die narrative Dimension der ökonomischen Trinität in die innertrinitarischen Beziehungen ein und lässt sie auch entsprechend geprägt sein. So kann er sagen: „Es muß vielmehr eine innertrinitarische Voraussetzung für die zeitliche Sendung des Geistes durch Christus, den Sohn Gottes, geben" (145). Wird aber der Narrativität derart viel Bedeutung für das Trinitätsverständnis zugewiesen, dann ist auch die fragende Klage des sterbenden Jesus so aufzufassen, dass sie eine Entsprechung in den innertrinitarischen Beziehungen hat. Und wenn es der Heilige Geist ist, der „vom Vater und dem Sohn die Gestalt empfängt" (149), dann ist es der Heilige Geist in diesen verschiedenen Gestalten selbst, der beide in dieser narrativ repräsentierbaren Weise verbindet, hier den Sohn in der Klage und den Vater im Hinhören auf diese Klage. Das Axiom, dass sich Gott nicht selber widersprechen kann, meint ja gerade jenes Anliegen, dass zwischen ökonomischer und innertrinitarischer Gotteswirklichkeit ein Wahrheits- und Treueverhältnis gegeben ist (vgl. 145). Nimmt man diese Widerspruchsfreiheit ernst, dann etabliert sie in Gott selber allerdings die Spannung des klagenden Widerspruchs zwischen Vater und Sohn, und zwar in und durch den Heiligen Geist, wie er in differenter Weise von beiden Gestalt empfängt. Vgl. zu Moltmann auch J. J. O'Donnel, Trinity and Temporality, Oxford 1968, 108-158: Mit dem Hinweis, dass Moltmanns Konzept von einem „model of friendship" ausgeht und von daher die entsprechende Leidenssolidarität entwickelt (158). Kritisch zu Moltmann vgl. P. D. Molnar, The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation, in: Theological Studies 51 (1990), 673-697: hinsichtlich der Distinktheit der göttlichen Personen, die erst als solche die Relationen ermöglichen (und nicht etwa nur bewegliche Überschneidungsorte dieser Relationen sind).

82 Christoph Schwöbel betont, dass in der Trinitätstheologie die biblische Selbstidentifikation Gottes (in entsprechenden Erzählungen und menschlichen Erfahrungen) so substantiell wird, dass Gottes Liebe nicht länger als Eigenschaft oder Haltung oder Disposition Gottes verstanden werden kann, sondern als eine ontologische Aussage „about the mode of God's personal being in relation, and in this way love, interpreted on strictly relational terms, can be understood ontologically" (in: Christology and Trinitarian Thought, in: Ch. Schwöbel (ed.), Trinitarian Theology Today, Edinburgh 1995, 113-146, 132). Die Liebe des menschgewordenen Gottessohns allerdings wird von seiner Solidarisierung mit den leidenden und den sündigen Menschen her ein konfliktöses, sowohl mit Menschen, wie aber auch mit Gott. Liebe ist nicht nur mit Harmonie zu buchstabieren, sondern trägt und umspannt im Ernstfall auch die Krise und den Konflikt. Am Kreuz begibt sich Jesus in die Konfliktgespräche Israels mit Gott hinein: Vgl. B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, Neukirchen-Vluyn 2003. Von daher betont Schwöbel auch nicht nur die „personal communion" der dreigöttlichen Person, sondern auch ihre „personal distinction": Die trinitarischen Relationen integrieren beides (vgl. 140). Für die Christologie gilt von

Mündet dieser Gedankengang dann nicht in eine differenzhermeneutische Betrachtung der Trinität, so dass diese sich nicht nur durch Harmonie, sondern auch durch Widerspruch ereignet, um der Menschen willen? So dass von daher das Band des Geistes Gottes, dieser dritten göttlichen Person, in einer diesbezüglich neuen Weise gesehen wird, nämlich dass er nicht nur das ohnehin Harmonische der göttlichen Person zusammenhält, sondern ihre Differenz, um der Menschen und der Geschichte willen? Und solange es diese Geschichte gibt?

Die entscheidende Frage ist nun: Ist diese Differenz angesichts menschlichen Leidens nochmals eine von Gott selbst umfangene, ohne die Differenz im mindesten zu schmälern, sondern um ihr gerade auch von Gott her eine „transzendente" Würde zu verleihen? Menschliches Leid wird damit nicht vergöttlicht, sondern wird in seiner konstitutiven Gottesferne in einem freiheitlichen Akt von Gott selbst her noch einmal umgriffen. Der Mensch gewordene Gottessohn ist die Manifestation dieses „Umgreifens". Er trägt das Leid der Menschen eben nicht so in Gott hinein, dass es diesem nicht mehr klagend und anklagend gegenüber stünde. Vielmehr vollzieht er selbst als Menschensohn diese Klage vor Gott, auch eschatologisch! Die Klage des gestorbenen Jesus ist die geschichtliche Vorwegnahme der eschatologischen Solidarisierung des Richters nicht nur mit den Opfern gegenüber den Tätern, sondern auch mit den Opfern gegenüber Gott selbst.[83]

Das Dogma von Chalkedon, das auf die Ungetrenntheit genauso abhebt wie auf das Unvermischtsein der beiden Naturen in Christus, beinhaltet von daher eine Idiomenkommunikation, die im Zusammenhang menschlichen Leidens und Klagens folgendermaßen gedacht werden darf: Wenn gesagt wird, dass der Menschensohn am Kreuz klagt, dann darf dies auch vom Gottessohn aus gesagt werden, womit gleichzeitig die entsprechende innertrinitarische Beziehung affiziert ist, solange eine solche ambivalente Geschichtlichkeit über den Menschensohn in den Gottessohn hinein reicht.[84] Die Differenz zwischen Gott und Welt bleibt darin um so mehr erhalten, als ihre Überbrückung als ebenso unmöglich wie durch Gottes Menschwerdung „wunderbar" realisiert angesehen wird. Wenn das Verhältnis von Gottvater und Gottsohn im Heiligen Geist als dialogisch gedacht werden darf,[85] dann nehmen angesichts dieser Einsicht der Dialog zwischen Gott und Welt und der innertrinitarische Dialog zwischen der zweiten göttlichen Person und Gottvater im Heiligen Geist nicht nur die Dimensionen der Harmonie, sondern die Dimension einer vom Leiden der Menschen her tief greifenden Differenz gegenüber Gottvater an. Diese Differenz verschärft noch die konstitutive Differenz

---

daher: „The task of a trinitarian Christology is to show that divine Sonship can be enacted in the historical reality of a human live without reducing it to a mere illustration or a transitory appearance of Sonship" (141). Dies würde umgekehrt bedeuten, dass die göttliche Sohnschaft dann auch das interaktionale Profil des Menschensohnes aufnimmt.

83 Dass es sich hier um keine „Verewigung des Leidens" in Gott handeln kann, hat Striet verdeutlicht: Monotheismus, 179ff.

84 Vgl. ebd., 169, Anm. 37.

85 Vgl. ebd., 170, Anm. 40.

zwischen Gottes ökonomischen und immanentem Dasein. Die Größe der Menschwerdung liegt nicht darin, dass dieser Differenzanteil verkleinert wird, sondern dass er in Christus ungemindert präsent gehalten und zugleich in ihm um der Menschheit willen im kommunikativen Sprechakt des klagenden Widerspruchs gegen Gott mit Gott verklammert wird.[86]

Hier allerdings muss ich, bevor ich fortfahre, innehalten und nochmals die Unterscheidung zwischen systematischen und spirituellen Texten bei Karl Rahner thematisieren, indem ich beide unter dieser Fragestellung zu beachten habe. Denn in den frommen Texten schreitet er die Erfahrungen der Bibel genauso ab wie gegenwärtige Erfahrungen der Menschen in Kirche und Welt. Roman Siebenrock hat immer wieder darauf hingewiesen, dass bei Rahners Theologie die Einheit von dogmatischer und praktischer Theologie ernst zu nehmen ist.[87] Doch wie sieht diese Einheit methodisch aus? Ich bin gerne bereit, diese Einklage Siebenrocks ernst zu nehmen, sowohl hinsichtlich der pastoralen Erfahrungen Rahners als Ausgangsorte seiner systematischen Reflexionen wie auch hinsichtlich seines eindrucksvollen und differenzierten Bibelbezugs in den spirituellen Texten, mit bewegenden Texten nicht zuletzt zur Passion Jesu Christi und zum Verhältnis dieser Passion sowohl zu Gott selbst wie auch zu uns Menschen. Weil aber Rahner selbst offensichtlich diese beiden Textsorten relativ unvermittelt nebeneinander stehen lässt, stellt sich für uns die Frage nach der Hermeneutik ihrer Verbindung. In ihrer Wichtigkeit sind sie von der Theologie Rahners her jedenfalls als gleich bedeutsam einzuordnen, wenn auch in unterschiedlichen Denkbewegungen. Bei der Lektüre mancher systematischer Texte frage ich mich, warum Rahner die Präzisierungen aus den frommen Texten nicht selbst mit seinen wissenschaftlichen systematischen Überlegungen in einen expliziten Austausch gebracht hat. Manches könnte er, jedenfalls nach meiner Einschätzung, dort dann einfach nicht so sagen, weil in seinen spirituellen Schriften diesbezüglich ein anderer Tenor erfahrbar ist. Im Folgenden lasse ich beides in gleicher Weise nebeneinander stehen, die Betrachtung einiger einschlägiger systematisch-theologischer Texte und die Einsicht in einige Texte aus dem spirituellen Bereich.

*Ich* kann sie stellenweise nicht miteinander in Einklang bringen. Vielleicht ist dies auch nicht notwendig, sondern ein weiterer Verweis darauf hin, dass es drei Möglichkeiten gibt, Rahner zu begegnen, bei gleichzeitigem Bewusstsein der jeweiligen Begrenzung: Einmal in seinen systematisch-theologischen Texten, dann in seinen spirituellen Texten, und schließlich in dem nicht immer einfachen Versuch, ihn „integriert" wahrzunehmen. Harmonisierungsversuche sind im letzten Fall genauso abzulehnen wie die Isolierung einer Textsorte gegenüber der anderen, es sei denn, man tut dies aus explizit methodologischen Gründen, nämlich um aus heutiger praktisch-theologischer Kompetenz dem systematisch-theologischen Rahner zu begegnen und seine diesbezüglichen zum Teil scharfen Her-

---

86 Eine literarische Ahnung dieses innertrinitarischen Streits findet sich bei Felix Mitterer, Krach im Hause Gott. Ein modernes Mysterienspiel, Innsbruck 1994.

87 Vgl. Siebenrock, Seelsorge.

ausforderungen nicht vorschnell durch seine spirituellen Schriften zu mitigieren.[88]

## 4.2 Ein leidloser Gott?

Rahner wird in den Schriften zur Theologie Band 15[89] massiv gegen Hans Urs von Balthasar und Jürgen Moltmann Stellung nehmen und mit dem Argument dagegen halten, dass Leid, Tod und Endlichkeit der kreatürlichen Wirklichkeit Jesu „diesseits des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Kreatur auf der kreatürlichen Seite des Gottmenschen (stehen); der ewige Logos in seiner Gottheit aber könnte als solcher keine Geschichtlichkeit, keinen gehorsamen Tod erleiden."[90] Später wird er es einmal, von ihm selbst als primitiv zugegeben, in einer Interviewpassage so formulieren: „Aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht."[91] Hier überholt die Unbegreiflichkeit Gottes eindeutig jede Möglichkeit, die Idiomenkommunikation zwischen Gottessohn und Menschensohn auch trinitarisch ernst zu nehmen. Rahner besteht darauf, dass nur der Deus impassibilis et immutabilis eine „wirklich tröstende Bedeutung" haben könne.[92] Meiner Meinung nach übertreibt Rahner hier die gegnerische Position mit dem „genauso" im gleichen Maße wie er hier die Wirklichkeit seines eigenen Satzes unterschätzt, nämlich dass die immanente und heilsökonomische Identität zu identifizieren seien und dass das kreatürliche Verhalten Christi auch einen Unterschied in Gott mache.

Zwar fügt Rahner ausdrücklich in der erwähnten Interviewpassage hinzu, dass der Tod Jesu eine Bedeutung für Gott hat, doch wüsste man gerne, worin diese Bedeutung liegt, wenn sie nicht in einem, natürlich nur von unserem eigenen Sprachvermögen her formulierbaren, Affiziertsein

---

88 S. o. Anm. 3. Die Rezeption Rahners, die ihn in all seinen Texten ernst nehmen will, muss also eine explizite Hermeneutik entwickeln, in der sie beide Textsorten sich gegenseitig erschließen und/oder widersprechen lässt. Sie braucht damit einen eigenen Begriff im Verhältnis von in Texten auffindbarer spiritueller Praxis auf der einen und spekulativen theologischen Überlegungen auf der anderen Seite. Ich finde es faszinierend, dass und wie Roman Siebenrock als systematischer Theologe auf diesem praktisch-theologischen Zusammenhang in der Rahner-Rezeption besteht und derart auch das Gespräch zur pastoraltheologischen Wahrnehmung von Rahners spirituellen Schriften das Gespräch aufnimmt. Ähnliches gilt für das explizitere Verhältnis in Rahners spirituellen Schriften zur „Praxis" der Bibel, wofür es tatsächlich in den wissenschaftlich-spekulativen Schriften kaum einen Widerhall dahingehend gibt, dass dort diese Begegnung auf das Niveau der Auseinandersetzung mit der Fachexegese gehoben würde. Nirgendwo darf dabei aber das Missverständnis aufkommen, als würden die systematischen Überlegungen eher in den Wissenschaftsbereich gehören als die spirituellen Schriften. Sie sind in jedem Fall auch für die wissenschaftliche Reflexion grundlegend und bedeutsam.

89 K. Rahner, Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: Schriften zur Theologie Band 15, 206-212, 212.

90 Ebd., 212.

91 K. Rahner, Im Gespräch, Band 1 (hrsg. von P. Imhoff und H. Biallowons), München 1982, 246.

92 J.-H. Tück, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz, Paderborn 1999, 206.

zu suchen ist.[93] Ich stimme in diesem Zusammenhang Roman Siebenrock vollständig zu, wenn dabei nicht im strengen Sinne des Wortes „Leiden" Gott eine Eigenschaft oder eine reale Bestimmung zugeschrieben werden kann, vor allem, weil man dann tatsächlich nicht mehr sagen kann, dass Gott die Macht und Allmacht hat, Jesus vom Tod aufzuerwecken und am Ende der Zeit durch das Gericht hindurch eine neue Erde ohne Leid und Sünde aufrichten zu können. Ich frage mich allerdings, ob das Anliegen, ein Mindestmaß von Kohärenz in der Gottesrede zu wahren, nicht von der anderen Seite her die Unbegreiflichkeit Gottes unterläuft, die, unvorstellbar für uns, den Widerspruch zwischen göttlicher Allmacht und den Erscheinungsformen göttlicher Ohnmacht in dieser Welt nicht einfachhin zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und Jesus aufdividiert, sondern, bei allem Nichtvermischtsein, doch auch ungetrennt zwischen Gott und Mensch sein lässt.

Außerdem lässt Rahner *hier* die Bibel nicht aussprechen. Zwar freut sich Rahner immer, wenn er etwas ausgedacht hat, dass es „auch durchaus biblisch" sei, doch ist der narrativ differenzierte Bibelbezug bei ihm kein für das dogmatische Denken konstitutiver. Jedenfalls übersieht Rahner die biblische Botschaft jener Texte, in denen von Gottes mitleidvoller Barmherzigkeit aus gesprochen und erzählt wird. Sie finden keinen Einlass in seinen diesbezüglichen Diskurs. Hier zeigt sich insgesamt eine eigenartige Inkonsequenz, was das Verhältnis von Praxis und Dogma, von Glaubenserfahrung und Theologie anbelangt: So ist in der heils- und glaubensgeschichtlichen Erfahrung der Bibel und der Kirche die immanente Dreifaltigkeit immer schon gegeben, und er sagt dazu: Dass zu dieser Glaubenserfahrung „freilich immer das konkrete Wort der Schrift selbst als ein Konstitutiv gehört", doch scheint das Wort der Schrift vornehmlich „nur" ein Konstitutiv der Glaubenserfahrung, nicht aber der wissenschaftlichen Theologie zu sein, jedenfalls was die fachexegetische Wahrnehmung der Texte anbelangt.[94] Rahner schätzt diese Erfahrung hoch ein, er beteuert dies immer, bis zur Formulierung hin, dass die Praxis der Liebe erst die Hingabe an den unbegreiflichen Gott ermöglicht, und insofern „diese absolute Nähe uns schon immer gerade in der Konkretheit der Inkarnation und der Gnade gegeben ist."[95] Und Rahner weiß auch, dass

---

93 Diesen Hinweis verdanke ich Roman Siebenrock, mit ausdrücklicher Zustimmung, dass man diese Ergänzung nicht, wie in einem Großteil der einschlägigen systematisch-theologischen Literatur, wie ich sie konsultiert habe, unterschlagen darf.

94 Vgl. Rahner, Katholische Theologie, 95.

95 Ebd., 98. Wenn nach Rahner die heils- und offenbarungsgeschichtliche Trinität die „immanente" *ist* und wenn „nämlich Gott selbst als das bleibende heilige Geheimnis, als der unumfassbare Grund des transzendierenden Daseins des Menschen nicht nur der Gott unendlicher Ferne ist, sondern der Gott absoluter Nähe in wahrer Selbstmitteilung sein will und so in der geistigen Tiefe unserer Existenz wie auch in der Konkretheit unserer leibhaftigen Geschichte gegeben ist" (K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg/Br. 1976, 142 bzw. 141), dann ist dieses Verhältnis sicher nicht nur von der immanenten zur ökonomischen, sondern auch von der ökonomischen zur immanenten Trinität her durchzubuchstabieren. Ansonsten könnte es schwerlich eine „absolute Nähe" *Gottes* sein. Gerade Rahner hat in seinen spirituellen Texten eindrucksvolle Passagen dieser Nähe Gottes vor allem auch im Leiden formuliert.

von den Thesen seiner Theologie diese Erfahrung nicht deduziert werden kann.[96]

Doch letztlich vollzieht er nicht sein eigenes Programm, wenn er einerseits davon spricht, dass die Theologie den inneren Zusammenhang der Erfahrungen der Inkarnation und Gnade expliziert: „So aber läßt sich doch auch erkennen, daß diese Geheimnisse wirklich einen inneren Zusammenhang untereinander, und zwar als Mitteilung der absoluten Nähe des Urgeheimnisses, haben."[97] Rahner schreitet andererseits diese Erfahrungen aber nicht tatsächlich ab, vor allem nicht die biblischen.[98] So lässt er uns praktische TheologInnen letztlich darin allein, wie denn Konkretion der Erfahrung in Bibel und Kirche und Dogma, wie Praktische Theologie und Systematische Theologie zusammenhängen. Am Beispiel der narrativen Abschreitung des Inkarnationsgeschehens würde deutlich werden, dass Christus nicht nur die liebevolle Antwort dem unbegreiflichen Gott gegenüber, sondern auch die aus dem Leiden der Welt heraus schreiende Frage ihm gegenüber darstellt. Ist dieses Handeln und Leiden Christi so wenig wert, nur ein Akzidenz des Seins der zweiten göttlichen Person zu sein? Erkenntnistheoretisch gewendet: Besiegt die christologische Seinserkenntnis die reale Praxis Jesu Christi? Der christliche Glaube allerdings glaubt über die Wahrhaftigkeit des Mensch gewordenen Gottes auch an die entsprechende Wahrheit Gottes selbst. Von daher lassen sich entscheidende Rückschlüsse auf das Selbst Gottes anstellen, insofern in ihm etwas von dem vorhanden ist, was er uns gibt.

Ich will den Streit zwischen Rahner und Urs von Balthasar hier nicht referieren, sondern nur andeuten, dass Rahner hier zudem nicht konstruktiv

---

96 Rahner, Katholische Theologie, 98.

97 Ebd., 99.

98 Zur Notwendigkeit der Rebiblisierung der Dogmen vgl. P. Weß, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben" (Ex 33,20). Für die Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 3 (1999), 70-89; Ders., Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 120 (1998) 1, 75-84: Allerdings darf man wohl nicht so weit gehen, die Einsichten des Dogmas in der biblischen Narrativität „aufzulösen". Denn immerhin substantiiert das Dogma das kirchliche Bekenntnis und ist seinerseits per se geeignet, mit allen intellektuellen und konzeptionellen Fähigkeiten ebenfalls tiefere Einsichten zu vermitteln. Vgl. dazu auch F. J. van Beeck, Trinitarian Theology as Participation, in: S. T. Davis, D. Kendell / G. O'Collins (eds.), The Trinity, Oxford 1999, 323-325: Der Autor bringt unter diesem Stichwort ebenfalls das Dogma mit den entsprechenden biblischen Geschichten in Verbindung und beklagt, dass ein Ausfall dieser Verbindung vor allem auch eine Missachtung der jüdischen Schriften in der Bibel, also des Alten Testamentes sei (323ff.). Diese Bemerkung ist interessant, weil sie verdeutlicht, dass es auch im Kontext der vom Judentum absolut nicht akzeptablen christlichen Trinitätsvorstellung eine inhaltliche Verbindung zwischen Trinitätsglauben und den Selbstidentifikationen Jahwes im Alten Testament gibt. Aus dieser Perspektive gibt es vor allem hinsichtlich der Klagespiritualität eine intensive Kontinuität zwischen Judentum und Christentum, insofern die Klage gegen Gott durch Christus in Gott selber Substanz gewinnt. Vgl. A. Hunt, Psychological Analogy and Paschal Mystery in Trinitarian Theology, in: Theological Studies 59 (1998,) 197-218: Hunt interpretiert Balthasars Konzept als eine neue und notwendige Verbindung von systematisierender Dogmatik und sowohl mit biblischer Narrativität wie auch mit gegenwärtigem Leben verbundenen Erfahrungen: „God is in the paschal mystery what God is eternally" (204, vgl. auch 215 mit dem Anliegen, „systematic trinitarian theology" mit „the events of salvation history" zu verbinden).

genug auf die lehramtliche Formel zugeht, dass „einer aus der Trinität gelitten hat"(DH 401, 432).[99] Es scheint so zu sein, als sei es nicht die Erkenntnis, sondern der Wille von Karl Rahner, Gott in seiner Unerforschbarkeit vom Leiden wegzuhalten. Aber ist dies nicht selbst ein massiver Zugriff, auch wenn er sich in der Semantik der Unbegreifbarkeit Gottes ereignet? Und zudem noch einer, der die biblisch bezeugte Affizierbarkeit Gottes unterschlägt?[100] Wenn es schon die freie Selbstbestimmung Gottes ist, Mensch zu werden, kann es nicht auch die freie Selbstbestimmung Gottes sein, ohne ihn mythologisch zu vermenschlichen, „dass Gott sich selbst zum Leiden bestimmt hat und diesem unbedingten Selbsteinsatz *pro nobis* eine eminent *tröstende Bedeutung* zukommen kann..."?[101] Und wird nicht biblisch übersehen, dass Jahwe affizierbar ist und dass der Auferstandene mit seinen Wundmalen in seine Herrlichkeit zurückkehrt? Dadurch, dass Gott den Auferstandenen mit seinen Wundmalen (vgl. Lk 24,39-40;[102] Joh 20,25.27-28), mit seinem Martyrium in sich hinein holt, holt er das Leiden der ganzen Menschheit, das Martyrium unserer Geschichte in sich hinein.[103]

Alle Klagen der Menschen werden vom gemarterten Gekreuzigten in Gott selbst gegen sein eigenes Herz ausgesprochen. Was Jesus in der Geschichte war, bleibt er also in Gott selbst. Hätte der trinitarische Gott nicht eine unerschöpfliche, weil göttliche Kraft, dieses Leiden zu ertragen, es müsste ihn zerreißen. Die Passion Gottes mit den Menschen ist also keine schwächliche Angelegenheit, sondern ein Beweis der unendlichen solidarischen Liebes- und Lebensmacht des trinitarischen Gottes. Denn alles Leid der Erde befindet sich in ihm und findet auch in ihm statt. Davon sind nunmehr auch die innertrinitarischen Beziehungen betroffen.[104] So wird der dreieine Gott zur Offenbarung seiner Leidempfindlichkeit mit den Leidenden und seiner Versöhnungsbereitschaft mit den Bösen. Sicher: Gott geht in dieser Leidempfindlichkeit nicht auf. Die Ableh-

---

99 Im Sinne der nicht nur christologisch, sondern auch trinitarisch zu rekonstruierenden Idiomenkommunikation: Brief von Johannes II. an die Senatoren von Konstantinopel März 1535, verdeutlicht auf dem Zweiten Konzil von Konstantinopel 553: Es ist zu glauben, „dass unser im Fleisch gekreuzigter Jesus Christus wahrer Gott und Herr der Herrlichkeit und einer der Heiligen Dreifaltigkeit ist" (DH 432).

100 Vgl. Tück, Christologie, 209.

101 Tück, ebd., 206.

102 Nach Lk 24,26 ist der Auferstandene, der den Jüngern vom Himmel aus begegnet, bereits in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen. Auch wenn Paulus vom pneumatischen Leib spricht und damit die etwas massive Leiblichkeit des Auferstandenen bei Lukas zurücknimmt, verteidigt er doch in 1 Kor 15 gegenüber den enthusiastischen Gläubigen in Korinth die Leiblichkeit des Auferstandenen. Diese Leiblichkeit ist die Bedingung dafür, dass die Wundmale sichtbar sind.

103 Darin kann man die christologische Kontur der Hoffnung sehen, dass das unbegreifliche Geheimnis Gottes an seinem tiefsten Grund unendliche Liebe ist.

104 Vgl. dazu auch G. O'Collins, The Holy Trinity: The State of the Questions, in: Trinity 1-25: „But it is another thing to expound the crucifixion as not only affecting but even shaping the inner life of the tripersonal God" (5). Vgl. auch R. Vosloo, The Gift of Participation: On the Triune God and the Christian Moral Life, in: Scriptura 79 (2002) 93-103. Vosloo präzisiert direkt den Partizipationsbegriff mit der Fähigkeit, für und mit anderen zu leiden (79). Erst dann handelt es sich um eine wechselseitige Partizipation (98), mit Replik auf Bonhoeffer 102.

nung des Patripassianismus signalisiert den Zusammenhang, dass der unendliche Schöpfergott darüber hinaus unendlich mehr und anderes ist. Doch ist die Trinitätstheologie zugleich dafür der Ausdruck, dass mit dem zurückgekehrten Sohn Gottes in Gott selbst ein substantielles Bewusstsein[105] für das Leiden der Menschheit gegeben und präsent ist und dass diese im Gottessohn gegebene Präsenz wohl kaum das darin repräsentierte Leiden der Menschheit aus den innertrinitarischen Beziehungen heraus hält.[106] Vielmehr ist es der Geist nach Römer 8,26 selbst, jener Geist, der auch Vater und Sohn verbindet, der mit der Schöpfung seufzt.

Hier handelt es sich auch um ein praktisch-theologisches Problem. Denn was trägt uns? Was trägt uns in dem, was Rahner uns in unsere eigene Spiritualität hineinschreibt, nämlich im Scheitern durchzuhalten? Wir leben ja nicht nur in einer Zeit der *Banalisierung* Gottes, demgegenüber die Unbegreiflichkeit Gottes, wie sie Rahner entwickelt, ein unbedingt notwendiges gegenläufiges „Denkmal" darstellt, sondern wir leben auch in der Zeit der *Apathie*, der progressiven Unfähigkeit, aus Mitleid heraus solidarisch zu sein, und zwar über den Eigennutz hinaus. Woher kommt die Kraft dazu? Jan Heiner Tück schreibt: „Es geht also nicht darum, *menschliches* Leid auf Gott zu übertragen, sondern darum, das theologische Datum ernst zu nehmen, dass *Gott* sich selbst im Gekreuzigten als Mitbetroffener gezeigt hat." Ist es nicht gerade diese Mitbetroffenheit, im Sinne von Bonhoeffer, der leidende Gott, der hilft? Kann vielleicht gar, ohne jegliche Unterstellung, die Leidlosigkeit Gottes im jetzigen Kontext „als theologische Verdoppelung der gravierenden Apathie einer spätmodernen Erlebnisgesellschaft" missverstanden werden?[107] Wie sind heute die entsprechenden Zeichen der Bibel mit den Zeichen der Zeit in Verbindung zu bringen?

Hat Gott sich nun real auf die Geschichte und ihr Leiden eingelassen, oder handelt es sich dann doch, in der hypostatischen Union des Gottessohnes, um ein, was die ganze Beziehung anbelangt, Schmierentheater, wonach genau das nicht stattfindet, was Rahner behauptet, nämlich dass das, was in der Inkarnation geschieht, auch in Gott geschieht, wobei die gleiche Semantik selbstverständlich nicht die Analogizität des Zusammenhangs verdecken darf. Aber dass es in Gott, repräsentiert durch die zweite göttliche Person, die nach Mt 25 durch die ganze Geschichte hindurch in allen Leidenden begegnet, eine Resonanz auf die liebevolle Wahrnehmung dieser Welt gibt, so dass er in einer für uns nicht vorstellbaren, aber in den biblischen Texten immer erzählbaren Weise

---

105 Vgl. Striet, Monotheismus, 180. 193f.

106 Es geht hier also überhaupt nicht darum, das Leiden der Menschen „theologisch zu bemänteln", indem es „als Geschichte des leidenden Gottes interpretiert" wird, und auch nicht darum, dass Gott das Leiden der Menschen nicht fundamental achten würde, wenn er es mitleiden würde, vielmehr achtet Gott das Leiden der Menschen um so mehr, als er es in Jesus Christus selbst erlitten hat, so dass von daher die Frage zu klären ist, welchen Bezug er zu den „bitteren Klagen der Menschen" hat und wie Gott die in Christus angenommene leidvolle Geschöpflichkeit des Menschen „auf gottgemäße Weise mitfühlen kann": Vgl. zu diesen Zitaten B. Nitsche, Gott als Menschheitsthema?, in: zur debatte 34 (2004), 3, 4-6, 5.

107 Tück, Christologie, 208.

selber davon „betroffen ist", dies scheint mir eine elementare Frage für die Pastoral und für die Zukunft der Kirche zu sein.

Nach Auschwitz, nach den vielen Völkermorden und während der Völkermorde, die gegenwärtig stattfinden, kann menschliches Leiden und das Leiden, das diejenigen auf sich nehmen, es zu verringern, nicht aus Gott ausgelagert werden. Er könnte uns, in all seiner Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit, dann vielleicht doch eher gestohlen bleiben. Wir können in Zukunft, wollen wir selber leid- und auch schuldsensibel sein, das Problem nicht offen lassen, wie das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes am Kreuz mit der prinzipiellen Leidensunfähigkeit Gottes zusammen zu denken sei.[108] Wir können es ohnehin nicht lösen, sondern sind darauf angewiesen, diese Differenz in Gott selbst ein „Problem" sein zu lassen. Selbstverständlich ist damit keine Theodizee-Antwort gegeben, vielmehr ist sie verschärft, weil nun auch der Gottessohn in Gott selber das Mitleiden und die Frage nach dem Leiden aufrechterhält. Gott stellt sich selbst den Auswirkungen jener Unergründlichkeit, dass er die Welt so und nicht anders geschaffen zugelassen, letztlich dann doch gewollt hat.

Dabei geht es nicht um eine Erlösungsbedürftigkeit Gottes, sondern es geht um das Verhältnis dieses Schöpfers zu der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen. Und es geht nicht um univoke Direktaussagen über das Leiden Gottes, sondern um das Ernstnehmen des Analogieprinzips[109] auch in dieser Hinsicht, und nicht um seine Auslöschung.[110] Denn dadurch würde die Chalcedonensische Formel zerstört, nämlich das Ungetrenntsein. Auch das Äquivokationsmodell greift hier nicht, weil es „die *Entsprechung* zwischen Gottes Geschichtshandeln und seinem inneren Wesen nicht mehr deutlich zu machen vermag".[111] Aber gerade eine solche prinzipielle Differenz (Getrenntheit) kann es ja gerade nach Rahner nicht geben.

Hier muss von Seiten der Praktischen Theologie eingeklagt werden, was Hans Blumenberg in seiner „Arbeit am Mythos" hinsichtlich der Geschichtswissenschaft formuliert: „Das Phänomen auf der Ebene der Erzählbarkeit oder Bildbarkeit zu halten, ist durch keine theoretische Luzidität überflüssig geworden..."[112] Gilt vielleicht auch für Rahner das Dilemma, das Blumenberg für die christliche Dogmengeschichte analysiert: „Das Dilemma der christlichen Dogmengeschichte liegt darin, einen trini-

---

108 Vgl. J. H. Tück, Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte?, in: Striet (Hrsg.), Monotheismus, 199-237, 204ff.

109 Hier ist davor zu warnen, dass Analogie parallelsichtig verstanden wird und nicht auch eine negative Dialektik enthält, die im Sinn des vierten Laterankonzils von jener Hilflosigkeit ausgeht, die Responsfähigkeit Gottes auf das Leiden der Menschen zwar so substantiell zu sehen, dass von einem „Leiden" Gottes in dem Gottessohn selbst gesprochen wird (wie auch anders?), zugleich aber die radikale Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit mitzubehaupten. Gott soll nicht ins Leiden der Menschen hineingezogen werden, sondern vielmehr geht es darum, Gott in seiner Göttlichkeit als einen ernst zu nehmen, für den der Tod Jesu und aller Menschen eine Bedeutung hat, und diese Bedeutung mit der Semantik des Leidens zu ertasten.

110 Ebd., 14.

111 Ebd., 15.

112 H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979, 294.

tarischen Gott zu definieren, aus dessen Pluralität keine mythische Lizenz folgen darf,"[113] wobei mit dieser Lizenz die gegenseitige Freiheit von biblischen und gegenwärtigen Geschichten gemeint ist, in der Rezeption der Geschichten des Heiligen Buches unterschiedliche Geschichten von Gott zu erzählen und auch sich selbst auf ebenso konkrete wie einmalige Geschichten mit ihm einzulassen.[114] Selbstverständlich kann zwischen Geschichten verglichen, können Typologien und Abstraktionen bis hin zu systematisch-spekulativen Formulierungen an der kommunikativen und reflexiven Vernetzbarkeit dieser Geschichten erarbeitet werden, doch bleiben alle diese Entwürfe selber wieder „in Geschichten verstrickt".[115] Diese Verstrickung gibt es aber gerade in den geistlichen Texten Rahners.

### 4.3 Gottes Nähe zum Leiden

Wie oben bereits angedeutet, ergibt der Einblick in einige Texte aus den spirituellen Schriften Rahners ein ziemlich anderes Bild hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Leiden.[116] In der Meditation „Am Ölberg" in den „Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch"[117] geht es Rahner in einer doppelten Weise um ein zutiefst empathisches Verstehen: Einmal darin, dass die Hörer der Meditation sich mit ihrem ganzen Einfühlungsvermögen hineinbegeben können in die Agonie Christi, zum anderen um die Empathie Christi selbst, wie er in einer in der Verbindung von Gottes- und Menschensohn nochmals radikalisierten Weise das menschliche Leid und die Gottverlassenheit erfährt. Alles ist gewissermaßen nach innen wie nach außen auf Empathie, auf Mitgefühl angelegt. „Wir sollten jetzt zu verkosten suchen, wie sich der menschgewordene Logos in seiner menschlichen Innerlichkeit dem ihn Überwältigenden öffnet und wie er dadurch das absolute Leiden so zu seiner Tat macht, daß er es nicht mehr als etwas Zusätzliches, in sein eigentliches Dasein noch nicht Integriertes erlebt, sondern als ein ihm innerlich Anverwandeltes."[118] Das Leiden ist dem ganzen Dasein eingefügt: „Jesus *ist* gleichsam sein Leiden und trägt es nicht nur mit sich herum."[119] Die Dialektik von Gottesnähe und Gottverlassenheit Jesu bringt Rahner wie folgt ins Wort: „Die Gottesnähe Jesu muß folgerichtig als die eigentliche Bedingung dafür angesehen werden, daß er sein Eingehen in die Welt, die als die sündige vor dem verdammenden Gericht Gottes steht, schließlich als die Gottverlassenheit der Agonie erfahren muß."[120] Hier zeigt sich im Gottessohn eine eigenartige Dialektik von Gottesnähe und dem Leiden an der Gottesferne.

---

113 Ebd., 290.

114 Vgl. dazu O. Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004, 228ff.

115 Vgl. W. Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Wiesbaden ²1976.

116 Es ist nicht ganz einfach, derart Rahner mit Rahner zu korrigieren. Beides muss wohl stehen bleiben, ist nicht zu synthetisieren und auch nicht kompromisshaft zusammenzubringen. Beides gilt als Herausforderung, sowohl für das integrale Rahner-Verständnis, wie auch für die systematisch- und praktisch-theologische Reflexion.

117 Rahner, Betrachtungen, 218-227.

118 Ebd., 221.

119 Ebd., 222.

120 Ebd., 224.

In der Meditation „Vom Ölberg ans Kreuz“[121] vertieft Rahner die Verbindung von Gottessohn und Leiderfahrung: Er lässt keine Zweifel darüber, dass beides auch zur Identität des Auferstandenen gehört: „Dieser Menschensohn, den wir alle mit Dornen gekrönt, geschlagen und angegeifert haben, den wir zu richten wagten, den wir so zuschanden werden ließen, daß er weggeworfen wurde, weil er eklig geworden war – der wird uns in alle Ewigkeit anblicken, freilich als Verklärter, aber doch als jener, der die Passion in die Glorie eingetragen hat. Und dieses Antlitz, das uns ewig anschauen wird, ist das Antlitz Gottes selber.“[122] In diesem Leid steht Jesus selbst der Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber und sagt sein Ja dazu.[123]

Blicke ich von daher in „Die sieben letzten Worte Jesu“,[124] so kommt hier deutlich zum Ausdruck, dass dies kein kontinuierlich-harmonistisches Ja ist, sondern dass es in sich sehr verschiedene Anteile enthält, auch die klagende Frage im vierten Wort des Psalms 22 in Mt 27,46. Hier verdeutlicht Rahner, dass auch noch die Verzweiflung zum Gebet zu werden vermag und verschärft damit eigentlich die Klage, die ja, ins Wort gehoben, eigentlich schon die Verzweiflung hinter sich gelassen hat.[125] Es gibt keinen tieferen Abgrund gegenüber dem Vater, auch wenn über diesen Abgrund hinweg gerufen werden darf. Und so endet das siebte Worte (Lk 23,46) „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ in die faszinierende Formulierung: „Jetzt ist nichts mehr schwer, sondern alles leicht, und alles ist Licht und Gnade. Und alles ist Geborgenheit am Herzen Gottes, wo man alles Schwere ausweinen kann und der Vater dem Kind die Tränen von den Wangen küßt.“[126] Im Exerzitienbuch liest sich das so: „Der letzte Sinn der erschreckenden Vielfalt der von Gott geschaffenen Dinge und seine tiefste Aussage über sie ist das Herz, in dem seine Liebe leibhaftig durchbohrt wurde.“[127]

Die Gegenwart des Leidens bezieht sich aber nicht nur auf den irdischen Jesus, sondern auch auf den erhöhten Christus und damit auf jene zweite göttliche Person, wie sie „in Gott“ lebt. „Die irdische Oberfläche deines Lebens *ist* zwar vergangen. Du [...] hungerst und dürstest nicht mehr...“[128] Hier könnte man, wenn das „zwar“ nicht wäre, nicht Replik auf Mt 25 einwenden, dass die dortige Aussage, dass Jesus Christus in den Leidenden begegnet, nicht eine metaphorische, sondern eine realpräsentische Aussage sei. Doch meditiert Rahner weiter: „Dein zeitlich-menschliches Leben ist vergangen, aber dabei ist es in Gott eingegangen. Und darum ist es im Tiefsten Gegenwart geblieben. Denn dein menschliches Leben ist jetzt ganz vereint mit dem ewigen Gott, dem

---

121 Ebd., 228-234.

122 Ebd., 234.

123 Vgl. ebd., 239: In der Meditation: Der Kreuzestod unseres Herrn, 235-244.

124 Vgl. Rahner, Gebete des Lebens, 62-95.

125 Vgl. ebd., 69f.

126 Ebd., 75. Vgl. auch Rahner, Betrachtungen, 240: „Am Kreuz hat für Jesus das Aushalten der Unbegreiflichkeit Gottes den Höhepunkt erreicht. Dies steht so dicht zu seinem Dasein, daß sein Leben im tödlichen Schrei [...] ausrinnt.“

127 Ebd., 243.

128 Rahner, Gebete des Lebens, 77 (im Abschnitt: Die Gegenwart Jesu und seines Lebens, 76-82).

Ursprung aller Dinge... In der ewigen Weisheit und Liebe Gottes selbst kann dein Herz immer die göttliche Gegenwart deines vergangenen Lebens sehen, lieben, bejahen und umfassen, weil darin dieses Leben seine reine Gegenwart hat. Aber auch in deinem Herzen selbst, oh Jesus, ist dein vergangenes Leben eigentlich immer noch Gegenwart."[129]

Jesu Leiderfahrungen sind also in Gott gegenwärtig, und sie sind dies, weil sie im Herzen Jesu selbst gegenwärtig sind. „Und darum ist es (das menschliche Leben Jesu, O.F.) auch in dir, nicht bloß in Gott, Gegenwart geblieben. *Der* du in deinem Leben geworden bist, *der* bist du jetzt und in Ewigkeit. [...] Deine Tränen sind versiegt. Aber jetzt bist du, wie einer nur sein kann, der einmal geweint hat und dessen Herz nie mehr vergessen kann, warum er weinte... Dein irdisches Leben und Sterben ist vergangen, aber was darin wurde, ist in dir Ewigkeit und ist darum unter uns Gegenwart: Gegenwart der Ewigkeit ist hier die Tapferkeit deines Lebens, die alles überwunden hat, die Liebe, die dieses Leben formte und verklärte. [...] So bist du jetzt unter uns; und was du warst und was du lebtest und littest, ist darum unter uns Gegenwart."[130] Und damit schließt nun Rahner doch an Mt 25 an und gelangt damit in ein spirituelles Einverständnis: „Leben und Sterben Jesu, immerbleibende Gegenwart in der himmlischen Endgültigkeit deines in diesem Leben und Sterben geformten Herzens, wir beten dich an."[131]

Rahner ist zwar auch hier um eine Distinktheit im erhöhten Herrn gegenüber seiner historischen Existenz bemüht, indem er dessen Leiden nicht einfachhin mit dem Leiden des Auferstandenen identifiziert. Er formuliert das Leiden des erhöhten Herrn im Modus der Erinnerung an das Gelittenhaben, der allerdings so präsentisch zu verstehen ist, dass es in seinem Herzen „eigentlich immer noch Gegenwart" und dass er von daher *jetzt* mit seinem menschlichen Sein, mit seinem Herz, bei uns ist.[132] Es geschieht durch seine Gnade und durch den Heiligen Geist, dass seine Passion in unserem Leben neue Gestalt gewinnt. „Du mußt unvermeidlich auch

---

129 Ebd., 78.

130 Ebd., 80.

131 Ebd., 81-82. Ähnlich betet Rahner auch im Abschnitt „Die Gegenwart des Ölbergleidens Jesu": „Dein menschlicher Geist sieht auch jetzt noch in der Glorie des Himmels den ewig unveränderlichen Willen des Vaters, der deinem Leben die Ölbergstunden bestimmt hat. Dein Herz betet auch jetzt noch diesen Willen des Vaters an." Wenn Rahner dann allerdings sagt, dass, was damals erlebt und erlitten ist, nun vergangen sei, scheint er dieses damalige und in Gott gegenwärtige Gebet Jesu, das dann auch die Elemente dieses Betens aus dem Jesusleben enthalten dürfte, zurückzunehmen, wenn nicht dann doch zu lesen wäre: „Aber was du gerade damals erlebt und erlitten hast, hat dein Herz geformt, und darin ist es geblieben, und so bist du bei uns" (83). Wenn das Herz des Erhöhten derartig geformt ist, dann muss man diese Erinnerung als eine substantielle Identitätsbeschreibung des erhöhten Herrn annehmen, die das Vergangene immer wieder innertrinitarische und trinitarisch-ökonomische Gegenwart sein lässt. Ansonsten könnte die Bitte „Laß uns unser Leiden erkennen als Teilnahme an deinem heiligen Leiden" nur als Vergangenheits-, und nicht auch als Gegenwartsbeziehung verstanden werden (ebd. 86-87). Erst von daher kann in der Meditation „Von der Gegenwart des Ölbergleidens in uns" gebetet werden: „Du bist in uns das Leben unseres Lebens, unseres Geistes und unseres Herzens." (88). Dies meint ja dann soviel, dass er all die Erfahrungen, die wir erleben, vor allem auch die des Leidens, in uns miterlebt.

132 Vgl. Rahner, Gebete des Lebens, 78 und 82.

Gestalt in uns gewinnen als der Gekreuzigte. In den Gliedern deines geheimnisvollen Leibes leidest du weiter bis zum Ende der Zeit. Erst wenn die letzte Träne geweint, der letzte Schmerz dieser Erde vergangen, die letzte Todesnot durchlitten sein wird, ist dein Leiden, oh Jesus, eigentlich zu Ende."[133] Rahner betet weiter: „Dann bete durch deine Gnade noch in mir die kalte Verzweiflung, die mein Herz töten will, ein Bekenntnis zu deiner Liebe: dann sei die vernichtende Ohnmacht einer Seele in Todesangst, einer Seele, die nichts mehr hat, woran sie sich klammern könnte, noch ein Schrei empor zu deinem Vater."[134] Und schließlich: „Du bist aufgefahren in den Himmel, sitzest zur Rechten Gottes mit unserem Leben."[135] Ähnlich hatte Rahner bereits im Exerzitienbuch meditiert: „So steht er vor dem Vater, und so ist er als der zu uns Gehörige wirklich die Seligkeit geworden, ein Stück des ewigen Lebens Gottes. Freilich bleibt dieses Stück geschöpflich, aber es gehört doch endgültig zu Gott."[136] Derart ist der „erhöhte Auferstandene [...] das Ende der Zeiten. Er ist das Herz der Welt."[137]

So spricht der Herr zu uns: „*Ich* bin die Düsterkeit deines Alltags. Warum willst du sie nicht ertragen? Ich weine deine Tränen – weine deine mir, mein Kind.... Ich bin in deiner Angst, denn ich habe sie mitgelitten... Ich bin in deinen tiefsten Abstürzen, denn ich habe heute angefangen, abzusteigen zu der Hölle."[138] Von daher beten wir im auferstandenen Herrn den Gekreuzigten selbst an.[139] Im Gekreuzigten hat Gott „alles angenommen" und damit „alles erlöst".[140] Von daher gilt: „Er hat die Gottverlassenheit angenommen; also ist Gott nahe auch dort, wo wir von ihm uns verlassen meinen."[141] Denn in Jesus Christus hat „Gott selbst unseren Tod als seinen eigenen" angenommen.[142]

---

133 Ebd., 90-91; und weiter: „Wenn das aber so ist, wenn du zu meinem und der Welt Heil und zur Ehre des Vaters fortleiden willst auch in mir, wenn du auch durch meine Schmerzen und Nöte noch ergänzen willst, was an deinem Leiden noch aussteht für deinen Leib, der die Kirche ist: dann werde ich auch immer wieder in meinem Leben einen Anteil [...] erhalten an deiner Ölbergnacht" (91).

134 Ebd., 92.

135 Ebd., 95 (Im Gebet „Himmelfahrt und Gegenwart des Herrn").

136 Rahner, Betrachtungen, 248.

137 Ebd., 247. Auch hier die Differenzierung und doch zugleich das Festhalten am Leben der Schöpfung in Gott: „Wenn wir von der Metaphysik her ahnend wissen, wie Gott der Absolute, der Zeit- und Geschichtslose, der Werte- und Weiselose [...] ist, dann heißt das christlich, dass er als der Menschgewordene nicht nur zwischen hinein einmal selbst in die Schöpfung eingegriffen hat, sondern dass er den Ertrag der Geschichte dieser Schöpfung als seine eigene Wirklichkeit ewig in seinem Leben behält und sie nun in alle Ewigkeit an diesem seinem Leben teilnehmen läßt" (248).

138 K. Rahner, Das große Kirchenjahr, Freiburg/Br. 1987, 82-83 (im Weihnachtstext „Seitdem ich euer Bruder wurde...", 77-84).

139 Vgl. ebd., 228 und 229, im Text zur Karfreitagsliturgie „Seht, das Holz des Kreuzes...", 222-229.

140 K. Rahner, Schriften zur Theologie, Band VII (Zur Theologie des geistlichen Lebens), Einsiedeln 1966, 139 (im Beitrag „Seht, welch ein Mensch!", 137-140).

141 Ebd., 138f.

142 Ebd., 144 (im Text: „Das Ärgernis des Todes", 141-144). So ist er das Herz dieser irdischen Welt (156, im Text: „Verborgener Sieg", 150-156).

So darf es nicht nur, sondern so muss es „eine latreutische Verehrung der Menschheit Christi" geben.[143] Das menschliche Herz des Herrn „darf nicht nur gerühmt werden in dem, was einst aus ihm heraus getan wurde. Es darf nicht nur Gegenstand rückwärts blickender Verehrung sein, die den geschichtlichen Herrn in seinem Erdenleben meint. Dieses Herz, das jetzt ist, das nicht mehr zu dieser uns umwaltenden Welt gehört, das wie verloren scheint in den Fernen Gottes, es soll verehrt, angebetet und geliebt werden."[144] Ohne die Menschheit Christi müsste man an der „in sich selbst sich verzehrenden Unendlichkeit, die wir selber sind", verzweifeln. Die Unendlichkeit in wahrhaft schrankenloser Fülle ist nur dort zu finden, „wo Jesus von Nazareth ist, dieser endlich Konkrete, Zufällige, der bleibt in Ewigkeit."[145] Hier thematisiert Rahner die Gefahr göttlicher Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit als eine Projektion des Menschen auf Gott selbst, ihn so unendlich und unbegreiflich sein zu lassen, dass diese Unbegreiflichkeit schon wieder zu einer menschlichen Kategorie wird, die in sich selber „incurvatus" ist. Der Mensch gewordene Gottessohn ist die einzige Möglichkeit, die Unendlichkeit Gottes als Offenheit auf die Menschen zu hoffen und zu glauben: Denn „er *ist* jetzt und in Ewigkeit als der Menschgewordene und Geschöpfgebliebene die *dauernde Offenheit* unserer Endlichkeit auf den lebendigen Gott unendlichen, ewigen Lebens..."[146] Deswegen darf es eine Verehrung dessen geben, dass Gott selber Mensch ist, deswegen darf es eine Herz-Jesu-Verehrung geben.[147]

Diese Überlegungen zur Herz-Jesu-Verehrung sind deswegen so elementar, weil sie die oben im systematisch-theologischen Teil geäußerten Verzweiflungs- und Vernichtungsgefahren der Unbegreiflichkeit Gottes eindeutig und völlig unmissverständlich vom Mensch gewordenen Gottessohn und seiner Verehrung in Gott her gründlich aus dem Wege räumen. Rahners systematische Theologie kann auf diesem Hintergrund als konsequentes Denken, niemals aber als kalt oder gar als Verfinsterung des Geheimnisses Gottes angesehen werden. Ohne das nicht nur historische, sondern in Gott weiterhin präsente Mittlertum der Menschheit Christi, in der die historische Menschheit „selig und verklärt und im Besitz der visio beatifica ist"[148], kann der Vater gar nicht erkannt werden, weil „meine Gotteserkenntnis aufruht auf dem Wort in unserem Fleisch".[149]

Hier hat die „Lehre von der ewigen Liturgie und Interzession Christi im Himmel" ihren Platz genauso wie die Tatsache, dass seine Menschheit „wesentlich und immer das mittlerische Objekt des latreutischen Aktes ist, der sich zielhaft auf Gott richtet".[150] Dabei geht es nicht nur darum, dass man auch den Menschgewordenen in seiner Menschheit anbeten kann,

---

143 K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: Schriften zur Theologie, Band III (Zur Theologie des geistlichen Lebens), Einsiedeln $^{5}$1962, 47-60, 52.

144 Ebd., 51.

145 Ebd., 57.

146 Ebd., 57.

147 Vgl. ebd., 56.

148 Ebd., 57.

149 Vgl. ebd., 58.

150 Ebd., 58-59.

sondern dass der religiöse Akt überhaupt und immer, „wenn er Gott wirklich erreichen will, genauso diese ‚inkarnatorische' Struktur hat", und zwar in Ewigkeit.[151] Diesen Zugang kann man „nie hinter sich zurücklassen", genauso „wie man selbst nie aufhört, Kreatur zu sein".[152] „'Herz' sagt dann wirklich menschliches Herz. *Es* ist wirklich gemeint, auf es beziehen sich wirklich unsere Akte, es ist wirklich ‚für uns', nicht nur an sich da. Es in seiner Endlichkeit, in der umschreibbaren Eindeutigkeit seiner Liebe, in der es unterschieden – obzwar ungetrennt – ist von der Unheimlichkeit der göttlichen Liebe, die an sich im abgründigen Ursprung Gnade und Gericht, Erbarmen und Zorn werden kann und die für uns erst eindeutige Liebe wird, wenn und weil sie sich inkarniert hat im Herzen Jesu aus Fleisch von unserem Fleisch in der Endlichkeit unseres Daseins."[153] Und so endet dieser Aufsatz: „Man kann Christ sein, ohne jemals etwas vom Herzen Jesu in menschlichen Worten gehört zu haben. Aber man kann nicht Christ sein, ohne dauernd in der Bewegung des Geistes im Hl. Geist durch die Menschheit Christi hindurchzugehen und darin durch deren einigende Mitte, die wir das Herz nennen."[154]

Deutlicher, gewissermaßen „perichoretischer", kann man das Verhältnis von unserer Menschheit zur Menschheit Christi auf der einen und das Verhältnis von der Menschheit des erhöhten Herrn zur trinitarischen Gottheit auf der anderen Seite kaum mehr zum Ausdruck bringen. Wobei Rahner immer noch eine Distinktheit formuliert, die auch notwendig ist, nämlich dass Gott im Leiden des historischen Jesus und der Menschheit nicht aufgeht, sondern dass es darin jenen Bereich des „Vaters" gibt, der an dieser Art von Menschwerdung keinen Anteil hat, was seine göttliche Person anbelangt. Dennoch gehört der Mensch gewordene Gottessohn in Gott zu Gott. Und es bleibt weiterhin eine Frage, wie sehr auf Grund der trinitarischen perichoretischen Beziehungen der Vater, unbeschadet der Ablehnung eines Patripassianismus, dann doch „beteiligt" ist. Hermann Volk formuliert hier so direkt, wie Rahner es wohl nicht sagen würde: „Wir können wohl mit Recht sagen: Dem Vater blutete das Herz, als sein Sohn am Kreuz litt und starb..."[155]

Wenn also von daher gilt, dass Himmelfahrt und Verklärung der Menschheit zeigen, „daß er ein für alle Mal aufgrund der Menschwerdung einer von uns bleibt",[156] dann resümiert H. Volk zutreffend: „... daß der ewige Menschensohn für alle Ewigkeit Mensch bleibt, also nach vollendeter Erlösung die angenommene Menschheit nicht wie ein einmal gebrauchtes Werkzeug verläßt, liegen läßt, vielmehr fährt der Herr mit der einmal angenommenen, nun verklärten Menschheit in den Himmel auf, hat mit ihr seinen Platz zur Rechten des Vaters und kommt in seiner

---

151 Ebd., 59.
152 Ebd., 60.
153 Ebd., 59-60.
154 Ebd., 60.
155 H. Volk, Erneuert euren Geist und Sinn, Freiburg/Br. 1988, 116. Immerhin, wenn Perichorese wirklich so verstanden werden kann, dass jede Person die beiden anderen enthält, sie durchdringt und sich von ihnen durchdringen lässt, ist offensichtlich eine gegenseitige Resonanz anzunehmen: Vgl. L. Boff, Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987, 17.
156 H. Volk, Erneuert euren Geist und Sinn, Freiburg/Br. 1988, 117.

Menschheit zum Endgericht wieder, dann in großer Herrlichkeit."[157] Und wenn man dann noch L. Boff ernst nimmt, „daß keine undifferenzierte Identität zwischen der Seinsweise der immanenten Trinität und der Seinsweise der ökonomischen Trinität waltet", dann lässt gerade „der Widerspruch [...] Sohn und Geist das offenbaren, was sie in der immanenten Trinität sind. Der von Jesus erduldete Konflikt, sein Leiden und schließlich sein Tod erweisen die erbarmende Liebe, die Solidarität, ja die Identifikation mit den Leidenden der Welt."[158] Denn als Menschgewordener erlebte er die Widersprüche der Welt, hatte sie zu erleiden. Und diese „Differenzierung" hat ihre Resonanz auch in der Menschheit des erhöhten Herrn, so dass dieser Widerspruch gegen das Leiden, auch gegen das Leiden der Gottesverlassenheit, nunmehr auch in der Trinität selbst durch die Menschheit des erhöhten Herrn repräsentiert bleibt. Dabei ist zu beachten: „Das Kreuz wird nicht in der Dreifaltigkeit verewigt. Das Kreuz, Schöpfung der menschlichen Sünde, wird angenommen, nicht weil es einen Wert darstellte, sondern weil es die Radikalität der Liebe zu zeigen erlaubt, die das Opfer auf sich nimmt, um die Gemeinschaft mit den anderen, ja mit den Feinden nicht zu zerbrechen."[159]

Im vierten Wort der sieben letzten Worte Jesu kommt Rahner diesem Zusammenhang sehr nahe, wenn er die klagende Frage Jesu als das „Gebet des verlassenen Gottes" qualifiziert und damit nicht nur das Klagegebet als christliches Gebet in Verzweiflung und Not rehabilitiert, sondern, verbunden mit seinen anderen Überlegungen über die Repräsentanz der Menschheit Christi in der Trinität, davon auszugehen ist, dass dieses Klagegebet des verlassenen Gottes, in Solidarität mit den Menschen, auch vom erhöhten Herrn geführt wird, zusammen mit der Repräsentanz der Klage Jesu gegen die Übel tuenden Menschen und damit als „Vorbereitung" auf das Gericht.[160]

## 5 Schluss

So möchte ich tun, was Rahner in seinem Aufsatz nach der menschlichen Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes als Erkenntnis der Zeichen der Zeit in einer faszinierenden Weise formuliert: Und ich beziehe dies auf die hier angestrengten Schlüsselbegriffe von Unbegreiflichkeit Gottes auf der einen und seiner in Christus geschenkten leidensfähigen Solidarität auf der anderen Seite im Kontakt mit der heutigen Zeitdiagnose zwischen der drohenden Trivialisierung Gottes in Kirche und Gesellschaft auf der einen und der drohenden Apathie und Ellenbogen-Gleichgültigkeit auf der anderen Seite: „Ob Schlüsselbegriffe genuin christlichen Ursprungs sind oder mehr von außen, kritisch, vielleicht ankla-

---

157 Ebd., 120.

158 Boff, Gott, 246.

159 Ebd., 246-247.

160 Vgl. Rahner, Gebete des Lebens, 69ff. Demgegenüber blieb die Klage in „Von der Not und dem Segen des Gebetes" (Freiburg/Br. $^{7}$1965) relativ ausgespart: Vgl. O. Fuchs, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: H. Becker, u.a. (Hrsg.), Im Angesicht des Todes, St. Ottilien 1987, 939-1024, 945f.

gend, auf jeden Fall herausfordernd an das Christentum und die Kirche herantreten, jedenfalls sind die Christen und ihre Theologen dazu aufgerufen, die Verkündigung der christlichen Botschaft mit ihnen zu konfrontieren, die Botschaft an ihnen und sie an der Botschaft zu messen und so einen geschichtlichen Kairos heraufzuführen, der sowohl dem Christentum und seiner unüberholbaren Botschaft wie der Aufgabe und Sehnsucht der jeweiligen geschichtlichen Stunde Genüge tut."[161]

So geht es mir um die praktische Einübung der nicht Hegelianischen, sondern Adornischen negativen Dialektik zwischen Geheimnis und Pathie Gottes, wobei das Geheimnis nicht in die Apathie münden darf, wobei aber auch die Pathie Gottes nicht sein Geheimnis zerstören darf. Es ist das, oft so dunkel erfahrene Wesen Gottes zwischen Mysterium und Pathos. Und es ist die Einsicht, dass diese Spannung sich differenzhermeneutisch auch innerhalb der Trinität ausweist, in der Distinktheit der göttlichen Personen, in der Ablehnung des Patripassionismus genauso wie in der Ablehnung der Leidensunfähigkeit Gottes in Christus. Rahner schenkt uns und provoziert für uns einen doppelten Erinnerungsposten: Mit ihm die Unbegreiflichkeit Gottes und, gegen ihn und auch erfahrungsbezogen oft genug in der Spannung dazu, den Glauben daran, dass uns Gott in Christus so nahegekommen ist, dass er als zweite göttliche Person in sich selbst all das trägt, was die Menschheit erfährt.

Dabei kommt Rahner mit seiner Unbegreifbarkeit Gottes jenen Geschichten sehr nahe, die die Verborgenheit, die Nichtverständlichkeit und die Finsternis Gottes in der Geschichte erfahrbar werden lassen, bis hin zur Klage und Anklage. Diese „Mitte" oder besser dieses Stratum[162] in der Schrift, nämlich das der Verborgenheit Gottes, expliziert Rahner durchaus systematisch-theologisch, ohne sich explizit darauf zu beziehen, was zugleich verhindert, dass eine explizite Theorie dieses Zusammenhangs entwickelt werden kann. Gerade in einer Zeit der Theologie, in der man sich stellenweise scheut, die Souveränität Gottes, wie sie biblisch eindeutig zum Vorschein kommt, theologisch zu profilieren und nicht etwa in die zwischenmenschliche Poesie und Ästhetik hin aufzulösen, ist dieser Einspruch Rahners ernst zu nehmen. Er meint ja nicht eine irgendwie alles bestimmende Unendlichkeit, die „niemandem weh tut", sondern bezieht sich auf eine personale Unendlichkeit, in der die Unendlichkeit auch die Allmacht und die „schreckliche" Verborgenheit beinhaltet, und in der, so würde ich hinzufügen, die zweite göttliche Person selbst

---

161 Rahner, Sinnfrage, 111.

162 Den Begriff „Stratum" verdanke ich Michael Welker, der darunter die systematisch-theologische Annäherung an die plurale Narrativität der Bibel versteht, nämlich sich von bestimmten Schlüsselbegriffen her, von bestimmten inhaltlichen und erfahrungsbezogenen Dynamiken her auf die jeweils damit zusammenhängenden Geschichten zu beziehen und zwischen ihnen einen vorsichtigen Zusammenhang zu entdecken (wie z. B. das Stratum „Gesetz – Gnade", das dann in seiner vorschnellen Widersprüchlichkeit von den Geschichten selbst gründlich konterkariert wird). Da es keine totalitäre Annäherung an *eine* biblische Theologie geben kann, ist dies wohl ein brauchbarer Weg, viele solcher Vernetzungen zu entdecken und von daher, in der Pluralität der systematischen Vernetzungen, entsprechende Geflechte zu bilden.

von ihrer Menschwerdung her in Solidarität mit der sündigen und leidenden Menschheit an dieser Verborgenheit mitleidet.

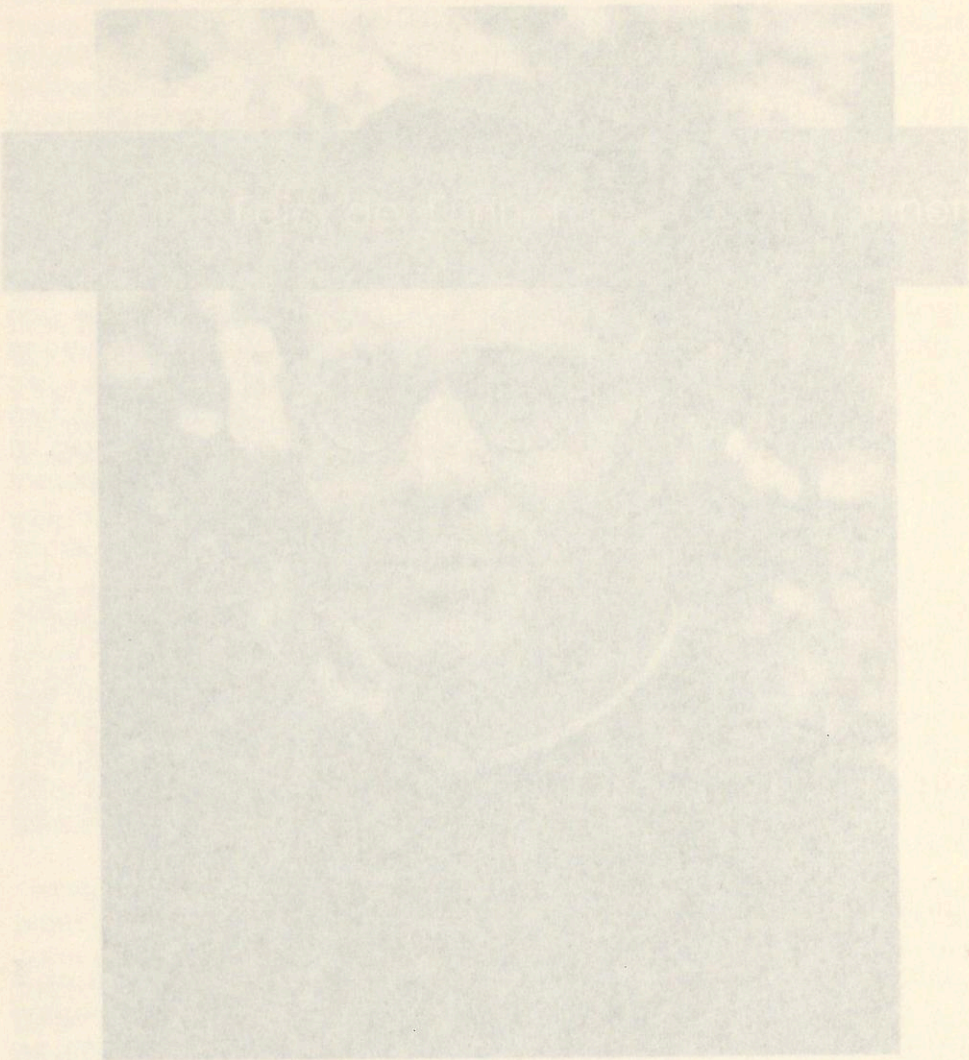
Analog zum Trinitätsglauben erfährt sich die Kirche dann „ebenso" schuld- wie leidempfindlich, geht darin aber nicht auf. Was in der Trinität die Ablehnung des Patripassianismus ist, kann in der Kirche analog als die nie verabschiedete Doxologie angesehen werden, in der die Gläubigen, nicht über Leid und Schuld hinweg, sondern durch diese dunklen Erfahrungen hindurch, dann doch sich darüber hinaus ausstreckend Gott anbeten und verherrlichen, so dass auch nicht das schlimmste Dunkel zum Letzten gemacht wird, sondern im paradoxen Lobpreis Gottes noch einmal auf den zugebracht wird, der das letzte Wort hat und haben wird.[163] Dies geschieht insbesondere in der Liturgie, in der darin aufrechterhaltenen Begegnung mit Gott,[164] der durch seine in Christus geschehene Verbindung mit der Menschheit hindurch der allmächtige Gott bleibt und der von daher auch einmal die Macht haben wird, eine Welt ohne Leiden herbeizuführen. Die Ablehnung der Patripassianismus zeigt sich von daher als der Ausdruck der hoffnungsvollen Freude, dass die Geschichte in ihrer jetzigen Form nicht ewig ist, und dass auch Gott nicht ewig den Widerspruch der Geschichte in sich austrägt, sondern dass dieser Äon ein Ende haben und dass es einen neuen ewigen Anfang geben wird.

Worin Rahner in jedem Fall und rundum zuzustimmen ist: Alle Überlegungen (ob man nun mehr dem systematisch-theologischen oder dem geistlich-spirituellen Rahner folgt, ob man beide miteinander zu vermitteln vermag oder nicht, ob man mehr die Differenz betont, um Gott Gott sein zu lassen, oder ob man mehr seine Solidarität bis in Gott selbst hinein bebildert, um die Differenz nicht herzlos werden zu lassen) können nicht als Zugriff auf Gott formuliert werden, sondern nur als ein Ertasten aus dem eigenen Glauben, der eigenen Hoffnung und der eigenen Liebe heraus. Damit vermitteln sie nicht *mehr* Erkenntnis über Gott, sondern vertiefen sie sein Geheimnis bis auf die Wurzeln jener Unbegreiflichkeit, die mit jeder Liebe gegeben ist. Darin spiegelt sich auch die Sehnsucht nach Gerechtigkeit für alle Menschen, nach der Achtung der Opfer in Gott und nach ihrer Rettung; die Sehnsucht nach jener Gerechtigkeit, die die Täter zur Verantwortung zieht und auch ihnen, als eschatologische „Rechtfertigung der Sünder" eine für uns unvorstellbare Versöhnung eröffnet. Am Ende bleibt uns allen, auch im theologischen und spirituellen Streit, von welcher Position auch immer, nichts Anderes und nichts Größeres als die Doxologie, die Anbetung der Herrlichkeit Gottes.

---

163 Dass die Doxa auch im Paradoxon erhalten bleibt, hat Henning Schröer eindrucksvoll erörtert: In der Verantwortung gelebten Glaubens, Stuttgart 2003, 144ff.

164 Vgl. dazu O. Fuchs, Eucharistie als Zentrum katholischen Glaubens- und Kirchenverständnisses, in: T. Söding (Hrsg.), Eucharistie, Regensburg 2002, 229-279, 235ff.



# Feier der Erinnerung an Karl Rahner

# Worte ins Schweigen

## Texte von Karl Rahner [1]

### Biographie

In aller Reflexion und in aller Planung ist jeder der Geführte, der sich nie einholt. Und wenn ich so sage: ich bin am 5. März 1904 in Freiburg geboren, war Sohn eines Gymnasialprofessors, wuchs in einem überzeugt christlichen katholischen Elternhaus (ohne Enge) auf, dem eine tapfere Mutter mit sieben Kindern das Gepräge gab, empfing die übliche Schulbildung bis zum Abitur 1922 mit gutem, aber durchaus normalem Erfolg – was weiß ich dann eigentlich selbst von meinen „Anfängen?" Wenig. Und das Wenige schwindet immer mehr in eine schweigende Vergangenheit hinein, verstellt von der Mühe des Alltags. 1922 trat ich in den Jesuitenorden ein. Nach 44 Jahren weiß man auch von diesem Anfang auch nur mehr, daß er gut war, daß er mir blieb und ich ihm treu sein durfte. 1932 wurde ich zum Priester geweiht nach den im Orden üblichen Studien. 1934 bis 1936 studierte ich nochmals Philosophie in Freiburg im Breisgau. Martin Heidegger war der Lehrer. 1937 wurde ich Privatdozent für Dogmatik an der Universität Innsbruck. Die Herrschaft des Dritten Reiches machte 1939 dieser Arbeit ein Ende. Es folgte seelsorgerliche Arbeit in Wien und Niederbayern, theologische Lehrtätigkeit in Bayern. 1949 konnte ich meine Professur in Innsbruck wieder aufnehmen. [1964] wurde ich an der Philosophischen Fakultät der Universität München Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie. Die Arbeit, die in diesem Rahmen getan wurde, war nicht geplant auf das Ziel hin, die theologische Wissenschaft um ihrer selbst willen zu fördern. Ich bin kein „Wissenschaftler". Ich möchte auch in dieser Arbeit ein Mensch, ein Christ und, so gut es geht, ein Priester der Kirche sein. Vielleicht kann ein Theologe überhaupt nichts anderes wollen.[2]

### Erfahrung der Gnade

Haben wir eigentlich schon einmal die Erfahrung der Gnade gemacht? [...] Haben wir schon einmal die Erfahrung des Geistigen im Menschen gemacht? [...] Aber wo ist die eigentliche Erfahrung? [...] suchen wir selbst, ihn in unserer Erfahrung zu entdecken. Man kann da nur schüchtern und vorsichtig vielleicht auf manches hinweisen. [...]

Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon einmal

---

1 Gelesen beim Besuch der Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposions am Grab Karl Rahners am 4. Juli 2004.

2 Aus: Lebenslauf, in: Ernst Böhm (Hrsg.), Forscher und Gelehrte, Stuttgart 1966, 21.

verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten und man das schweigende Verzeihen als selbstverständlich annahm? [...] Haben wir schon einmal geopfert, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne das Gefühl einer inneren Befriedigung? Waren wir schon einmal restlos einsam? [...]

Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt, wo man sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, dort, wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo sie erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, dort, wo man scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, dort, wo es wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, dort, wo alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint? [...]

Suchen wir selbst in solcher Erfahrung unseres Lebens, suchen wir die eigenen Erfahrungen, in denen gerade uns so etwas passiert ist. Wenn wir solche finden, haben wir die Erfahrung des Geistes gemacht, die wir meinen. Die Erfahrung der Ewigkeit, die Erfahrung, daß der Geist mehr ist als ein Stück dieser zeitlichen Welt, die Erfahrung, daß der Sinn des Menschen nicht im Sinn und Glück dieser Welt aufgeht, die Erfahrung des Wagnisses und des abspringenden Vertrauens, das eigentlich keine ausweisbare, dem Erfolg dieser Welt entnommene Begründung mehr hat. [3]

## Tod

Diese Frage [ob ich Angst vor dem Tod habe] ist mir schon oft gestellt worden. Ich kann nur wiederholen: Wenn ich wirklich Angst vor dem Tod hätte, warum nicht? Als Christ kann ich doch in eine Situation geraten, wie sie Jesus am Ölberg erlebt hat. Jesus hat Blut geschwitzt aus Angst vor seinem nahenden Untergang. Und wenn ich keine Angst hätte, wäre es auch recht. Man kann als Christ beide Haltungen, Angst vor dem Tod oder eine getroste Gewißheit von der letzten Sinnhaftigkeit des Todes, einnehmen.

Im Augenblick habe ich keine Angst vor dem Tod. Es kann aber Situationen geben, in denen man das Ungeheure und Unbegreifliche des eigenen Endes sehr viel realistischer empfindet. Dann stirbt man eben mit Jesus, der gebetet hat: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" und: „Laß diesen Kelch an mir vorübergehen!" Aber, wie gesagt, all das – Angst und Zuversicht, Freude, Hoffnung und Verzweiflung sogar – kann man zusammen annehmen und in einer letzten, sich selber loslassenden Weise Gott anvertrauen. Darüber hinaus brauche ich mir keine großartigen Gedanken darüber zu machen, wie es später im "Jenseits" aussieht.

---

[3] Aus: Schriften zur Theologie 3, 106f.

Alle die Geschichten, die etwa die modernen Spiritisten erzählen, halte ich entweder für Unsinn oder für etwas so Sekundäres und Vorläufiges, daß mich das gar nicht interessiert. Ich möchte vom ewigen Gott als solchem selber gewissermaßen eingeholt und angenommen und in seine Unbegreiflichkeit eingeborgen werden. Ich bin als Mensch durch alle "Stockwerke" meiner Existenz hindurch eine Frage, die ich allerletztlich nicht beantworten kann. Ich bin aber der festen Überzeugung, daß es dennoch eine Antwort gibt. Sie heißt Gott, und zwar gerade Gott als der unbegreifliche, aber mich liebende, annehmende heilige Gott des ewigen Erbarmens, des Friedens und einer letzten, radikal sich durchsetzenden Sinnhaftigkeit.[4]

## Du hast mich ergriffen

Dank deiner Barmherzigkeit, du unendlicher Gott, daß ich von dir nicht bloß weiß mit Begriffen und Worten, sondern dich erfahren, erlebt und erlitten habe. Denn die erste und letzte Erfahrung meines Lebens bist du. Ja wirklich du selber, nicht dein Begriff, nicht dein Name, den wir dir gegeben. Denn du bist im Wasser und im Geist der Taufe über mich gekommen. Da habe ich nichts über dich ausgedacht und ausgeklügelt. Da hat mein Verstand mit seinem vorlauten Scharfsinn noch geschwiegen. Da bist du selbst, ohne mich zu fragen, zum Geschick meines Herzens geworden. Du hast mich ergriffen, nicht ich habe dich be-griffen, du hast mein Sein von seinen letzten Wurzeln und Ursprüngen her umgestaltet, du hast mich deines Seins und Lebens teilhaftig gemacht, dich mir geschenkt, dich selber, nicht bloß eine ferne undeutliche Kunde von dir in Menschenworten. [...] Dein Wort und deine Weisheit ist in mir, nicht weil ich dich mit meinem Begreifen erkenne, sondern weil ich von dir erkannt bin zu deinem Sohn und deinem Freund. Noch bedarf zwar dieses Wort, das, aus deinem Herzen dir wesensgleich geboren, in mein Herz hineingesprochen wurde, für mich der Auslegung durch das äußere Wort, das im Glauben durch Hören aufgenommen wird. Noch ist dein lebendiges Wort mir dunkel, noch tönt es aus den letzten Tiefen meines Herzens, in die du es hineingesprochen hast, nur leise und wie im fernen Widerhall in die Vordergründe meines bewußten Lebens hinein, in denen *mein* Wissen sich breit macht, das Wissen, das Mißmut und Geistesplage wirkt und nichts als die bittere Erfahrung, daß es vergessen wird und Vergessen verdient, weil es aus sich nie Einheit und Leben wird. Und doch ist hinter dieser Mühe und Geistesplage jetzt schon ein anderes „Wissen" in mir gnadenvolle Wirklichkeit: *Dein* Wort und dein ewiges Licht.[5]

---

4 Aus: Die Antwort heißt Gott. Karl Rahner im Gespräch mit Walter Tscholl, in: Paul Imhof / Hubert Biallowons (Hrsg.), Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, Düsseldorf 1985, 11–26, 25f.

5 Aus: Worte ins Schweigen, Innsbruck 1938, 28 f. (Heute in: Beten mit Karl Rahner II, Freiburg/Br. 2004, 28f).

Hermann Stenger

# Zustimmung und Dank

## Persönliche Erinnerungen an Karl Rahner

Eigentlich sollte Leo Karrer, einstmals Assistent Karl Rahners in Münster, jetzt an dieser Stelle stehen, was ich mir sehr gewünscht habe.[1] Nun ist es so, wie es ist, und ich muss versuchen, die rechten Worte zu finden.

Umgeben von der Atmosphäre, die beim Verweilen am Grab von Karl Rahner entstanden ist, hörten wir soeben mit geöffneten Ohren Sätze aus den heiligen Schriften, als wären sie eigens für dieses Gedenken ausgewählt worden: Wie Jesaja den mütterlichen Reichtum Jerusalems preist (Jes 66,10-14), so war Karl Rahner voll des Dankes dafür, dass er in der Kirche, trotz aller Ärgernisse und Defizite, die Heimat und Grundfeste seines Glaubens erfahren konnte; wie Paulus sich des Kreuzes rühmte (Gal 6,14-18), so gehörte für Karl Rahner die Torheit des Kreuzes zum wesentlichen Glück des Christseins; und die „Sendung", von der uns Lukas berichtet (Lk 10,1-20), ist ein Kernbegriff von Rahners Spiritualität, Theologie und pastoralem Handeln.

Meine Erinnerung an Karl Rahner ist reich an Zustimmung zu dem, was er schrieb und was er lebte, auch wenn ich mich oft schwer tat, seine Satzkaskaden zu verstehen. Was nun meine persönliche Beziehung zu ihm betrifft, die erst Anfang der siebziger Jahre begann, hat sie eine Vorgeschichte des Wissens voneinander.

Im dritten Band des „Handbuchs der Pastoraltheologie" schrieb ich einen Beitrag über „Die Sorge um Priester- und Ordensberufe"[2], eine Sorge, die uns bis zu seinem Lebensende verband. Durch meine Arbeit über „Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus" kam ich seit 1955 in nähere Berührung mit seinem Denken.[3] Zur gleichen Zeit entdeckte ich Hugo Rahners anders geartete Denkwelt. Mein Zusammentreffen mit Hugo Rahner 1958 in San Pastore, im Ferienhaus des Germanikums in der Nähe von Palästrina, war von nicht geringerer Wirkung und ist mir nicht

---

1 Leo Karrer, Professor für Pastoraltheologie in Fribourg, war Assistent Karl Rahners, als dieser von 1967 bis 1971 in Münster lehrte. Viele Veröffentlichungen Karrers sind eine Explikation der Rahner'schen These: „Jeder Getaufte ist ein geweihter Seelsorger" (Schriften zur Theologie 3, 323). Aus gesundheitlichen Gründen konnte er am Symposion in Innsbruck nicht teilnehmen.

2 § 8: Die Sorge um Priester- und Ordensberufe, HPTh III, 432-445.

3 Vgl. Hermann Stenger, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, Salzburg 1961. – Im Personenverzeichnis (S. 258) entdecke ich zu meiner Überraschung, dass ich mich 26mal auf Karl Rahner beziehe!

weniger unvergesslich.[4] Heute noch plädiere ich dafür, dass der Karl-Rahner-Platz vor der Jesuitenkirche in Innsbruck in Brüder-Rahner-Platz umbenannt wird.

Ich bin sehr dankbar dafür, dass eines Tages aus der Fernnähe zu Karl Rahner eine Nahnähe wurde. In München waren wir Nachbarn in der Kaulbachstraße: Jesuitenkolleg – Haus Nummer 33a, Redemptoristenkolleg – Haus Nummer 47, und dazwischen ein Friseur, bei dem wir beide Kunden waren.

Unsere Konstellation hatte drei mir sehr willkommene Komponenten: eine „horizontale" als Ordensangehörige und Priester der katholischen Kirche und eine „vertikale" – ich, der 16 Jahre Jüngere, der lernbegierige Pastoralpsychologe und Pastoraltheologe, stand einem geistigen und geistlichen Meister gegenüber. Dazu kamen als dritte Dimension gemeinsame, gleich lautende Interessen.

1. Ich erwähnte schon, dass uns die *Sorge um Priester- und Ordensberufe* ein gemeinsames Anliegen war. Konkret sah das so aus: Mit Elan beteiligten wir uns an der Redaktion einer Zeitschrift für Ordensfrauen, die den Titel „Jetzt" trug. Es ging uns um „die mündige Ordensfrau", und das hieß für Karl Rahner:

> Eine Ordensfrau, „die sich im Geist Jesu mutig und unbefangen den gerechten Forderungen unserer Zeit stellt, ein Ordensleben zu leben gewillt und befähigt ist, das ohne frühere (damals legitime und sinnvolle) Stützen eines durch allgemeine Zustimmung von vornherein abgesicherten Lebensstils geführt werden kann, eine Ordensfrau, die kritisch gegenüber bloß menschlich Überliefertem ist, gerade um dem Ordensleben eine neue Zukunft zu erobern und um dieses Leben nicht allmählich aussterben zu lassen, um nicht einfach in einem falschen Heroismus dessen Tod geduldig und resigniert hinzunehmen, eine Ordensfrau, die ein Leben vorlebt, das sich jungen Menschen von heute werbend und überzeugend als heute sinnvoll und christlich darstellt."[5]

Für diese Idee warb Rahner mit eindringlichen Briefen an die Höheren Ordensoberinnen, an die Ordensreferenten in den Diözesen und an die Schwesternseelsorger, soweit er sie erreichen konnte.

Ich nenne als ein charakteristisches Beispiel für unsere „pädagogische" Tendenz die Tugend der Demut. Rahner definierte sie in einem thematischen Heft von „Jetzt" als „nüchtern kritische Selbsteinschätzung", deren tiefere Dimension die Kunst des Loslassens ist.

---

4 Vgl. ebd.; Hugo Rahner wird 12mal erwähnt.

5 Brief Karl Rahners an die Ordensreferenten der deutschsprachigen Diözesen vom 19. 10. 1972.

„Loslassen ist ein wesentliches Glück des Christentums, der praktizierten Kreuzestheologie, der Torheit des Kreuzes, der Nachfolge Jesu. [...] Dieses Loslassen ist eine Art der Einübung des Todes mit Jesus zusammen."[6]

Er weiß um die Missverständnisse, denen diese Tugend ausgesetzt ist, vor allem in Frauenorden. Deshalb betont er:

„Die Demut hat nichts mit depressiven Minderwertigkeitskomplexen zu tun, sie kann die eigenen Fähigkeiten richtig und dankbar gegen Gott realistisch einschätzen, sie kann durchaus mit einem gesunden Leistungswillen und Ehrgeiz verbunden sein, sie kann unter Umständen durchaus mit einer nüchternen Meinung darüber verbunden sein, daß man dieses oder jenes besser könne, ja mehr menschliche Qualitäten habe als dieser oder jener andere in seiner Umgebung. Aber Demut ist selbstkritisch, überschätzt sich nicht, ist vorsichtig gegen die Gefahr, sich, seine Bedeutung und Leistungsfähigkeit in einer Gemeinschaft zu überschätzen; sie betrachtet eine Gemeinschaft wie einen Hühnerhof, in dem es eine Hackordnung gibt und jedes Huhn darum kämpft, möglichst weit vorne in der Rangordnung zu sein. Die Demut ist nüchterne (und gerade so ehrliche und frohe) Bescheidenheit, die auch den Mut zum Dienen hat, wovon die Demut ihren Namen hat. Insofern ist die Demut, so schwer sie auch oft dem sündig-egoistischen Menschen fallen mag, eine eigentlich selbstverständliche humane Tugend eines reifen Menschen."[7]

Ich nannte im gleichen Heft die Demut „das Stehen zu sich selbst" im Sinne „der Annahme seiner Selbst" (R. Guardini) und der „Feindesliebe zu sich selbst" (C. G. Jung).

1968 entstand in München ein „Beratungsdienst für kirchliche Berufe".[8] Themen, die dort zur Sprache kamen, waren der Anlass für eine Reihe psychologischer Beiträge in „Jetzt". Rahner zeigte viel Verständnis für meine Art, Psychologie als Pastoralpsychologie zu betreiben. Mündige, affektiv reife Christinnen und Christen in sämtlichen Berufen der Kirche - das war es, was wir wollten.

---

6 Karl Rahner, Demut und Selbsteinschätzung, in: Jetzt. Ordensfrauen - Ordensleben - Kirche. Information - Konfrontation, 3/1980, 4 (rechte Spalte).

7 Ebd. ,4 (linke Spalte).

8 Vgl. Hermann Stenger, gemeinsam mit L. Zirker, Beratung für kirchliche Berufe - Notizen zur Arbeit einer katholischen Beratungsstelle, in: Diak 4 (1973), 403-409; ebenso in R. Riess (Hrsg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 188-201; ferner Hermann Stenger (Hrsg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung - Beratung - Begleitung, Freiburg/Br. $^{3}$1990.

Wie die Bibliographie des Schrifttums Karl Rahners ausweist, hat er in 15 Jahren der kleinen Zeitschrift 19 Beiträge beigesteuert, angefangen von „Opfer und 'Öpferchen'" im Jahr 1970 bis „Über die Zukunftssorge der Orden" 1984.[9]

2. Gemeinsam interessierten wir uns auch, und das keineswegs nur beiläufig, für die gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse in Lateinamerika bzw. überhaupt für *das Verhältnis der Kirche zu den Armen*.

Unser Hauptgesprächspartner war P. Hans Zwiefelhofer SJ, Professor für Grundlegung der Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in der Kaulbachstraße in München. P. Zwiefelhofer kannte aus persönlicher Erfahrung die lateinamerikanische Situation. Meine Beiträge zu unseren Reflexionen stammten vor allem aus meinem Kontakt mit Arbeiterpriestern der „Mission de France" und aus meinem Versuch, die Seele des französischen Proletariats kennen zu lernen.[10]

Mit einem der Priester, René Olivier († 2001), verband mich von 1952 an eine bleibende Freundschaft. Seine Vorstellung von der künftigen Kirche war:

> „Die Rolle der Kirche scheint mir darin zu bestehen, daß sie an der Suche der Menschheit nach einer menschlicheren und gerechteren Gesellschaft, die Platz hat für die große Zahl von Armen, teilnimmt und zugleich die Frage nach dem Sinn, nach der Finalität unserer Gesellschaft stellt. Durch diese Suche, so scheint es mir, wird sich unsere Botschaft erschließen. Deshalb kann der Priester nicht anders, als sich mit allen, mit Christen und Nichtchristen, auf die Suche machen."[11]

Mit explorativer Neugier hörte Rahner bei allem, was geredet wurde, zu. Er durchforschte das ihm noch unbekannte theologische Terrain und bildete sich sein eigenes differenziertes Urteil. Es ist wenig bekannt, dass Rahner 1977, mit anderen zusammen, einen Sammelband „Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart" herausgegeben und ein Vorwort dazu geschrieben hat.[12]

3. Zu den Fügungen seines und meines Mensch- und Christseins gehörte die Aufgabe, *die Pastoraltheologie als ebenbürtige wissenschaftliche Disziplin im Konzert der theologischen Disziplinen* zu fördern.

---

9 Vgl. http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahnersc.htm.

10 1953 schrieb ich darüber eine nicht veröffentlichte Arbeit bei Philipp Lersch in München unter dem Titel „Strukturpsychologische Zusammenschau proletarischer Wesenszüge".

11 Nachruf der équipe épiscopale der Mission de France vom 6. 6 2001.

12 Vgl. Vorwort, in: C. Modehn / K. Rahner / H. Zwiefelhofer (Hrsg.), Befreiende Theologie, Stuttgart 1977, 6-8; dazu K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg/Br. 1994, 336-338.

Als ich 1977 im fortgeschrittenen Alter von 57 Jahren in Innsbruck Ordinarius für Pastoraltheologie wurde, war ich voll damit beschäftigt, mir eine Praxistheorie zu erarbeiten, in die ich meine psychologischen Kenntnisse und Erkenntnisse integrieren konnte. Das wesentlich von Karl Rahner geprägte „Handbuch der Pastoraltheologie" kam mir dabei sehr zu Hilfe.

Ebenso bedeutsam für mein allmählich entstehendes Konzept war die betonte Hochschätzung der Laien, die ich zuerst von einem weiteren Herausgeber des Handbuches, von meinem Mitbruder und Lehrer Viktor Schurr vermittelt bekam;[13] dann auch von René Olivier, der verbittert feststellen musste:

> „Die Laien werden bisher in der Kirche dermaßen ignoriert und bevormundet, daß sie Mühe haben, ihre Freiheit zu gewinnen und ihre Position gegenüber der Priesterschaft zu finden."[14]

Und nun kam Rahner in mein Blickfeld: Kürzlich fand ich in meinen Papieren ein vergilbtes und dadurch ehrwürdig gewordenes Blatt, auf das ich Sätze aus Rahners Rede auf dem Katholikentag in Salzburg 1962 („Löscht den Geist nicht aus") geschrieben hatte. Einige davon zitiere ich:

> „Wenn es wahr ist, daß der Geist Gottes in der Kirche nicht nur durch das Amt, sondern auch durch die Unbeamteten [...] wirkt, dann haben die Menschen, denen Gott die Gnade und die Last des Charismas schenkt, [...] auch das Recht und die Pflicht [...] zu sprechen, zu rufen, ihre Meinung, die durchaus die des Geistes Gottes sein kann, auch vor dem Amt der Kirche kundzutun, immer aufs neue, auch wenn sie lästig fallen, auch wenn es 'oben' nicht genehm ist, auch wenn sie das Leid des Charismas zu tragen haben: Verkennung, vielleicht sogar Maßregelung. [...] Zu den Voraussetzungen für das Lebendigwerden des Geistes gehört auch der Mut zu diesem unvermeidlichen Antagonismus in der Kirche."[15]

---

13 Viktor Schurr war Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen in Gars am Inn und als solcher mein Lehrer von 1948 bis 1951. Wie Rahner hatte auch er eine Leidenschaft für Pastoraltheologie, die er mir „vererbte".

14 Nachruf der Mission de France (vgl. Anm. 12). – Meine Solidarisierung mit den Laien hatte mir 1957 bei einem geselligen Abend der Katholischen Aktion in Bayern den Titel „Ehrenlaie" eingebracht. Anlass war vermutlich die Gründung der Zeitschrift „Die lebendige Zelle. Weg und Ziel katholischer Laienarbeit", an der ich von Anfang an mitgearbeitet habe. Vgl. H. Stenger, Laienfrömmigkeit und Laienaszese, Heft 1 (1958), 1-4. Heute heißt die Zeitschrift „Gemeinde kreativ", Zeitschrift für engagierte Katholiken.

15 Karl Rahner, Löscht den Geist nicht aus, in: Löscht den Geist nicht aus. Probleme und Imperative des Österreichischen Katholikentages 1962, Innsbruck 1963, 15-24; aufgenommen in: Schriften zur Theologie 7.

Rahner selbst besaß diese Kirchencourage gegenüber Gleichrangigen und gegenüber „höheren Würdenträgern" in reichem Maß.

Meine Idee des „Gemeinsamen Hirtentums aller Christinnen und Christen", die das Bild vom Hirten als Metapher für eine mitsorgende Verantwortung aller am System Kirche Beteiligten nimmt, konnte in diesem Klima heranreifen.[16]

Rahner hat allerdings auch der Versuchung zu einer gegenabhängigen Reaktion widerstanden. Er wollte nicht zu denen gehören, „die sich töricht überlegen, ob sie 'noch' in der Kirche bleiben wollen".[17] Durch seine Haltung wurde er für die Vielen, die in der Kirche an der Kirche leiden zum Vorbild für die Bewältigung der binnenkirchlichen Ärgernisse.

> „Hab Erbarmen mit uns. [...] Ich will mich auch immer wieder um helle Augen bemühen, die die Wunder deiner Gnade sehen können, die auch heute in der Kirche sich ereignen. Ich gestehe, daß ich diese Wunder deutlicher bei den Kleinen in der Kirche sehe (bei Andrea z. B., die während ihres Studiums ein Jahr lang umsonst in einem Heim die Wäsche der gestrandeten Jugendlichen wusch) als bei den Großen in der Kirche, denen es doch unvermeidlich meist auch bürgerlich sehr gut geht. Aber vielleicht sind meine Augen trübe, und bin ich affektgeladen gegen 'Herrschaft' und 'Macht'. Man kann auch legitime Hochgesänge auf die heilige Kirche singen. Sie bekennt ja durch alle Zeiten hindurch deine Gnade und daß du über alles, was außer dir gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben bist. Und darum hat sie bis zum Ende der Zeiten eine Existenz, auch wenn ich dann das Reich Gottes erwarte, das auch die Kirche aufhebt. Aber auch ein etwas bitterer Klagesang und ein Flehen um das Erbarmen Gottes für die Kirche preist diese Kirche und dein Erbarmen."[18]

Diese Sätze sind erschreckend aktuell. Die Ärgernisse in der Kirche, so scheint es mir, haben seit Rahners Zeit noch zugenommen. Oder sind sie nur offenkundiger geworden? Aber die Mühe „um die hellen Augen" lohnt sich! Sie bewahrt uns vor Kirchenekel und -verzweiflung und gibt uns die Kraft, Schatzgräber zu bleiben und die Wonne des Entdeckens zu genießen.

---

16 Vgl. Hermann M. Stenger, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck-Wien 2. Aufl. 2003; Ders., Gemeinsames Hirtentum aller Christen. Reform der Kirche im Respekt für den sensus fidelium, in: Herder Korrespondenz 58 (2004), 357-360.

17 K. Rahner, Gebete des Lebens, Freiburg/Br. 1984, 143.

18 Ebd.

Leo Karrer

# Erinnerung mit Karl Rahner [1]

## Erinnerung an Karl Rahner

Es hat mich zutiefst berührt, als ich angefragt worden bin, bei diesem Symposion zur Erinnerung an Karl Rahner im Gottesdienst an seinem Grabe die Homilie zu halten. Gefragt worden bin ich wohl kaum aufgrund irgendeiner Kompetenz, sondern schlicht und einfach, weil sich in meinem Leben das Glück zugespielt hat, in Münster Assistent von Karl Rahner gewesen zu sein. Allerdings muss ich nüchtern eingestehen, dass ich meinem Empfinden nach damals wohl aus verschiedenen Gründen meine Rolle als Assistent nicht gefunden habe. Es spricht also hier kein Rahner-Experte, sondern jemand, der immer wieder neu dankbar ist, bei Karl Rahner zur Schule gehen zu dürfen und dabei auch immer wieder der Atmosphäre von damals begegnet.

## Erinnerung mit Karl Rahner

Man könnte lange bei Karl Rahner verweilen und auch Anekdoten erzählen. Sie sind ja bekannt. Es wäre aber gegen seinen Geist und gegen seine spirituelle Haltung, im Rahmen des Gottesdienstes die Erinnerungen an ihn zum Inhalt zu machen. Die Veranstalter dieses Symposions haben sinnigerweise diese Stunde als „Erinnerung mit Karl Rahner" vorgesehen. Das trifft sein Anliegen schon eher. Was ist es denn, worin wir heute lebendig sein sollen, um den Anliegen von Rahner gerecht zu werden? Was könnte für die Sendung der Kirche, für die Theologie und für unsere Aufgabe bedeutsam sein, wenn wir an Karl Rahner denken und dies im Rahmen eines Gottesdienstes?

## Geste des Hörens: Seelsorger

Berühmt geworden ist das Bild von Karl Rahner, das ihn mit der Geste des Hörens auf der Würzburger Synode zeigt: die Hand an die Ohrmuschel gelegt. Es zeigt ihn mit konzentrierter Aufmerksamkeit und markiert geistige Präsenz. Dieses Bild ist Symbol für ihn und seine Geisteshaltung. Er hatte nicht nur eine untrügliche Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit – oft bis ins letzte Detail eines Journals hinein, sondern eine wache Hellhörigkeit für die Fragen der Menschen und ihrer Zeit. Keine Frage wurde mit Tabu belegt. Letztlich waren es konkrete Fragen, von denen er sich her-

[1] Wortlaut der für den Gottesdienst am 4. Juli 2004 in der Kapelle des Jesuitenkollegs vorbereiteten Predigt. Vgl. die Einleitung in: Hermann Stenger, Zustimmung und Dank.

ausfordern ließ. Das führt in die Weite des Lebens und zu den strapazierten Köpfen und wunden Herzen der Menschen. So sagte er von sich: „Ich habe immer Theologie betrieben um der Verkündigung, um der Predigt, um der Seelsorge willen." Rahners Gesamtwerk kennt weniger zusammenfassende systematische Lehrbücher, auch wenn natürlich sein Grundansatz jeweils zum Tragen kommt. So gibt es kaum eine theologische Problemstellung oder Zweifelsfrage im kirchlichen oder auch im gesellschaftlichen Bereich, die Rahners Denken nicht herausgefordert oder angeregt hätten. Sie sind im Blickwinkel seiner Theologie durchdacht und auf weiterführende Aspekte hin befragt worden. Ob es um die Gottesfrage oder um das Verständnis des Menschen ging, um Jesus Christus, um Kirche, Geschichte, die letzten Fragen des Menschen, um den universalen Heilswillen Gottes und um das Heil für den Menschen, um das Verhältnis der Kirche zur Welt oder der Theologie zur Philosophie und zur Welt der Wissenschaften, um die Sakramente, um Mission und die Religionen, um die Ökumene und christliches Handeln im Alltag... Es ist stets ein persönlicher Gewinn, sich von ihm inspirieren zu lassen. Nicht umsonst hat er der Praktischen Theologie unverzichtbare und weiterführende Impulse gegeben.

Diese Geste des Hörens und des Zuhörens meint letztlich die wache innere Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit mit all ihren Realitäten. Dann erst kann sich seelsorgliche Begegnung schenken.

## Theologie mit denkender Vernunft

Rahner öffnete seine Augen und Ohren nicht nur der Weite der Wirklichkeit. Er setzte sich auch ihrer Tiefe aus. Er war für das Wahrnehmen von Realität und für das sie verarbeitende Denken – und beides gehört zusammen – äußerst begabt. Man konnte ihm beim Denken geradezu zusehen. Daran allein kann aber seine Wirkung nicht gelegen haben. – Ein entscheidender Beitrag war ohne Zweifel sein Bemühen, die Frage nach Gott bzw. nach dem Sinn des Daseins vom Menschen her anzugehen, nicht zuerst von einer traditionalistischen Doktrin her. Die Tradition der Kirche kannte er zwar profund. Er war aber zutiefst bedrängt von der urseelsorglichen Frage nach der Offenheit des Menschen für Gott und die Erfahrung seiner Gnade, seiner Liebe, die in Jesus Christus den Menschen nahe gekommen ist. In diesem Glauben ist uns Menschen eröffnet (offenbar gemacht) worden, dass der Mensch durch die größere Nähe zu Gott nicht eingeschränkt wird, sondern sich öffnen und zu sich selbst finden kann. Gott bleibt zwar namenloses Geheimnis. Aber er schenkt sich dem Menschen als innerste Mitte seines Daseins. Insofern ist die „objektive" Botschaft des Evangeliums die „subjektivste" Tiefe im Menschen. Theologie, die bis an den Rand des Denkens zu gehen wagt, wird so eine Ermutigung zur Hoffnung inmitten der widersprüchlichen Realität des Lebens. Diese Hoffnung können wir nicht haben oder erzwingen, wir können sie nur von Gott erhoffen und erbeten.

## Einheit von Menschen- und Gottesliebe

Persönlich bin ich am stärksten von Rahners Überlegungen zur Einheit von Menschen- und Gottesliebe inspiriert.[2] Wenn Gott die innerste Mitte des menschlichen Daseins ist, wertet das den Menschen im wörtlichen Sinne des Wortes unendlich auf. Jede Begegnung mit dem Nächsten ist demzufolge wurzelhaft Gottesbegegnung. Oder anders ausgedrückt: Jede Menschen- und Weltbegegnung ist Ort, Weg und Medium der ursprünglichen und ungegenständlichen Gotteserfahrung. Nächstenliebe ist somit der primäre Akt der Gottesliebe. Mit einfachen Worten: Die Liebe folgt nicht einfach konsekutiv aus dem Glauben; sie ist konstitutiv für den Glauben. – Ich bin immer wieder neu erschüttert ob der Tiefe und konsequenten Radikalität dieser Sichtweise. Es verweist auch auf den letzten Ernst der Liebe und des Lebens. Was bedeutet dies für meinen konkreten Alltag, für die Wachheit der Christen und Christinnen in einer an Leiden und Chancen reichen Welt? Was bedeutet dies für eine Kirche, die so viel Kraft für Orthodoxie vergeudet, und für eine Theologie, die so viel Energie für kognitive Wissenschaftlichkeit aufwendet?

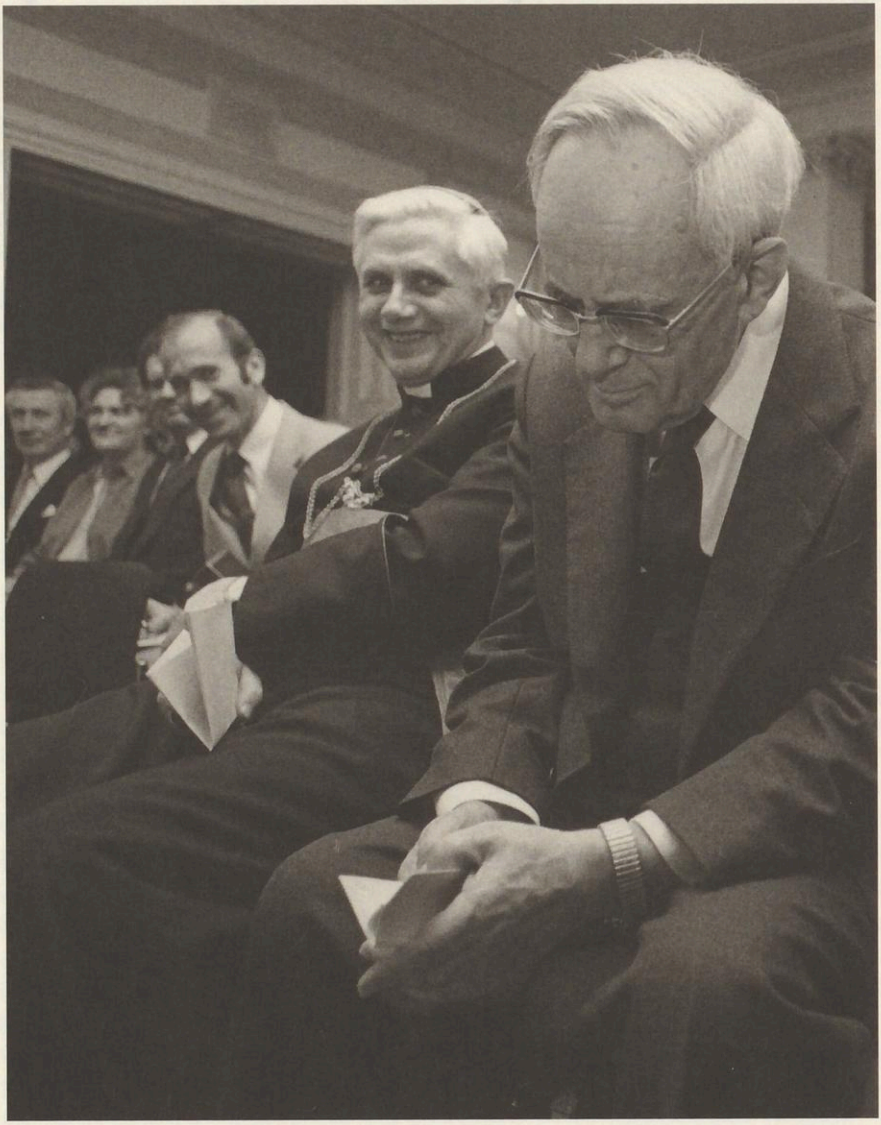
## Mystiker – Erfahrung des Glaubens

Die Sprache Rahners ist streckenweise anstrengend und fordert disziplinierte Leseaszese. Es wäre aber ein subjektiver Verlust, sich der Zähigkeit seiner Gedankenführung und noch nachhaltiger der Tiefe seiner Spiritualität nicht auszusetzen. Rahner würde vermutlich das Wort „Frömmigkeit" benutzen. Die beiden Pole Glauben und denkende Vernunft sowie Beten und Nachdenken ziehen sich durch sein ganzes Schaffen. Seine vielen Gebete und seine Gedanken zum Beten kann ich nicht ohne persönliche Ergriffenheit aufnehmen. Selbst seine Sprache wird zuweilen geradezu zart. Es zeigt sich eine wache Intuition für die seelischen Tonsaiten und aber auch ungeschminkt für die Abgründigkeiten menschlichen Daseins. Aber alle diese Erfahrungen werden auf das „Geheimnis" Gott hin bezogen, ohne dass es sich durch Denken auflösen würde. Davon war auch oft etwas zu spüren, wenn Rahner mehr oder weniger spontan predigte. Damit hing wohl auch seine nach außen eher nüchtern wirkende Diskretion zusammen, eine Art von nachdenklicher Zurückhaltung, die geistig zu schützen bemüht war, als sähe er nicht nur in Gott, sondern in sich selber und in anderen das, was er das namenlose Geheimnis Gottes nannte. Und damit hing nicht nur sein „brummiger Charme" zusammen, sondern auch gelegentlich sein melancholischer Charme. Geheimnisse lassen sich nicht enträtseln. Dem Geheimnis Gott kann man sich letztlich nur öffnen, sich auf es einlassen und sich loslassen, hingeben. – Und für dieses Zeugnis bin ich Pater Rahner am meisten dankbar. Er stärkt eine gelassene Freude aus der Hoffnung heraus. Und in diesem Sinn wünsche ich ihn Ihnen allen und künftigen Generationen.

---

2 SzTh VI, 277-298.

Zum Schluss möchte ich deshalb ihn selber zu Wort kommen lassen. Kurz vor seinem Tode hat das Österreichische Fernsehen aus Anlass seines 80. Geburtstages mehrere Interviews ausgestrahlt. Alles kreiste um die Frage „Gott" und „Wer ist der Mensch". Der Denker Rahner wusste wohl um die Brüchigkeiten unserer Antworten. Aber umso deutlicher war das Zeugnis des Mystikers Karl Rahner: „Am Ende geht man mit leeren Händen fort, ich weiß es; aber so ist es gut. Dann schaut man auf den Gekreuzigten und geht. Was kommt, ist die ewige Unbegreiflichkeit Gottes."



# Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie

# Christliche Praxis und Selbstvollzug der Kirche

Roman A. Siebenrock

# Gottes- und Nächstenliebe

## 1 Hinführung

„Glauben" besagt nach Rahner einen integralen Vollzug des Menschen in Freiheit und Verstand im Sich-Einlassen auf die Welt, die Geschichte, die eigene Existenz. Nach Rahner findet sich der Mensch nur in je neuem Sich-Einlassen auf die eigene Situation, Welt, Existenz. In dieser vorbehaltlosen Annahme der Wirklichkeit vollzieht der Mensch (bewusst oder unbewusst) jenes Sich-Einlassen Gottes auf die Welt, die der Glaube in Jesus Christus bekennt.

Daher drückt der Vollzug die menschliche Antwort auf den zuvorkommenden Anruf Gottes aus, der uns in der Mitte unserer Existenz (Schöpfung als transzendentale Vorgabe) und in der Geschichte durch Wort und Person Jesu Christi bereits angegangen ist. Insofern aber Jesus Christus nicht nur Anruf Gottes, sondern auch exemplarische Antwort des Menschen einschließt, besagt „glauben" (Verbum!) immer Nachfolge Christi. Rahners Gnadentheologie ist Reflexion der Bedingung der Möglichkeit zur Nachfolge Christi.[1]

Rahner kennt verschiedene exemplarische Vollzüge, die er phänomenologisch beschreibt und transzendentaltheologisch auf ihre Möglichkeitsbedingungen und ihre Bedeutung hin analysiert. Im Grundkurs sind die bevorzugten Vollzüge, in denen deshalb eine Gnaden- oder Gotteserfahrung gegeben und die auch für die so genannte suchende bzw. transzendentale Christologie von Bedeutung sind: Hoffnung wider aller Hoffnung; Annahme des Todes; Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.[2]

In der Analytik des Glaubensvollzugs verbinden sich bei Rahner miteinander: die klassische Erlösungslehre der v. a. griechischen Väter (Annahme: „Was nicht angenommen wird, wird nicht erlöst" und ihre „Vergöttlichungslehre") im Horizont einer Kreuzes- als Passionstheologie, seine Konversionsmetaphysik („Geist in Welt" als „conversio ad phantasma") und seine trinitarische Gnadenlehre, nach der sich Gott selber als Heil der Welt in Christus der Welt mitgeteilt hat und diese Heiligung der Welt durch den Geist alle Wirklichkeit durchdringen will. Die trinitarische Struktur der theologischen Anthropologie, die Rahner als Gnadenlehre durchführt (in Münster), ist für das hier zu behandelnde Thema wesentlich. Nur

---

1 Vgl. SzTh I, 220f.

2 SW 26, 199-204. 281-284. 294f.

so kann die Einheit des Vollzugs gewahrt werden. In dieser theologisch-systematischen Grundstruktur gewinnt Rahners Rede von der „Einheit von Gottes- und Nächstenliebe" ihre grundlegende Bedeutung und ist nur von der gnadentheologischen Grammatik her zu verstehen.

## 2 Textgrundlage der Arbeitseinheit

Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI, 277-298 (als Vorläufer dieses Aufsatzes kann gelten: Das „Gebot" der Liebe unter den anderen Geboten, in: Schriften zur Theologie V, 494-517).

Den Kontext des ersten Aufsatzes wird deutlich in: Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg-Basel-Wien 1966 ([4]1968), 85-95 [Der neue Auftrag der einen Liebe]).

## 3 Fragen und Hinweise für die Textinterpretation

### 3.1 Pastorale Situation (Kontext)

Beide Texte stammen aus ein und derselben Anfrage (Generalversammlung des Katholischen Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder). Im Gespräch mit Frau Helene Kunze (aus Garmisch), auf die die Einladung zurückging, wurde mir klar, dass Rahner den Frauen etwas darüber sagen sollte, wie sich ihr Dienst zur Grundaufgabe der Glaubenden, Gott zu loben und zu ehren, verhalte. Der entworfene Aufsatz (später veröffentlicht in den „Schriften"), so Frau Kunze, wurde am Abend zuvor als viel zu abstrakt und zu hoch angesehen. Daher hat Rahner einen neuen Aufsatz entworfen und in großen Teilen frei gehalten. (Die überarbeitete Tonbandmitschrift wurde in „Glaube, der die Erde liebt" veröffentlicht).

Allgemein wird die Situation als Säkularisierung oder als Fehl Gottes beschrieben. Daher verbindet sich der zufällige Kontext der unmittelbaren Adressaten mit einer generellen Frage nach der Glaubwürdigkeit und Möglichkeit christlichen Zeugnisses in der Gegenwart.

### 3.2 Die Spitzenaussagen und die Selbstverständlichkeiten

Wie werden die beiden Vollzüge zugeordnet? Was bedeutet Einheit? Weshalb spricht Rahner von Identität? Wie wird die Einheit von humanem und soteriologischem Akt begründet?

Gibt es nicht zwischen der These einer strengen gegenseitigen Identität[3] und der Aussage eines sich „gegenseitig einschließen"[4] eine Spannung?

---

3 Vgl. SzTH VI, 286.

4 Glaube, 88.

Der rettende Grundvollzug aber wird auch hier als wirkliches Sich-selber-Loslassen beschrieben.[5] Deutlich wird eine der bevorzugten Schriftstellen Rahners: Mt 25.

Merkwürdig aber sind Aussagen, die Rahner (z. B. in der Diskussion mit Flatten während der Würzburger Synode) ansonsten streng zurückweist: „Gott ist Mensch – und darum ist die Gottesliebe Menschenliebe und umgekehrt".[6] Das klingt doch monophysitisch. Wäre es nicht sinnvoller gewesen, das Verhältnis mit der Grammatik von Chalkedon zu beschreiben (ungetrennt und unvermischt)?

Ich stellte zur Diskussion folgende These:

Mir scheint, dass Rahner besonders auf die von ihm nicht gewollten Konsequenzen dieser Aussagen, später gegen eine falsch verstandene anthropologische Wende, scharf protestiert hat. Aber ich meine auch, dass manche seiner Aussagen (gerade vom Kontext des Werkes her) angemessener formuliert hätten werden können. Die Grammatik von Chalkedon (Rahners Prägung: wechselseitiges sich einschließen) wäre hier zutreffender aufzugreifen. Ich meine aber auch, dass die Priorität der Gottesliebe nicht nur, aber auch besonders heute betont werden müsste, da nur in dieser Falllinie, Gott nicht für den Menschen verbraucht wird und nur so die Integrität des Menschen gewahrt werden kann. Monika Renz hat mit großem Gespür darauf verwiesen, dass die Gnadentheologie insgesamt und die Gnadentheologie Rahners im Besonderen als „Anti-Narzismus-Programm" gelesen werden müsste. Wenn Sünde den Menschen beschreibt als „incurvatus in se ipsum", dann wäre das heute als Narzismus durchaus übersetzbar.

Zum zweiten stellte ich die Frage, ob mit der (von vielen übernommenen) These, nicht die Entdeckung Jesu aus dem Blick geraten ist. Das Evangelium fasst die Thoraauslegung in der Priorität der Verehrung Gottes als triangulläres Verhältnis von Gottes-, Nächsten und Selbstliebe zusammen. „Selbstliebe" ist aber bei Rahner kein nennenswerter Begriff. Rahner ist geprägt von einer ekstatischen Liebe radikaler Selbstlosigkeit. Ich selber halte die Thoraauslegung Jesu für eine Entdeckung, die auch in diesem Kontext neu zum Leuchten gebracht werden müsste. Dabei ist aber zu beachten, dass der Hinweis Jesu auf das Selbst nicht das narzistische Selbst meint, sondern die beziehungsfähige und -bereite Person.

---

5 Vgl. Glaube, 89.
6 Glaube, 94.

Paul Weß

# Die fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis

## 1 Die fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis bei Karl Rahner

### 1.1 Gotteserkenntnis auf der Basis einer „transzendentalen Offenbarung"

„Die apriorische Gelichtetheit des Subjekts in seiner Transzendentalität kann und muß schon Wissen genannt werden, auch wenn dieses apriorische Wissen nur am aposteriorischen Material der uns begegnenden Einzelwirklichkeit vollzogen wird. Ebenso kann und muß die apriorische, übernatürliche und vergöttlichte Transzendentalität schon im Voraus zu ihrer Auflichtung des einzelnen aposteriorischen Objektes der Erfahrung in der geschichtlichen Offenbarung selbst (transzendentale, d. h. vorgegenständliche, im Subjekt angelegte. P. W.) Offenbarung genannt werden."[1] An anderen Stellen spricht Rahner vom „(vielleicht genauer) transzendentalen Moment der Offenbarung"[2] oder vom „transzendentalen Aspekt der Offenbarung"[3]. Dadurch kommt deutlicher zum Ausdruck, dass es sich bei dieser „transzendentalen Offenbarung" um ein Element in einem Offenbarungs*geschehen* handelt, das von Gott ausgeht, der die Transzendentalität des Menschen geschaffen und auf die göttliche Selbstmitteilung hingeordnet hat, und das kategorial vermittelt werden muss.[4] Von dieser zunächst noch unthematischen, transzendentalen Offenbarung gilt wie von jeder Transzendentalität des Menschen, „dass auch die übernatürlich erhobene Transzendentalität [...] zu sich vermittelt wird durch jedwede kategoriale Erfahrung, an der und durch die hindurch das Subjekt zu sich selbst kommt"[5]. Sogar dort, „wo immer die Absurdität des Daseins uns überfällt, die in ihrer Finsternis gerade nicht auch das Licht sein kann, um sie zu sehen – immer und überall in solchen letzten Erfahrungen –, wird erfahren, was Gott ist. Seine Existenz bezeugt sich"[6]. Der Mensch hat demnach ein vorgegenständliches Wissen von

---

1 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976, 155.

2 Schriften zur Theologie 12, 82.

3 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 174.

4 Vgl. Roman Siebenrock, „Transzendentale Offenbarung". Bedeutungsanalyse eines Begriffs im Spätwerk Rahners als Beispiel methodisch geleiteter Rahnerforschung, in: ZKTh 126 (2004), 33–46.

5 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 155.

6 Karl Rahner, Mitte des Glaubens, in: Sämtliche Werke 26, 498–506; 502.

Gott, das sogar dort vorhanden ist, wo das Dasein als absurd erfahren wird, weil diese (scheinbare) Absurdität als solche nur in der Abhebung von einem größeren, umgreifenden Sinn erkannt werden kann. Dieses Wissen muss allerdings noch gegenständlich (kategorial) vermittelt werden, was nicht immer gelingt.

## 1.2 Die Elemente dieser „transzendentalen Offenbarung" Gottes nach Rahner

### 1.2.1 Das Fundament: Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes (Vergöttlichung)

„Das Wort ‚Selbstmitteilung' will wirklich bedeuten, daß Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht. Es handelt sich also um eine *seinshafte* Selbstmitteilung Gottes."[7] Diese Selbstmitteilung geschieht prinzipiell und grundlegend für alle in der Menschwerdung Gottes: „Der Gottmensch ist der erste Anfang des endgültigen Gelungenseins, der Bewegung der Selbsttranszendenz der Welt in die absolute Nähe zum Geheimnis Gottes. [...] Von da aus erscheint die Inkarnation als der notwendige, bleibende Anfang der Vergöttlichung der Welt im Ganzen."[8] Die Menschwerdung Gottes ist daher „der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit"[9], wobei aber „die Menschheit Gottes, in der er als der Einzelne für den je einzelnen Menschen da ist, in sich selbst nicht mit wesentlich anderer Gottesnähe und Gottbegegnung begnadet werden kann und begnadet ist als mit *der* Begegnung und Selbstmitteilung Gottes, die tatsächlich *jedem* Menschen in Gnade zugedacht ist, die ihren höchsten Vollzug im Menschen in der visio beata hat."[10]

### 1.2.2 Der Mensch als möglicher Empfänger der Offenbarung: „finitum capax infiniti"

Wenn eine Offenbarung Gottes den Menschen nicht fundamentalistisch und damit ohne die Möglichkeit kritischer Unterscheidung übergestülpt werden soll, braucht es ein transzendentales Apriori zum Empfang einer solchen Offenbarung im „Hörer des Wortes". Wenn nun diese Offenbarung in einer vergöttlichenden Selbstmitteilung Gottes bestehen und diese dem Menschen nicht wie ein Fremdkörper aufgepfropft werden soll, dann muss der menschliche Geist von Natur aus eine unendliche Kapazität haben, also ein „finitum capax infiniti"[11] sein. Das bedeutet

---

7 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 122.

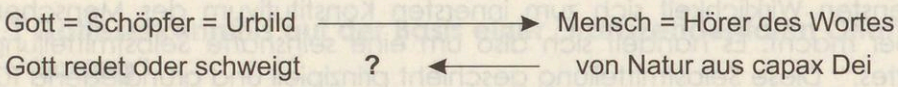
8 Ebd., 183. Rahner übernimmt die traditionelle Lehre von Begnadigung als Vergöttlichung, ohne sie – außer in einigen hinterfragbaren Hinweisen auf die Bibel und lehramtliche Aussagen – zu begründen.

9 Ebd., 216.

10 Ebd., 217.

11 Karl Rahner, Art. Selbstmitteilung Gottes, in: SM IV, 521–526; 522 (= Sämtliche Werke 17/2, 1280–1284; 1281). Vgl. Schriften zur Theologie 14, 54; 15, 190; und: Ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, 85: „Der Mensch ist Geist, [...] er ist immer die unendliche Geöffnetheit des Endlichen für Gott." Vgl. auch

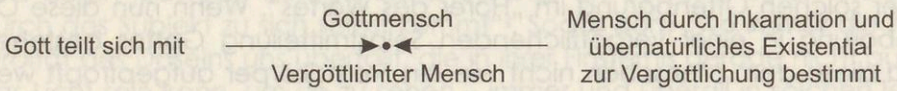
aber nicht, dass Gott zu dieser Selbstmitteilung verpflichtet wäre: „Wenn nämlich der Mensch jenes Seiende sein soll, das auf eine mögliche Offenbarung in der Geschichte und im Wort zu hören hat, und wenn er diese persönliche Selbsterschließung Gottes nicht bloß als freie Tat Gottes, sondern auch als freie Gnade an ihn, den schon Konstituierten, erfahren soll [...], dann muß er von vorneherein (‚von Natur') jenes Seiende sein, das mit einem Reden oder Schweigen Gottes, mit einem Sichschenken oder Sichversagen Gottes rechnen muß. Nur wenn die Bivalenz einer solchen Gottbezogenheit zu seinem Wesen gehört, ist er auf der einen Seite mögliches, vernehmendes Subjekt einer Offenbarung, [...] und auf der anderen Seite einer, der die Offenbarung, falls sie ergeht, als freie Gnade erfahren kann."[12]




*Gott schafft den Menschen als möglichen Partner mit unendlicher geistiger Kapazität*

### 1.2.3 Die Hinordnung auf diese ungeschuldete Gnade: das übernatürliche Existential

Wenn der Mensch nicht von Natur aus auf das Reden – die tatsächliche Selbstmitteilung – Gottes angelegt sein, sondern diese als freie, ungeschuldete („übernatürliche") Gnade, jedoch nicht als eine bloß extrinsische Zutat empfangen soll, muss der Mensch auf der Basis der Inkarnation durch ein eigenes „übernatürliches Existential" auf diese Bestimmung ausgerichtet werden: „Der reale Mensch als realer Partner Gottes soll diese Liebe empfangen können als das, was diese Liebe notwendig ist: als das freie Geschenk. Das heißt aber: Dieses zentrale, bleibende Existential der Hinordnung auf den dreifaltigen Gott der Gnade und des ewigen Lebens ist selbst als ungeschuldet, als ‚übernatürlich' zu kennzeichnen."[13]




*Gott macht den Menschen in Freiheit ungeschuldet/übernatürlich zu seinem Partner*

---

Thomas von Aquin, Quaestiones de Veritate, 22, 2, 5: „Creatura rationalis est capax Dei."

12 Schriften zur Theologie 1, 96f. Vgl. ders., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 173f.

13 Schriften zur Theologie 1, 339.

### 1.3 Eine *sekundäre* fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis

Daraus ergibt sich, dass die christliche und darin die kirchliche Praxis zwar der geglückteste und in diesem Sinn wichtigste Ort des expliziten, geschichtlichen Vollzugs dieser in Jesus Christus allen Menschen angebotenen, in Freiheit und Liebe anzunehmenden[14] Selbstmitteilung Gottes als des heiligen Geheimnisses ist, dass sie aber keine primäre fundamentaltheologische Relevanz hat für die Ermöglichung des Glaubens (der prinzipiell durch jede kategoriale Erfahrung vermittelt werden kann und anonym möglich ist). Ihre Bedeutung besteht im besseren sozialen und individuellen Vollzug des transzendental vorgegebenen Heils: „Wenn der Mensch reflexer weiß, wer er ist und als wer er in Freiheit sich vollzieht, ist die Chance, daß ihm dieser Selbstvollzug gelingt und radikal glückt, größer, als wenn er nur sehr dumpf sein Menschsein besitzt und vollzieht. Darum bedeutet das durch die Missionspredigt bewirkte reflexe Zusichkommen eines bisher anonymen Christentums einerseits eine radikalisierte Verantwortung, anderseits eine größere Chance, dieses durch die Gnade gegebene innere Christentum in radikaler Freiheit und in seiner ganzen Fülle zu vollziehen, eben als explizites Christentum."[15] Eine ausdrückliche christliche Praxis hat also nach Rahner eine nur *sekundäre* fundamentaltheologische Relevanz, insofern sie den Menschen guten Willens mehr Möglichkeiten für die kategoriale Vermittlung des anonymen Glaubens bietet.

## 2 Kritik an der Sichtweise Rahners und ihren Voraussetzungen (Paradigmen)

Zu 1.2.1: Die Idee einer Vergöttlichung durch Selbstmitteilung Gottes ist nicht biblisch und widerspricht der seinsmäßigen Transzendenz Gottes. Nach Gen 1,26 ist der Mensch Abbild (wörtlich: Statue), nicht Ebenbild Gottes.[16] Daher heißt es von Gott: „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben" (Ex 33,20) und dass er der Herr ist, „der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag" (1 Tim 6,16). Am A–se–Sein, am letzten Esse–subsistens–Sein Gottes kann kein Geschöpf teilhaben, wie auch Yves Congar betont: „Es gibt keine Teilhabe an der Aseität, am *Ipsum esse*, an dem, was Gott zu Gott macht."[17]

---

14 Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 74.

15 Schriften zur Theologie 9, 515. Vgl. ders., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 158f.

16 Vgl. Norbert Lohfink, Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg/Br. 1999, 31f.

17 Yves Congar, Der Heilige Geist, Freiburg/Br. 1982, 336. Vgl. Paul Weß, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben" (Ex 33,20). Für die Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes, in: SaThZ 3 (1999), 70–89. – Das Ringen Rahners in der Frage der Transzendenz Gottes zeigt sich in seinen Aussagen über Gott als Geheimnis: Einerseits (seltener, mehr in spirituellen Texten) nennt Rahner Gott etwa „das Umfassende, [...] weil es alles einschließt" (Karl Rahner, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck ³1961, 92), „die alles umgreifende namenlose Verfügung, die

Zu 1.2.2: Ein „finitum capax infiniti" ist nach dem Axiom „agere sequitur esse" nicht möglich. Rahner meint wie Hegel[18], dass jeder, der eine Grenze des Geistes auch nur vermutet, sie bereits überstiegen hat, der Mensch also des Unendlichen fähig sei:

„Wenn wir fragen, welches die apriorischen Strukturen dieses Selbstbesitzes [der vollkommenen Rückkehr des Subjekts zu sich selbst. P.W.] sind, dann ist zu sagen, daß [...] dieses Subjekt grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt ist. Das zeigt sich darin, daß die Bestreitung einer solchen unbegrenzten Eröffnetheit des Geistes auf schlechthin alles eine solche Eröffnetheit noch einmal implizit setzt und bejaht. Denn ein Subjekt, das sich selber als endlich erkennt und bejaht und nicht nur in seiner Erkenntnis unwissend hinsichtlich der Begrenztheit der Möglichkeit seiner Gegenstände ist, hat seine Endlichkeit schon überschritten, hat sich selbst als endlich abgesetzt von einem subjekthaft, aber unthematisch mitgegebenen Horizont möglicher Gegenstände von unendlicher Weite. [...] Insofern es sich als durch die sinnliche Erfahrung bedingt und begrenzt erfährt – und das nur zu sehr –, hat es aber dennoch schon über diese sinnliche Erfahrung hinausgegriffen und sich als Subjekt eines Vorgriffs gesetzt, der keine innere Grenze hat, weil sogar noch der Verdacht einer solchen inneren Begrenztheit des Subjekts diesen Vorgriff selbst als über den Verdacht erhaben setzt."[19] Diese Basisannahme jeder idealistischen Metaphysik beruht auf einer illegitimen Gleichsetzung der Denk- mit der Seinsebene: Weil der Mensch gedanklich – im „Verdacht" – über jede Grenze hinaus zielen kann, hat er nicht ein reales Jenseits der Grenze erreicht.[20] Daher ist

---

über uns waltet" (ebd. 509); in dieser Sicht ist Gott der „uns liebend Umfangende", das „ihn [den Menschen. P. W.] bergende Geheimnis" (Schriften zur Theologie 15, 116). Andererseits (häufiger, vor allem in systematischen Texten) bezeichnet Rahner Gott als „unumfaßbar" (ebd. 205), als den „Unbegreiflichen" (Schriften zur Theologie 4, 75), als das „Unverfügbare" und „Unumgreifbare, Unsagbare" (Ders., Grundkurs des Glaubens [s. Anm. 3], 74), ohne – meines Wissens – den Unterschied zwischen den beiden Aussagereihen zu reflektieren: Erstere besagt eine echte „extramanente" Transzendenz, ein unerreichbares Größersein Gottes. Letztere bedeutet nur, dass Gott kein Gegenstand in unserem Horizont ist, also eine „immanente Transzendenz". Auch wir Menschen sind uns unumgreifbares, unverfügbares Geheimnis, ohne deshalb unendlich zu sein. Gottes Geheimnis ist jedoch größer, es übersteigt uns, weil es uns umgreift und trägt.

18 Georg W. F. Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. v. Hermann Glockner. Bd. VI: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit. A. Die Wissenschaft der Logik, § 34, Stuttgart 1927, 46f.

19 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 31. Wenn man den Text genau ansieht, ist der menschliche Geist nach Rahner im Sinn der hellenistischen Metaphysik durch die sinnliche Erfahrung – durch seine Körperlichkeit, von außen – begrenzt, also als Geist eigentlich unendlich (vgl. ders., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München ³1964, 92f). Als solches „*infinitum* finitum" wäre der Mensch allerdings „capax infiniti" und der Vergöttlichung fähig.

20 Dass wir den *Begriff* des Sinnvollen bilden können (im Kontrast zum Absurden), besagt nicht, dass alles letztlich sinnvoll, also nur scheinbar absurd sei. Zur Kritik an dieser idealistischen Philosophie und Theologie bei Rahner vgl. Paul Weß, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Graz 1970, und: Ders., Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners, in: ZKTh 102 (1980), 343–348;

dieser „Aufweis" einer unendlichen Kapazität des menschlichen Geistes als Voraussetzung für den Empfang einer Selbstmitteilung Gottes nicht haltbar.[21]

Zu 1.2.3: Rahner fasst den Geist und das Sein überhaupt einseitig als „Beisichsein"[22] auf und versteht daher die Liebe ekstatisch (extrinsisch), als selbstlose Hingabe „mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen"[23]. Dementsprechend ist es für Rahner kein Problem, dass der auf Gott als sein Woraufhin vorgreifende Mensch auch vor einem in „abweisender Ferne"[24] verharrenden Gott sinnvoll existieren könnte, weil auch ein solches Leben ohne Gnade „jedenfalls nicht als sinnlos und grausam bewiesen, sondern immer noch als, obzwar endliches, so doch positives Gut aufgefaßt werden kann"[25]. Demgegenüber ist von der Liebe als Beziehungsgeschehen auszugehen und deshalb der Geist als eine Einheit von Beisichsein und Mitsein zu verstehen: Er kommt gerade dann ganz zu sich (zu seinem eigentlichen Selbst), wenn er mit anderen in Beziehung ist. Der Mensch ist gleich ursprünglich Selbstsein und Beziehung, relatio subsistens finita, Abbild Gottes, der in sich schon Beziehung ist.[26] Unter dieser Voraussetzung wäre das Stehen eines zur Gemeinschaft mit Gott fähigen Geistes vor einem abweisend schweigenden Gott die Hölle.[27] Damit ist ein eigenes „übernatürliches Existential" der Hinordnung auf den redenden Gott hinfällig, eigentlich ein Ersatz für die relationale Sicht des Geistes. Wenn „Gott Liebe ist" (1 Joh 4,8.16), dann ist seine Liebe zu uns zwar unverdient (wie jede Liebe, weil sie sich nicht auf Leistung bezieht, sondern auf die Person), aber geschuldet (vgl. Röm 13,8: „Nur die Liebe schuldet ihr einander immer."), sobald Gott uns geschaffen hat. Von einer wahren *Über*natürlichkeit einer solchen gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes, die weit über diese vermeintliche Ungeschuldetheit hinausgehen müsste, kann gerade

---

abgedruckt in: Ders., Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König, Thaur 1996, 225–232. Zum nötigen Paradigmenwechsel von einem erkenntnistheoretischen Intellektualismus zur Annahme einer Begrenztheit des menschlichen geistigen Horizonts vgl. Paul Weß, Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie, Graz 1989, 418–440.

21 Rahner formuliert selbst den Einwand, dass die Transzendenz des Menschen „nicht ohne selbst zu zerbrechen von Gottes Selbstmitteilung erfüllt werden könne", und gibt folgende Antwort: „Gott hat sich tatsächlich so geoffenbart. Und wenigstens daraus wissen wir, daß eine solche Offenbarung durch Selbstmitteilung Gottes an sich selbst *möglich* ist" (Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens [s. Anm. 3], 174). Hier wird einfach als real vorausgesetzt, was erst als möglich zu beweisen wäre.

22 Karl Rahner, ebd. 128.

23 Schriften zur Theologie 3, 106; vgl. Schriften zur Theologie 4, 60; 12, 300, und 13, 127.

24 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 174.

25 Schriften zur Theologie 1, 342.

26 Vgl. zu diesem Paradigmenwechsel vom monistischen Einheitsdenken zu einem relationalen Seins- und Personverständnis Paul Weß, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 22), 441–503.

27 Vgl. die entsprechende Kritik bei Hansjürgen Verweyen, Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners, in: TThZ 95 (1995), 115–131; 127.

in der Theologie Rahners keine Rede sein, wenn er davon ausgeht, dass der Mensch von Natur aus „capax infiniti" und der Vergöttlichung fähig sei.

## 3 Das biblische Verständnis der Transzendenz Gottes und seiner Offenbarung

### 3.1 Die von Rahner angedachte Anknüpfung an das vorhellenistische Christentum

„Theologisch gesehen gibt es in der Kirchengeschichte drei Großepochen, von denen die dritte eben erst begonnen und sich kirchenamtlich im II. Vatikanum bemerkbar gemacht hat. 1. die kurze Periode des Juden–Christentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist."[28] Auf der Basis dieser Sicht möchte Rahner „die These wagen, daß wir heute zum ersten Mal wieder in der Zeit einer solchen Zäsur leben, wie sie beim Übergang vom Juden–Christentum zum Heiden–Christentum gegeben war."[29] Daraus folgert Rahner: „Entweder sieht und anerkennt die Kirche diese wesentlichen Unterschiede der anderen Kulturen, in die hinein sie Weltkirche werden soll, und zieht aus dieser Anerkennung die notwendigen Konsequenzen mit einer paulinischen Kühnheit, oder sie bleibt westliche Kirche und verrät so letztlich den Sinn, den das II. Vatikanum gehabt hat."[30] Wir können diese Perspektive Rahners noch erweitern: Es geht nicht nur um die Inkulturation in die anderen Kulturen, sondern auch um eine neue Versöhnung des Christentums mit der aufgeklärten, nach–idealistischen Kultur des Abendlandes, also mit der „heidnischen" Welt von heute. Die folgende Frage Rahners ist wohl nur rhetorisch gemeint: „Die offene Frage ist doch die, ob die Kirche bei solchen geschichtlichen Zäsuren, wie der gemeinten zweiten, Möglichkeiten legitim wahrnehmen kann, von denen sie während der zweiten Großperiode nie Gebrauch gemacht hat [...]. Bei dieser Aufgabe [...] wird wohl unter Berufung auf die Hierarchie der Wahrheiten, die das Konzil genannt hat, ein Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft notwendig sein, um von da aus in unbefangener Kreativität entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren."[31] In Rahners eigener Theologie ist dieser Gedanke eine reine Vision, die er nicht umgesetzt hat, denn er ist noch ganz ein Theologe der zweiten Periode. Er hat allerdings deren Prämissen konsequent zu Ende gedacht und damit ihre Problematik ans Licht gebracht. So heißt die neue Aufgabe, „mit einer paulinischen Kühnheit" an das Christentum der vorhellenistischen Periode anzuknüpfen – an ein Judenchristentum, soweit dieses bereit war und ist, im Sinn

---

28 Schriften zur Theologie 14, 294.
29 Ebd., 297.
30 Ebd., 298.
31 Ebd., 299f.

des Apostelkonzils die jüdische Tradition zu relativieren –, und von da aus „entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren."

### 3.2 Eine *primäre* fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis

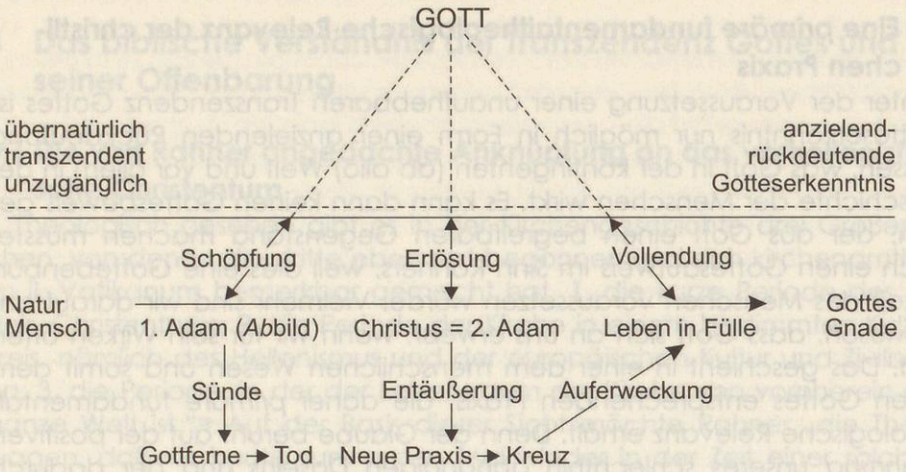
Unter der Voraussetzung einer unaufhebbaren Transzendenz Gottes ist Gotteserkenntnis nur möglich in Form einer anzielenden Rückdeutung dessen, was Gott in der kontingenten (ab alio) Welt und vor allem in der Geschichte der Menschen wirkt. Es kann dann keinen Gottes*beweis* geben, der aus Gott einen begreifbaren Gegenstand machen müsste; noch einen Gottes*aufweis* im Sinn Rahners, weil dies eine Gottebenbürtigkeit des Menschen voraussetzen würde. Vielmehr sind wir darauf angewiesen, dass Gott sich an uns *erweist*, wenn wir für sein Wirken offen sind. Das geschieht in einer dem menschlichen Wesen und somit dem Willen Gottes entsprechenden Praxis, die daher *primäre* fundamentaltheologische Relevanz erhält. Denn der Glaube beruht auf der positiven *Erfahrung* unseres schlechthin abhängigen Daseins und der dadurch legitimierten *Deutung* des Wovons dieser Abhängigkeit als eines sinngebenden Grundes, den wir Gott nennen.[32] Über dieses „*epiphanische Offenbarungsmodell*" schreibt Max Seckler: „Das Neue Testament deutet aber auch zusammenfassend das Heilsgeschehen insgesamt als die Epiphanie des Gerichts und der Gnade Gottes: [...] Kennzeichnend für dieses *epiphanische Offenbarungsmodell* ist, dass nicht die theoretische Belehrung oder die Enthüllung von verborgener Wahrheit die Substanz der Sache ausmacht [...], sondern der geschichtliche Durchbruch des Heilsgeschehens selbst. So geht es auch in den Offenbarungen des Daseins Gottes nicht um theoretische Existenzbehauptungen, sondern um die Erfahrung und Erkenntnis der lebendigen Gegenwart dessen, der große Dinge tut."[33] Jesus Christus, der „Anführer des Glaubens" (Hebr 12,2), hat eine neue mitmenschliche Praxis in Gang gesetzt, die Erfahrungen ermöglicht, die seine Rede von Gott als Vater legitimieren. Er hat keinen blinden Glauben verlangt, sondern seinen Hörerinnen und Hörern ein kritisches Urteil über seine Botschaft zugestanden und zugetraut: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche" (Joh 7,17). Die Vorbedingung dafür ist nicht ein anonymer Glaube auf der Basis einer „transzendentalen Offenbarung" im Sinn Rahners, sondern eine – anonyme oder reflex bewusste – Glaubens*bereitschaft* (Vor-Glaube) der Menschen guten Willens, die auch dann gerettet werden,

---

[32] Die so genannten mystischen Erfahrungen sind dafür äußerst wichtig, sind aber nicht Erfahrungen Gottes selbst, sondern des von Gott geschenkten Daseins in einer anfanghaften Fülle. Andernfalls wird die scheinbare Unendlichkeit einer erfüllten Endlichkeit mit der Unendlichkeit Gottes verwechselt.

[33] Max Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Walter Kern / Hermann Josef Pottmeyer / Max Seckler (Hrsg.), Bd. 2: Traktat Offenbarung, Tübingen ²2000, 41–61; 44. Zur biblischen Christologie vgl. Paul Weß; Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch, in: ZKTh 120 (1998), 75–84.

wenn sie nicht zum Glauben finden.[34] Diese biblische Sicht der bleibenden Transzendenz Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung lässt sich grafisch etwa so verdeutlichen:[35]




## 3.3 Die Gemeindekirche als vorrangiger Ort christlicher Communio–Praxis[36]

Weil Liebe nicht ekstatisch das Selbst aufgibt (das wäre gegen das Gebot, den Nächsten *wie sich selbst* zu lieben), sondern Beziehung und Gemeinschaft zum relationalen Wesen des Menschen gehören (nicht nur Akzidens sind), deshalb kann die Liebe in ihren tieferen Formen (und damit das volle Menschsein) nur in Gegenseitigkeit – in der nötigen Einheit von Gesinnung und Struktur, also unter Gleichgesinnten – verwirklicht werden. Auf der Basis der Verschränkung (nicht: Identität[37]) von Gottes–

---

34 Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Art. 22.

35 In der folgenden Grafik wird die biblische Sicht dargestellt, die – außer in Röm 8, 18–30, wo von den „Geburtswehen" der Schöpfung die Rede ist – von der Evolution des menschlichen Daseins nichts weiß, sondern „naiv" von einer von Anfang an vollkommenen Schöpfung ausgeht, sodass alle Defizite nur auf die Sünden der Menschen und deren Auswirkungen zurückgeführt werden. Eine korrigierte Sicht müsste die mühsame Entwicklung des Menschengeschlechts schon unabhängig von jeder Schuld berücksichtigen. Das ergäbe auch ein tieferes Verständnis der Rechtfertigung durch Gott. Diese besteht dann grundlegend darin, dass Gott das noch unvollkommene Dasein mit und in seinen Grenzen gutheißt und vollendet, und erst in zweiter Linie in der Vergebung der Sünden.

36 Vgl. Paul Weß, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 22).

37 Vgl. dagegen die Position Rahners: „Der thematisch religiöse Akt als *solcher* [...] hat, gemessen an seinem ‚Horizont', seiner transzendentalen Ermöglichung, dieselbe Würde, denselben ‚Tiefgang', dieselbe Radikalität wie der Akt ausdrücklicher Nächstenliebe, weil beide Akte notwendig getragen sind von der (erfahrenen, aber unthematischen) Verwiesenheit auf Gott und auf das innerweltliche Du" (Schriften zur Theologie 6, 294f). Rahner kann also von einer „Identität von Gottes– und Nächstenliebe" sprechen (ebd. 295; vgl. ebd. 282). An anderer Stelle geht er noch weiter: „In Wirklichkeit aber ist es so: „Gott ist Mensch – und darum ist die Gottesliebe Menschenliebe und umgekehrt" (Karl Rahner, Der neue Auftrag der einen Liebe, in: Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg [41]1968 [Herder TB 266], 85–95; 94).

und Nächstenliebe kann eine aus Gemeinden von Gläubigen in wechselseitiger Liebe bestehende Kirche Zeichen und Werkzeug der universalen personalen Liebe Gottes sein. Sie ist nicht nur Mittel zum Zweck (der Verkündigung, des sozialen Dienstes), sondern ist auch Selbstwert als Ort eines anfanghaft erfahrenen Heils, das in Jesus Christus sichtbar wurde: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt" (Joh 13,35). Sie ist Grundsakrament des Heilswirkens Gottes in der Geschichte und hat eine primäre fundamentaltheologische Relevanz als Erfahrungsraum des Wirkens Gottes und damit des Zugangs zum Glauben: „So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" (Mt 5,16).

# 4 Die Konsequenzen für die Stellung der Praktischen Theologie

## 4.1 Die Gleichrangigkeit der Praktischen Theologie bei Karl Rahner

### 4.1.1 Praktische Theologie als eigenständige („existentiale") theologische Disziplin

Rahner versteht die Praktische Theologie, also „jene theologische Disziplin, die sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt"[38], als Praxistheorie: „Soll dieses unableitbare Plus, das in jeder Entscheidung liegt, dennoch Gegenstand einer voraussehenden Reflexion sui generis sein, die sucht, was hier und jetzt zu tun ist, [...] die Geister prüft, welche die Zukunft proklamieren, dann ist solche Reflexion, wissenschaftlich organisiert, eine eigenständige und ursprüngliche Wissenschaft und nicht nur eine ‚Anwendung' der Ergebnisse der essentialen Wissenschaften in der Theologie, mögen diese systematisch oder historisch sein. [...] Sie ist [...] Wissenschaft, aber jene Theoria, die als inneres Moment der Praxis selbst innewohnt."[39] Die Praktische Theologie ist also nach Rahner nicht nur Anwendungstheorie, sondern eine eigenständige theologische Wissenschaft: „[...] die so verstandene Praktische Theologie [...] verlangt *erstens* die *Anerkennung ihrer Ursprünglichkeit und Bedeutung als eigener theologischer Disziplin.*"[40] Man könnte im Anschluss an Rahner hier weitere kritische Überlegungen anstellen: Warum hatte die Moraltheologie, die doch ebenfalls eine praktische theologische Wissenschaft ist, nie um ihre Anerkennung als eigene Disziplin zu kämpfen? Die Kirche, das Thema der Praktischen Theologie, ist doch ein vorrangiger Ort christlicher Moral, kommt aber als solcher in der Moraltheologie nicht vor. Müsste die Praktische Theologie nicht so etwas wie eine „kirchliche Moraltheologie" sein, also gleichwertig? Doppelt fragwürdig ist, dass die Christliche Gesell-

---

38 Vgl. die Definition Rahners in Anm. 1.

39 Schriften zur Theologie 8, 136. – Nach Rahners Überlegungen über die Liebe als vollendete Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes (vgl. Schriften zur Theologie 4, 60) müssten eigentlich alle theologischen Disziplinen „existentiale" Wissenschaften sein.

40 Schriften zur Theologie 8, 139.

schaftslehre meistens der Moraltheologie, nicht der Praktischen Theologie zugeordnet wird, obwohl es in Kirche und Gesellschaft um soziale Praxis geht und die Kirche das Modell menschlicher Gesellschaft sein soll.[41]

### 4.1.2 Das Moment von Praktischer Theologie in allen theologischen Disziplinen

Rahner fährt fort: „Die *zweite*, noch allgemeinere Forderung besteht darin, daß *die übrigen theologischen Disziplinen das Moment von Praktischer Theologie, das in ihnen selbst ist und sein muß, erkennen und wirklich wahren*. Die ganze Theologie ist in allen Disziplinen eine kirchliche Wissenschaft, gerade wenn und weil sie auch der Kirche gegenüber eine kritische Funktion ausübt, da ja diese dem Glauben der Kirche als solcher immanent ist. Das bedeutet aber auch, daß alle theologischen Disziplinen dem Selbstvollzug der Kirche zu dienen haben, also ein Moment der Praktischen Theologie in sich selbst tragen. Die Praktische Theologie als eigene Disziplin kann den anderen Disziplinen ihre Bezogenheit auf den Selbstvollzug der Kirche [...] nicht abnehmen, wenn sie auch immer in dieser Hinsicht eine stimulierende und kritische Funktion gegenüber den anderen Disziplinen auszuüben hat."[42] Denn diese „müssen sich heute den Horizont ihrer Aufgaben, *soweit* sie ihnen von der Kirche und ihrer Zukunft her gestellt werden, von einer anderen Disziplin vorgeben lassen, eben von der Praktischen Theologie. Insofern besitzt diese einen Vorrang vor den anderen Disziplinen, wenn unter anderer Rücksicht auch das Umgekehrte gilt, insofern nämlich diese anderen theologischen Disziplinen als essentiale Grundausrichtung Voraussetzung, Horizont und Richtmaß der Praktischen Theologie sind."[43] Dieser wechselseitige Vorrang in

---

41 Vgl. Paul Weß, Strukturen der Liebe. Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis, in: StZ 207 (1989), 110–122; abgedruckt in: Ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 22), 85–100; hier 96: „Aus dem wechselseitigen inneren Zusammenhang zwischen Gesinnung und Struktur ergibt sich, dass nur Menschen mit neuer Gesinnung neue Strukturen bilden können. Die Kirche hat daher selbst Sozialpraxis zu sein, [...] eine soziale Communio in Freiheit, in der die ‚Strukturen der Liebe' Wirklichkeit geworden sind." Vgl. auch Wolfgang Palaver, Sozialstaat – Zivilgesellschaft – Kirche. Theologische Legitimation für die Anfragen der Kirchen an Staat und Zivilgesellschaft (Innsbrucker theologischer Leseraum: http://theol.uibk.ac.at/itl/446.html).

42 Schriften zur Theologie 8, 140.

43 Ebd., 141. Ebd., 142–148 spezifiziert Rahner diese grundsätzliche Forderung an einzelne theologische Disziplinen. In einer neuen Veröffentlichung seiner Überlegungen wurde noch Rahners Zusammenfassung dieser Anliegen in Thesenform angefügt (Sämtliche Werke 19, 515): „4. Die Exegese hat ihren Dienst am kritischen [sic! Richtig wohl: kirchlichen; vgl. ebd. 510. P. W.] Kerygma zu leisten, trotz oder vielmehr gerade wegen ihrer heutigen wissenschaftlichen Methode. 5. Die Systematische Theologie (Dogmatik und Moraltheologie) muß weniger ungeschichtlich bzw. historizistisch denken, sondern im Ganzen mehr gegenwartsbezogen werden. 6. Die Kirchengeschichte müßte ‚theologisch' werden und so die Gegenwarts– und Zukunftsbedeutung des Geschehenen erarbeiten. 7. Das Kirchenrecht muß sich seine Grenzen und seine positiven, je heutigen Aufgaben mehr von der Praktischen Theologie bezeichnen lassen, wie das entsprechend in der Rechtswissenschaft von den politischen Wissenschaften, der Kultursoziologie usw. her geschieht. 8. Die Liturgiewissenschaft – sofern diese ohnehin nicht eine Teildisziplin der Praktischen Theologie sein soll – muß gegen ästhetischen Romantizismus

verschiedener Hinsicht bedeutet eine prinzipielle Gleichrangigkeit der Praktischen Theologie mit den anderen Disziplinen.

### 4.1.3 Subsidiäre Aufgaben der Praktischen Theologie im Bereich anderer Disziplinen

Rahner geht aber noch einen Schritt weiter: „Umgekehrt ist mit dem vorhin Gesagten auch nicht geleugnet, daß die Praktische Theologie subsidiär Aufgaben zusätzlich übernehmen könne, die an sich solche anderer Disziplinen sind, von diesen aber unter Umständen faktisch nicht erfüllt werden. Bisher hat zum Beispiel eine katholische dogmatische Ekklesiologie viele Fragen nicht genügend bedacht, die ihr an sich zustehen und für die Praktische Theologie sehr wichtig sind. In einem solchen Fall kann also die Praktische Theologie subsidiär ein Stück dogmatischer Ekklesiologie betreiben. Dasselbe kann eintreten hinsichtlich der dogmatischen Sakramententheologie, des Kirchenrechts, der Moraltheologie, der ökumenischen Theologie usw."[44] – Das setzt natürlich voraus, dass die Vertreter der Praktischen Theologie in diesen anderen Disziplinen so bewandert sind, dass sie nicht nur mitreden, sondern sogar neue Lösungen entwickeln können (z. B. in der Frage eines kirchlichen Amtsverständnisses, das der Mündigkeit der Gläubigen gerecht wird).

## 4.2 Der Vorrang der Praktischen Theologie bei einer primären Relevanz der Praxis

Bei einer *primären* fundamentaltheologischen Relevanz der christlichen und speziell der kirchlichen (Communio-)Praxis (vgl. 3.2 und 3.3) ergibt sich über die Forderungen Rahners hinaus eine *vorrangige* Stellung der Praktischen Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen. Denn diese Praxis, die das Thema der Praktischen Theologie sein soll, ist der wichtigste Zugang zur Theologie überhaupt und damit das reale Fundament einer Theologie, die weder fundamentalistisch sich auf Offenbarung beruft, noch aus idealistischen Prämissen abgeleitet werden kann, wie es Rahner versucht hat.[45] Es geht im Christentum nicht um einen „Begriff", in den man durch eine transzendentale Reflexion eingeführt werden kann, sondern um eine von Jesus Christus initiierte Lebenswelt, die neue Erfahrungen des mitmenschlichen Daseins ermöglicht und des-

---

und rubrizistischen Legalismus ihre theologische und praktische Aufgabe für den Dienst am Volk Gottes von heute wahrnehmen."

44 Schriften zur Theologie 8, 142.

45 Vgl. die Kritik Joseph Ratzingers an Rahners Entwurf einer grundlegenden Synthese des Christentums: „Das Problematische von Rahners Versuch sehe ich nicht in dem Bemühen zu einer anthropo–theologischen Konstruktion, die schließlich den ‚Begriff' des Christlichen eröffnet, sondern in der zu starken Prägung dieser Konstruktion durch Grundgedanken des deutschen Idealismus" (Joseph Kardinal Ratzinger, Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens, in: ThRv 74 [1978], 177–186; 184). Und: „Dies ist ja der Haupteinwand gegen Rahners transzendentale Darstellung des Christlichen, daß sie gerade sein Eigenstes, die Geschichtlichkeit, nicht aufnehmen könne" (ebd. 182). Allerdings beachtet Ratzinger hier nicht, dass Rahner nur die traditionelle idealistisch–hellenistische Theologie von einem Gottmenschentum zu Ende gedacht hat.

sen Deutung im Sinn des christlichen Glaubens legitimiert. Die Praxis mit ihrer immanenten Vollzugsgewissheit ist also selbst jene fundamentale Theologie, die Rahner als Grundlegung der Rede von Gott forderte, aber spekulativ abzuleiten suchte, was nicht gelingen konnte. Erst daraus können sich eine Fundamentaltheologie als theologische Disziplin (in engster Verbindung mit der Praktischen Theologie) und in weiterer Folge die verschiedenen Fachgebiete wissenschaftlicher theologischer Reflexion ergeben. Dieser Vorrang der Praxis und damit der Praktischen Theologie müsste sich in den Teildisziplinen auswirken, was hier nur in einigen Hinweisen angedeutet werden kann:

- Biblische Fächer setzen kongruente Praxis–Erfahrungen voraus („Sitz im Leben").
- Fundamentaltheologie muss sich auf glaubwürdige Gemeindeerfahrungen berufen können und ist daher auf eine entsprechende Praxis und deren Theorie angewiesen.
- Systematische Theologie beruht auf gläubiger Praxis, insofern sie, um nicht Offenbarungspositivismus zu sein, stets zugleich Fundamentaltheologie sein muss.[46]
- Moraltheologie kann die nötige gemeinsame Unterscheidung der Geister[47] nur in der Praxis einüben und anwenden und dann die moralischen Konsequenzen ziehen.
- Kirchengeschichte kann die Geschichte der Kirche nur auf dem Hintergrund heutiger bibelkongruenter Praxis theologisch erforschen und richtig interpretieren.

Mit Hermann Häring lässt sich also sagen: „Eine gute Fundamentaltheologie muß heute den Mut haben, von einer *erfahrbaren Kirche* auszugehen. Während frühere Generationen mit Gott begannen, um in der Kirche zu enden, wäre endlich mit einer glaubwürdigen Kirchenerfahrung zu beginnen, um dann glaubwürdig beim Gott des Lebens ankommen zu können. Es gibt diese Kirchenerfahrung an vielen Orten, in Lateinamerika, auch in Europa, in Basisgemeinden, an oft unerwartetem Ort. Von ihr aus ließe sich dann konkret entwickeln, was der Glaube an den Gott Jesu Christi bedeutet."[48]

---

46 Vgl. Franz Schupp, Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner, in: ThPQ 152 (2004), 61–74; 72.

47 Eine solche geistliche gemeinsame Wahrheitssuche wäre in allen theologischen Disziplinen nötig, aber besonders in den praktischen Fächern. Vgl. Schriften zur Theologie 12, 191–195; und Paul Weß, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Thaur 1998, 303–310.

48 Hermann Häring, Von Gott ist nie ausgeredet. Zwei Bücher zu den Fundamenten heutiger Theologie, in: Orien 50 (1986), 191–193; 193.

# Praktische Theologie und Systematische Theologie

Norbert Mette

# Die Praktische Theologie im Verständnis Karl Rahners – in Nähe zur und in Abgrenzung von der Systematischen Theologie

## 1 Zur Verhältnisbestimmung beider Disziplinbereiche nach Karl Rahner

Mit Nachdruck hat Karl Rahner sich dafür eingesetzt und dieses mit seiner Mitherausgabe des „Handbuches der Pastoraltheologie" und zahlreichen weiteren Veröffentlichungen selbst inhaltlich ausgeführt, dass die Praktische Theologie als eigenständige akademische Disziplin innerhalb der theologischen Wissenschaft zu gelten habe und nicht bloß, wie es noch weit verbreitete Auffassung zu seiner Zeit war, als Hilfs- oder Anwendungslehre für die übrigen theologischen Disziplinen zu betrachten sei. Die spezifische Aufgabe der Praktischen Theologie sah Rahner darin, dass sie „sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt"[1]. Wie die Kirche sich in Gegenwart und auf Zukunft hin vollziehen *solle*, lasse sich weder aus den Einsichten der anderen theologischen Disziplinen deduzieren noch einfach von den im Selbstvollzug der Kirche gemachten praktischen Erfahrungen her gewinnen (wobei nicht abzustreiten sei, dass der Praxis dieses Vollzugs durchaus eine eigene Intelligibilität innewohnt). Als Theorie des Selbstvollzugs der Kirche hat die Praktische Theologie Rahners Entwurf zufolge ihren Ausgang zu nehmen von einer theologischen Analyse der Gegenwart, innerhalb derer so umfassend wie möglich das je aktuell gegebene Bedingungsfeld des kirchlichen Selbstvollzugs mitsamt den sich abzeichnenden Tendenzen zu analysieren und zu interpretieren ist. Analyse und Interpretation werden dann weitergeführt zu einer „voraussehenden Reflexion" („Reflexion auf Entscheidung hin"), „die sucht, was hier und jetzt zu tun ist, Horizonte der möglichen Zukunft erweitert, die Geister prüft, welche die Zukunft proklamieren."[2]

Von diesem Verständnis ihrer Aufgabenstellung her hat Rahner die Praktische Theologie auch eine „existenzielle Ekklesiologie" charakterisiert, um sie so von der in der Dogmatik betriebenen „essentiellen Ekklesiologie" zu

---

1 Karl Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: Eberhard Jüngel u. a., Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, München 1968, 46-64, hier: 64.

2 Ebd., 49.

unterscheiden: Während es dieser mit der Bestimmung des grundsätzlichen Wesens der Kirche, ihrer Essenz, zu tun sein müsse, gehe es jener vorrangig um eine Reflexion auf die jeweilige Existenz von Kirche hin. Diese Unterscheidung will Rahner allerdings nicht als Trennung oder gar als Gegenüberstellung verstanden wissen; im Gegenteil, beide Ekklesiologien müssen nach ihm in einem wechselseitigen Beziehungsverhältnis gesehen werden: Die Praktische Theologie habe die Dogmatik auf die ihr „selbst immanente, auf die Praxis der Kirche ausgerichtete Aufgabe"[3] hinzuweisen und von ihr einzufordern, dass sie dementsprechend gegenwartsbezogen ihre Ekklesiologie ausarbeite. Umgekehrt bilde das, was die Dogmatik als konstitutionelle Merkmale von Kirche-Sein herausgearbeitet habe, als „essentiale Grundausrichtung, Voraussetzung, Horizont und Richtmaß der Praktischen Theologie."[4]

Rahner ging noch weiter, wenn er forderte, dass für den Fall, dass die Systematische Theologie nicht den Gegenwartsbezug einlöse, sondern etwa durch und durch einem Historismus huldige, es „durchaus zu den Aufgaben der Praktischen Theologie gehören" könne, „die unreflex getriebene Wissenschaftsstrategie und Wissenschaftspolitik zu untersuchen, die in der Systematischen Theologie getrieben wird; sie müßte eine kirchensoziologische Untersuchung nach den geheimen Leitbildern und Tendenzen – bis hin zu statistischen Erhebungen – der faktisch betriebenen Systematischen Theologie anstellen; denn der faktische Betrieb der Theologie ist ein Moment am Selbstvollzug der Kirche, also auch ein Gegenstand der Praktischen Theologie."[5]

Noch mit einer anderen, nämlich erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Begründung hat Rahner die Praktische Theologie als eigenständige Disziplin in Abgrenzung von der Systematischen Theologie zu begründen versucht: Er hat die Unterscheidung (= Differenz und Einheit) von theoretischer und praktischer Vernunft so auf die Theologie übertragen (bzw. auf die drei göttlichen Tugenden aufgeteilt), dass die systematische und die historische Theologie (die Reflexion des Glaubens) auf der Ebene der ersteren betrieben würden und die Praktische Theologie (bzw. die Reflexion von Liebe und Hoffnung) das Ganze der Theologie nochmals von der Ebene der theoretischen auf die Ebene der praktische Vernunft übertragen würde.

Diese Argumentation hat er später jedoch revidiert, indem er betonte, dass die gesamte Theologie als praktische Wissenschaft begriffen werden müsse, weil sie von ihrem Wesen her auf den Glauben als totalmenschlichen Vollzug in Freiheit bezogen sei.[6] Mit Blick auf eine sich epo-

---

3 Ebd., 55f.
4 Ebd., 55.
5 Ebd., 59.
6 Vgl. ausführlicher mit Belegen: Norbert Mette, Zwischen Reflexion und Entscheidung. Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie, in: TThZ 87 (1978) 26-43. 136-151, hier: 136-141.

chal verändernde Bestimmung im Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft drängte sich nämlich für Rahner die Frage auf, ob man sich nicht verstärkt „um eine Theologie der praktischen Vernunft, der Tat, der gesellschaftlichen Entscheidung in Kirche und Welt“[7] bemühen müsse und ob nicht der Praktischen Theologie „als der Repräsentation der Selbstreflexion dieser prakt(ischen) Vernunft in der Kirche“ eine gewisse Priorität in der Theologie insgesamt zuzubilligen sei. Bringe sie doch am deutlichsten den Zeitstil zur reflexen Gegebenheit, der die Signatur der Kirche von morgen und somit auch ihrer Theologie sein werde.[8]

Unbeschadet dessen verhalf sein profundes dogmatisches Wissen Rahner dazu, deutlich zu machen, dass die (katholische) Kirche zur notwendigen Strukturreform über einen viel größeren Spielraum verfüge, als er von den kirchlichen Entscheidungsträgern zugestanden würde, und dieses mit Nachdruck einzufordern, auch wenn er sich damit bei manchen einflussreichen Kräften in der Kirche höchst unbeliebt machte.[9]

## 2 Anstöße zur Diskussion

2.1 Mit seinem Konzept der „existentiellen Ekklesiogie“ hat Rahner sicher dazu beigetragen, dass die Kontextualität jeglicher theologischer Argumentation und theologischer Konzepte mehr und mehr bewusst wurde. Mit Durchsetzung dieser Einsicht stellt sich allerdings umgekehrt die Frage, ob es überhaupt so etwas wie eine kontextlos gültige „essentielle Ekklesiologie“ geben kann.

2.2 Die These, dass die Theologie insgesamt als eine praktische Wissenschaft zu begreifen sei, hat sich weithin, angestoßen insbesondere durch die Politische Theologie, durchgesetzt und die theologische Landschaft nicht unbeträchtlich verändert: So „durchkreuzen“ etwa Befreiungstheologie, feministische Theologie u. ä. den herkömmlichen Disziplinenkanon zugunsten eines integrativen Theologietreibens.

2.3 Mit Ablösung der traditionellen Vormachtstellung der Dogmatik innerhalb der katholischen Theologie ist es in der hiesigen Universitätstheologie zu einer Verselbständigung der einzelnen theologischen Disziplinen gekommen, die dazu geführt hat, dass jede Disziplin von ihrer jeweiligen Perspektive her ein theologisches Gesamtkonzept entwirft und systematisiert. Diese Entwicklung ist auch in der Praktischen Theologie zu verfolgen.

---

7 Karl Rahner, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze, in: Schriften zur Theologie 9, 127-147, hier: 147.

8 Vgl. Mette, a.a.O., 141ff.

9 Vgl. Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg/Br. 1972, als sein wichtigstes praktisch-theologisches Werk und sein bis heute aktuelles pastorales Vermächtnis.

2.4 In gewisser Weise zugespitzt wird das dadurch, dass für die Praktische Theologie anscheinend bis heute ein Problem darin besteht, dass sie sich als ebenbürtige Disziplin innerhalb der Theologie – vorab den systematischen Disziplinen gegenüber – ausweisen zu müssen meint. Daraus scheint bisweilen ein Konkurrenzdenken zu erwachsen, das so weit geht, dass die Praktische Theologie sich als die bessere systematische Theologie unter Beweis stellen möchte – was, wenn sich dieses allzu sehr verselbständigt, auf Kosten ihrer genuinen Aufgaben zu gehen droht.

2.5 Mag auch Rahners Formel vom „Selbstvollzug der Kirche" problematisch sein, so ist zu konstatieren, dass er mit ihr ein theologisch fundiertes Reformkonzept für die Kirche auf den Tisch gelegt hat, wie es seitdem so klar vonseiten der Praktischen Theologie nicht erfolgt ist.

Ottmar Fuchs

# Rahner systematisch-theologische und spirituell-pastorale Schriften: eine doppelte Herausforderung für die Praktische Theologie

## 1 Konzeption des Essentiellen

Wenn es richtig ist, dass sich die Praktische Theologie auf zwei für sie konstitutive Vorgaben bezieht, nämlich auf die Texte der Bibel auf der einen und auf die lehramtliche Identität der Kirche auf der anderen Seite, dann ist damit aber erst noch die Hälfte gesagt. Handelt es sich bei den biblischen Texten um meist narrative Einheiten, so handelt es sich bei den lehramtlichen Texten um konzeptionelle systematische Texte. Braucht man eine konzeptionelle Reflexion hinsichtlich der Begegnung mit vergangenen Erzählungen, und zwar auch dann noch, wenn man darin die Handlungsanalogie zwischen damals und heute thematisiert, so braucht es immer auch so etwas wie eine diachrone, gewissermaßen „praktisch-theologische" Kontexterschließung abstrakter Texte, die ja alle aus Erfahrungen, Auseinandersetzungsgeschichten und Biographien herauswachsen.

Die geschichtlichen Wurzeln und Auswirkungen von systematischen Einsichten verpassen den abstrakten Sätzen einen geschichtlichen und damit partikularen Rahmen, der die damalige Bedeutung der Sätze erschließt und so die Gegenwart dazu anregt, die je eigene Bedeutung zum Sinn der Sätze zu entdecken und die entsprechenden eigenen Geschichten zu gestalten. Marie-Dominique Chenu hat diesen Zusammenhang in seiner „Schule der Theologie" in einer faszinierenden Weise verdeutlicht.[1]

Auf den ersten Blick scheint uns Karl Rahner nicht nur hinsichtlich der Behauptung, sondern auch der Gestaltung dieses Verhältnisses von Geschichte und Dogma, von Praktischer Theologie und Systematischer Theologie nicht besonders weiter zu helfen. Bei aller behaupteten Verbindung beispielsweise zwischen existentieller und essentieller Ekklesiologie führt die Verhältnisbestimmung nicht allzu sehr über die Einklage der Konstitutivität des Essentiellen für das Existentielle hinaus (jedenfalls was die spekulativen Texte Rahners anbelangt).

---

1 M.-D. Chenu, Le Saulchoir, Eine Schule der Theologie, Berlin 2003.

## 2 Wächteramt für die Existenz

Spannend ist in diesem Zusammenhang allerdings, wenn die Praktische Theologie, stellvertretend für die ganze Theologie, die nach Rahner eigentliche praktische Theologie sein sollte, den faktischen Betrieb auch der Systematischen Theologie unter Augenschein nimmt, ob sie denn *tatsächlich* essentiell genug sei. Ihr kommt dann die Aufgabe zu, die Arbeit der Theologie nunmehr selbst aus der Perspektive eines essentiellen Selbstvollzugs heraus zu beurteilen, wie er den existentiellen Vorgängen und Fragen zu entnehmen ist.

Wie dies allerdings geschieht, wie das Faktische vom Essentiellen her beurteilt wird und umgekehrt, wie beide miteinander zusammenhängen bzw. zusammenzubringen sind, und wie dies im Bereich der theologischen Wissenschaft geschieht, mit welchen Methoden, mit welchen Partnerschaften mit den Humanwissenschaften, dies bleibt jedenfalls in diesem Zusammenhang offen bzw. ungeklärt. Ich hoffe, dass in unserem Gespräch die These widerlegt werden kann: Karl Rahner setzt zwar die Praktische Theologie hoch ein, lässt sie aber in der Grundfrage, nach dem konkreten Verhältnis zwischen Praktischer und Systematischer Theologie relativ allein, weil er in seinem eigenen konzeptionellen Denken zwar dogmengeschichtliche Befunde und gegenwärtige Pastoral voraussetzt, sie aber selbst nicht konstitutiv und explizit mit seinen systematischen Darlegungen verknüpft.[2]

Karl Rahner ist hier durchaus konsequent, denn der transzendentale Ansatz fragt nicht „wie der einzelne Mensch faktisch und konkret zur Erkenntnis einer solchen geschichtlich ergehenden Offenbarung gelange", sondern wie der Mensch „überhaupt kraft seines Wesens von vornherein zu einer faktischen Befragung der Geschichte nach einer möglicherweise ergangenen Offenbarung genötigt sei..."[3] Muss Rahner vielleicht deswegen die trinitarischen Beziehungen von einem gemeinsamen Bewusstsein der drei göttlichen Personen her rekonstruieren, das in dreifacher Weise subsistiert, anstatt die innertrinitarische Verbindung auf dem Hintergrund einer Kommunikation zwischen drei Subjektivitäten mit eigenem Bewusstsein zu denken?[4]

---

2 Vgl. J. Hilberath, K. Rahner, Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995, 129 und 133.

3 K. Rahner, Hörer des Wortes, München 1941, 200. In die strukturanaloge Richtung geht die Analyse des Grundkurses als einer „intrinsezistischen Fundamentaltheologie" vom Inneren der Botschaft her (im Gegensatz zu einer Fundamentaltheologie, die zwischen Evangelium und dem „Außen" vermittelt), wonach der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens „mit dem Instrument der theonomen Vernunft" dargelegt wird: Vgl. W. Werner, Fundamentaltheologie bei Karl Rahner, Tübingen 2003, 437.

4 Vgl. Hilberath, 111ff. Hierzu ist übrigens innerhalb der Dogmatik ein aktueller Streit entfacht, vor allem zwischen Herbert Vorgrimler und Magnus Striet: Vgl. M. Striet, Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg/Br. 2004.

## 3 Biblische Narrativität

Signifikant in diesem Zusammenhang ist die relativ unkommunikative Kommunikation zwischen Christologie systematisch und exegetisch, wie sie in dem gemeinsamen Band mit Wilhelm Thüsing zum Vorschein kommt.[5] Karl Rahner ist insgesamt relativ unbeeindruckt von dem, was die exegetischen Wissenschaften jeweils an Sinn und Bedeutung biblischer Texte hervorbringen. So kann er uns auch wenig zeigen, wie eine Systematische Theologie ausschauen würde, die sich nicht nur auf die Lehre der Kirche, sondern auch, und zwar methodisch in gleich gewichtiger Weise, auf die generativen Texte der Schrift verwiesen sieht. So kann man hier wenig darüber erfahren, wie denn biblische Narrativität und kirchliche Dogmatik „tatsächlich" miteinander zusammen hängen. Selbstverständlich überlässt Karl Rahner der Bibeltheologie die Freiheit pluraler Christologien, muss sich aber nicht darauf beziehen.[6]

Die Pluralität der Lebens- und Diskursformen sowohl biblischer Geschichten wie auch gegenwärtiger Geschichten kann als Ausdruck der transzendentalen Dimension des Menschen angesehen werden. Die praktische Theologie wird hier anmahnen, dass dieser Vollzug selbst konstitutive Qualität für die praktisch-theologische Bestimmung der Transzendentalität hat.

## 4 Innertheologische Anschlüsse

Wenn es das Ziel der Praktischen Theologie ist, für Gegenwart und Zukunft eine Praxiskritik zu öffnen und von daher eine entsprechende Praxisveränderung in den Blick zu nehmen, und wenn sie dies aus der christlichen Botschaft heraus tut, wie sie in der Schrift auf der einen und in der Tradition der Kirche auf der anderen Seite vor-gegeben ist, dann wird sie in all diesen Bereichen das Verhältnis von Lebenspraxis und wissenschaftlicher Reflexionspraxis (einem Teil der Lebenspraxis) zu thematisieren haben, also das Verhältnis von Praktiken und Diskursen bzw. Diskursanalysen. Dabei wird die Frage nach der Macht genauso fällig wie die Frage danach, welchen Mächten und welchen Ermächtigungen sich die Texte verdanken.

Angesichts einer solchen Forschungslandschaft ist die Praktische Theologie relativ hilflos und überfordert. Sie ist deshalb darauf angewiesen, dass diese Fragestellung bereits in den anderen theologischen Disziplinen, insbesondere in der biblischen Theologie, in der Kirchengeschichte und in der Systematischen Theologie, mitbearbeitet wird. Erst dann kann

---

5 Vgl. K. Rahner / W. Thüsing, Christologie – Systematisch und exegetisch, Freiburg/Br. 1972.

6 Die Angewiesenheit auf biblische wie kirchliche Praxis wird zwar vorausgesetzt, lädiert aber das eigene Konzept wenig. Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie Band 1, Einsiedeln 1958, 174. Vgl. Hilberath, Rahner, 128.

die Praktische Theologie mit entsprechenden methodischen Bereitschaften rechnen, die es ihr *ermöglicht*, ihre Selbstreflexion auf die Praxis der Kirche mit einer diesbezüglichen „Priorität" in der Theologie insgesamt zu verbinden. Ansonsten bleibt es beim Postulat. Die Praktische Theologie hat die Nase voll davon, auf der Beteuerungsebene als sehr wichtig eingeschätzt zu werden, aber ansonsten in die methodische Isolation gedrängt zu sein. Zumal die integrativen Konzepte des Theologietreibens offensichtlich ohnehin und permanent im etablierten theologischen Wissenschaftsbetrieb an inhaltlicher Konjunktur und struktureller Repräsentanz verlieren.

## 5 Notwendigkeit theologischer Konzeptionen

Ich habe oben „auf den ersten Blick" gesagt. Ein zweiter Blick konzentriert sich nichtsdestoweniger auf Denkvorgänge Rahners, in denen die oben angesprochene Verbindung zwischen der Praxis der Erfahrungen und der Praxis des Denkens durchaus thematisiert wird bzw. zum Vorschein kommt, und zwar so, dass die Praktische Theologie davon zu lernen vermag.

Gegenüber der Gefahr einer allzu schnellen Abstraktions- und Konzeptionsabstinenz der Praktischen Theologie schreibt uns Rahner ins Stammbuch, dass ohne Konzeptionalität das Faktische nicht adäquat gesehen werden kann. So sagt Karl Rahner: „Sehr abstrakt Gesagtes kann konkret sein, weil es deutlich sehen läßt, was überall gilt, aber leicht von Nebensächlichkeiten verdeckt wird."[7] Dieser Satz gilt nicht nur für theologische Überlegungen, sondern auch für entsprechende Konzepte zum Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften, die immer konzeptionell zu verantworten sind, weil man sonst mit ihnen nicht jenes „Wesentliche" erblickt, was aus der Perspektive der Theologie notwendig ist. In diesem Sinn gilt tatsächlich Rahners Diktum: „Jetzt wird es abstrakt, damit man besser sieht."[8] Von daher gilt: Wenn die praktisch-theologische Person nicht genügend systematisch-theologisch denkt, verkürzt sich ihr Sehen genauso wie ihre Kritikfähigkeit. Das für die Zukunft anvisierte Handeln kann dennoch richtig sein, ist aber auf dem Niveau der Wissenschaftlichkeit nicht oder nicht ausreichend eingeholt.

## 6 Konkrete Spiritualität

Auch abstrakte Theorien, die für alles Partikulare ihre Gültigkeit behaupten, verdanken sich der Partikularität, insbesondere der Biographie eines Menschen. Das Verhältnis von Spiritualität und Theologie ist bei Karl Rahner schon oft und zu Recht thematisiert worden. Nach meiner Erfahrung der entsprechenden Texte bin ich überzeugt, dass hier nicht nur ein kon-

---

7 K. Rahner, Schriften zur Theologie, Band VIII, Einsiedeln 1967, 322.

8 Ebd.

kreter Bezug zu seiner spirituellen Herkunft vorliegt, sondern dass von daher ein Gutteil seiner Texte im Bereich der Spiritualität und Pastoral selbst konkret, handlungsbereichernd, ja handlungsanleitend sind, und zwar oft mit einer eigenartigen Verbindung von Unmittelbarkeit und systematischer Kraft: „Sondern Gott ist der Absolute, der Unbedingte [...] der Anzubetende, in den, bedingungslos sich hinein katapultierend, man sich mit Jesus dem Gekreuzigten weggeben muß. Das ist das eigentliche, das fundamentalste Problem der Menschen, und die Tatsache, daß man das so im Durchschnitt nicht empfindet, das, meine ich, ist das fundamentalste Problem auch *heute*".[9]

Der Unbedingtheit Gottes entspricht, wenn auch ganz anders, die menschliche Unbedingtheit in der Doxologie hinsichtlich des Gottes, dessen Unbegreiflichkeit mit seiner Nähe nicht abnimmt, sondern wächst.[10]

## 7 Axiomatik der Gnade

In dieser Spiritualität liegen wohl auch die tiefsten Wurzeln für das, was Roman Siebenrock überzeugend vertritt, nämlich dass die Gnadentheologie die „prinzipielle Axiomatik" der Rahner'schen Theologie darstellt, nicht etwa ein „letzter spekulativer Einheitsgedanke".[11] Wenn Siebenrock diese Axiomatik eine „ursprüngliche Inspiration" nennt, dann ist der Übergang zur Spiritualität Rahners bereits semantisch gegeben. Und hier spricht Siebenrock auch von der Möglichkeit, dass sich diese Axiomatik „durchaus auch als Prinzipien im Plural auslegen lässt." Das tut und kann Rahner auch, wenn er beispielsweise in den „Erfahrungen des Geistes" solche partikularen Geschichten aufnimmt, die er zwar repräsentativ formuliert, die aber in sich die Valenz eines Handlungszusammenhangs haben.

So wird Gott und seine befreiende Gnade erfahren, wo man „in eine schweigende Finsternis hinein zu beten wagt und sich auf jeden Fall erhört weiß, obwohl von dort her keine Antwort zu kommen scheint, über die man noch einmal räsonieren und disputieren kann, [...] wo die Verzweiflung angenommen und geheimnisvoll nochmals als getröstet ohne billigen Trost erfahren wird, wo der Mensch alle seine Erkenntnisse und alle seine Fragen dem schweigenden und alles bergenden Geheimnis anvertraut, das mehr geliebt wird als alle unsere zu kleinen Herren machenden Einzelerkenntnisse."[12] Hier kommt Rahner auf den tiefsten, nämlich spirituellen Grund seines *prinzipiellen* Denkens, insofern dieser in der *Universalität* der Gnade Gottes selber liegt, die in allen Einzelerfahrungen des Alltags präsent ist und nur „vorgelassen" werden darf. Gewisserma-

---

9 Vgl. P. Imhof / H. Biallowons (Hrsg.), Im Gespräch, Bd. II: 1978-1983, München 1983, 166f.

10 Vgl. Hilberath, Rahner 216ff.

11 Vgl. R. Siebenrock, Gnade als Herz der Welt, in: M. Delgado / M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade, Hildesheim 1994, 34-71, 35f.

12 K. Rahner, Erfahrungen des Geistes, Freiburg/Br. 1977, 45.

ßen ist die Gnade als inhaltliche Wurzel der Transzendentalität und ihrer Vollzüge aufzufassen.

## 8 Geistliche Theologie

Was also die konkrete Verbindung von pastoralsensibler Spiritualität und konzeptioneller Theologie anbelangt, dafür kann uns Rahner in vielen seiner Schriften ein großer Lehrer sein. Man darf sich in der Praktischen Theologie wünschen, vor allem, wenn sie sich notwendigerweise in die Begegnung mit den Humanwissenschaften begibt, dass sie dieses Innen ihres nicht nur spirituellen, sondern darin zutiefst theologischen Kerns zu aktivieren und zu benennen vermag. Die Art und Weise, wie Rahner seine Theologie eine „geistliche" sein lässt, ist ein großes Vorbild dafür, wie die Praktische Theologie eine geistliche bleibt oder wird. Denn bei aller Partikularität und postmodernen Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit, sei sie feststellbar in biblischen Geschichten, in Geschichten der Tradition oder in den gegenwärtigen Geschichten, gibt es eine niemals vereinnahmende und gewalttätige, aber (auch in der Ohnmacht noch) mächtige, nicht hintergehbare Gemeinsamkeit aller Geschichten, nämlich dass sie von der Schöpfungs- und Erlösungsgnade Gottes selbst getragen sind, und dass dies auch dann gilt, wenn sie als solche nicht erfahren wird.

Eine solche spirituelle Praxis des Glaubens kann eine Wissenschaft tragen, die Tröstung und Hoffnung wider alle Hoffnung aufzubringen vermag. „Diese Mitte zwischen Utopismus und Verzweiflung, die man nie eindeutig zwingend rechtfertigen kann, ist das nüchternste, das beinahe wie primitive Spießigkeit aussehende Wunder der Gnade Gottes. Denn ohne das Analgetikum eines innerweltlichen absoluten Optimismus in der Welt nicht zu verzweifeln, ist auch dort, wo es scheinbar als die bloß bescheidene Nüchternheit eines redlichen Mannes in Gnade und Gefaßtheit wie eine Selbstverständlichkeit geschieht, ein Triumph der Gnade Gottes."[13]

[13] K. Rahner, Sämtliche Werke, Band 19 (Selbstvollzug der Kirche), Düsseldorf-Freiburg/Br. 1995, 394.

# Praktische Theologie und Humanwissenschaften

Chris A. M. Hermans / Michael Scherer-Rath

# Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie

## Epistemologische Grundfragen einer hermeneutisch-empirischen Begründung der Praktischen Theologie

### Einleitung

Die Frage nach dem interdisziplinären Verhältnis zwischen der Praktischen Theologie und den Humanwissenschaften steht im Raum. Zur Beantwortung dieser Frage wählen wir in diesem Beitrag die Perspektive des empirischen Paradigmas in der Praktischen Theologie als Ausgangspunkt. Wir gehen davon aus, dass aus der Sicht dieses Paradigmas das Verhältnis zu den Humanwissenschaften eine der zentralen Fragen für die Bestimmung der Praktischen Theologie als wissenschaftlicher Disziplin ist, da das empirische Paradigma die Praktische Theologie in ein interdisziplinäres Verhältnis zu den Humanwissenschaften stellt. Ein Blick in die Geschichte der Praktischen Theologie zeigt, dass diese Frage ab den sechziger Jahren (des vorigen Jahrhunderts) gestellt wird. Wir betonen hier, dass die Praktische Theologie auch von anderen Paradigmen her betrieben wird. Zu nennen sei hier insbesondere das historische und das theoretische Paradigma. Im ersten Fall wird die Entstehungsgeschichte der christlich religiösen Praxis studiert, um die heutige Praxis besser verstehen zu können.[1] Im zweiten Fall stehen die theoretischen Grundlagen der Praktischen Theologie als Disziplin im Mittelpunkt.

Der Aufbau dieses Beitrages ist der Folgende: Wir beginnen mit einem historischen Paragraphen, in dem das Entstehen der Praktischen Theologie vor dem Hintergrund der epistemologischen Frage nach der Art des praktischen Wissens oder der praktischen Vernunft gestellt wird. Wir meinen, dass diese Frage durch die Überwindung der Dichotomie zwischen objektivem und subjektivem Wissen eine entscheidende Wendung bekommen hat. Diese Dichotomie, die in der Geschichte des westlichen Denkens (und demnach auch in der Theologie) eine große Rolle gespielt hat, ist aber auf das griechische Verständnis der Begriffe *theoria* und *praxis* zurückzuführen. In diesem Zusammenhang werden wir Karl Rahner besondere Aufmerksamkeit schenken, der die Theologie als *scientia practica* darzulegen wusste. In einem zweiten Paragraphen (Aktuelles)

---

[1] Ein schönes Beispiel hierfür ist die Untersuchung der Entwicklung von Illustrationen in katholischen Schulbüchern. Vgl. A. Stock, Katholische Schulbibelillustration im 20. Jahrhundert. Zum kunst- und frömmigkeitsgeschichtlichen Umfeld, in: Religionspädagogische Beiträge 19 (1987), 111-131.

präsentieren wir eine Umschreibung der Praktischen Theologie, über die in der internationalen Debatte große Übereinstimmung besteht. Wir arbeiten dabei fünf Merkmale aus: ein theologisches, hermeneutisches, empirisches, normatives und ein strategisches Merkmal. Erläutern wollen wir diese mit Hilfe einer interdiziplinären Untersuchung, in der das Erleben Jugendlicher beim Abschlussgottesdienst des Weltjugendtages in Toronto (2002) erforscht wird. Im dritten Paragraph gehen wir auf einige epistemologische Fragen ein, die noch eines weiteren Studiums bedürfen. Hier werden einige Problemfelder skizziert, ohne allerdings den Anspruch erheben zu wollen, passfertige Antworten geben zu können. Wir wollen lediglich die Richtung angeben, in der wir eine Antwort suchen wollen.

## 1 Historisches

### 1.1

Das Verhältnis zu den Humanwissenschaften ist eine Frage der Interdisziplinarität. Die Frage nach Interdisziplinarität ruft die Frage nach dem Status der Praktischen Theologie als akademischer Disziplin hervor. Diese interdisziplinäre Beziehung zu den Humanwissenschaften hat es nicht immer in der Praktischen Theologie gegeben. Die Praktische Theologie als selbstständige theologische Disziplin mit einem eigenen wissenschaftlichen Status ist erst in der Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften in der Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden. In der katholischen Theologie kann auf Rautenstrauch als den ersten Inhaber eines Lehrstuhls für Praktische Theologie verwiesen werden. Die religiöse Praxis gewinnt neben der spekulativen Theoriebildung, die in der neoscholastischen Theologie dominiert, einen eigenen Status. Diese Dominanz wird in der katholischen Theologie erst mit der anthropologischen Wende in der Zeit des II. Vatikanischen Konzils durchbrochen. In dieser anthropologischen Wende verlagert sich der Nachdruck, der auf dem Wissen vom Wesen Gottes (*theologia*) gelegen hat, hin zur menschlichen Praxis des Glaubens an Gott (*oikonomia*).[2] In diesem Zusammenhang ist es ratsam, verschiedene Probleme zu unterscheiden, die man in der Theologie mit dieser Wende lösen wollte. Wir nennen hier nur einige:

- die Bedeutung des Glaubens für das aktuelle Leben der Menschen (oder die Tradierungskrise)
- die gesellschaftliche Plausibilität des Glaubens und der religiösen Institutionen in der Gesellschaft (oder das Plausibilitätsproblem)
- der Realitätsbezug des religiösen Sprechens und Handelns (oder das epistemologische Problem)

Die Praktische Theologie als akademische Disziplin hat ihre Entstehung insbesondere dem letzten Problem zu verdanken. Die Praktische Theologie verfügt innerhalb des Kanons der theologischen Disziplinen über ein

---

2 W. Beinert, Dogmatik studieren. Einführung in das dogmatische Denken und Arbeiten, Regensburg 1985.

eigenes epistemologisches Fundament, was das Studium des religiösen Sprechens und Handelns der Menschen betrifft. Sie übernimmt im Hinblick auf ihre theologische Theoriebildung die Methode der Humanwissenschaften, weil sie Aussagen über den Glauben des Menschen an Gott (und nicht über Gott an sich) machen möchte. Die Praktische Theologie beschäftigt sich mit der praktischen Vernunft des Menschen in der gelebten religiösen Praxis und entwickelt theologische Theorien über diese praktische Vernunft.[3]

## 1.2

Eine Theoriebildung, die von der gelebten religiösen Praxis ausgeht, verfügt neben der spekulativen Theoriebildung über einen eigenen epistemologischen Status. Die Theologiegeschichte zeigt, dass die Vorläufer dieser Theoriebildung in der Theologie zu finden sind, die sich selbst als *scientia practica* versteht, d. h. als Reflexion des Weges vom Gläubigen zu Gott oder der religiösen Lebensführung (Augustinus, Duns Scotus). „Theologie als praktische Wissenschaft richtet sich auf Gott, insofern er durch die Eigenart seiner Wirklichkeit (*ratione objecti*) Ziel menschlicher Willensbestimmung werden kann und sein sollte."[4] Die philosophische Reflexion der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft kann in der Geschichte der westlichen Philosophie auf verschiedene Stadien zurückblicken. Am Anfang dieser Geschichte steht der griechische Unterschied zwischen „*theoria*" und „*praxis*", der für das westliche Denken bestimmend gewesen ist. Bei Aristoteles (Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr.) bedeutet „*theoria*" das Nachdenken über ewige, unveränderliche und insofern göttliche Dinge.[5] Zu denken sei hier an die Mathematik, die Astronomie und die Metaphysik. Aristoteles grenzte „*praxis*" von „*poesis*" ab. Letzteres verweist auf Handlungen, die ein bestimmtes Werk hinterlassen, wie Haus oder Tisch. „*Praxis*" hingegen verweist auf Handlungen, die ihren Sinn und ihre Vollendung in sich selbst haben, wie Spielen oder sittliches bzw. gesellschaftliches Handeln.[6] In der lateinischen Welt geben christliche Denker wie Augustinus das griechische Wort *theoria* je nach Zusammenhang mit *speculatio* bzw. *contemplatio*

---

3 An der Theologischen Fakultät in Nijmegen wird 1964 der Lehrstuhl für Pastoraltheologie errichtet. Das geschieht gleichzeitig mit der Gründung eines Lehrstuhls für Religionspsychologie und eines Lehrstuhls für Religionssoziologie. Dies verdeutlicht die Verwobenheit der Praktischen Theologie mit den Humanwissenschaften.

4 W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1977, 232.

5 N. Lobkowicz, Theorie und Praxis, in: C. D. Kernig (Hrsg.), Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft (Band VI), Freiburg i. Br. 1972, 411.

6 Picht merkt an, dass die Theorie ursprünglich nicht durch ihren Gegensatz zur Praxis, sondern zum Mythos bestimmt wird. Vgl. G. Picht, Die Dialektik von Theorie und Praxis und der Glaube, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973), 107. Mythos verweist auf die Weisheit des Dichters, in der die archaische Religiosität und die archaische Sitte zum Ausdruck kommt. Der Gegensatz von Theorie und Praxis besitzt ihren Ursprung in einem politischen Konflikt. Die neue Form der Erkenntnis von Gott und der Natur, die *theoria* ist, brachte nämlich auch ein neues Verständnis des Nomos und der Gerechtigkeit mit sich und griff deshalb unmittelbar in die politischen und sozialen Ordnungen ein. „Praxis" war die Parole der Konservativen, Theorie, die Lebensform des neuen philosophischen Geistes. Vgl. ebd., 107.

wieder. Der griechische Gegensatz zwischen *theoria* und *praxis* wird vor dem Hintergrund des Ideals der christlichen Askese in den Gegensatz der *vita contemplativa* und der *vita activa* transponiert. Es ist hier nicht der Ort, um die Entwicklung der Begriffe *theoria* und *praxis* bis in unsere Zeit weiterzuverfolgen. Wir weisen hier nur auf den Einfluss hin, den Descartes in diesem Zusammenhang gehabt hat. Theorie bedeutet für ihn: „ein System von Aussagen, das streng deduktiv aufgebaut ist und dessen Prämissen von der unmittelbaren Evidenz mathematischer Axiome sind, das aber zugleich das wahre Wesen der Wirklichkeit darstellt"[7]. Im cartesianischen Wissenschaftsideal verliert das praktische Wissen ganz und gar seine Glaubwürdigkeit. Wahres (sicheres) Wissen ist unabhängig vom Einfluss der Sinnesorgane, der Historizität, kurz: frei von jeglichem Einfluss des wissenden Subjekts auf die Theorie. Der epistemologische Status des praktischen Wissens ist gefangen in der Dichotomie zwischen Objektivismus und Relativismus. Die verschiedenen Formen der praktischen Philosophie, die im 20. Jahrhundert entstehen, wollen diesem Gegensatz, und damit dem Gegensatz zwischen *theoria* und *praxis*, der in der Geschichte des westlichen Denkens verfasst liegt, entgehen (siehe Punkt 1.4). Vor diesem Hintergrund ist auch zu verstehen, warum der Status der Praktischen Theologie niemals den einer Anwendungswissenschaft überschreiten konnte, denn wahres Wissen war spekulatives Wissen. In der Dogmatik wird über das Wesen Gottes, der Kirche, des Amtes usw. nachgedacht. In der Praktischen Theologie muss dieses wahre Wissen auf das Leben der Kirche und insbesondere auf das Handeln der Amtsträger angewandt werden. Wie bereits erwähnt, gibt es aber auch Wegbereiter dieser Entwicklung in der Theologie. Für Denker wie Duns Scotus ist die Theologie als *scientia practica* auf die religiöse Lebensführung ausgerichtet, die als *vita activa* verstanden wird. Wie finden Menschen auf ihrem Lebensweg Gott? Wie finden Menschen den Lebensweg, der zu Gott führt? Diese „Wie"-Fragen erfordern eine andere Theologie, als es die „Was-ist"-Fragen tun. In der theologischen Reflexion dieser „Wie"-Fragen treten andere Begriffe in den Mittelpunkt, beispielsweise Wille und Freiheit, die beim Treffen von Entscheidungen im Handeln der Menschen notwendigerweise gedacht werden müssen. Möchten Menschen Entscheidungen treffen, dann müssen sie darin auch frei sein. Menschliche Freiheit ist konstitutiv für die praktische Vernunft.

## 1.3

Bei jeder praktischen Ausübung einer Wissenschaft gibt es Vertreterinnen und Vertreter dieser Wissenschaften, die als Autoritäten anerkannt werden, wenn es um umstrittene Fragen zu wissenschaftlichen Praktiken geht.[8] Mitte des vorigen Jahrhunderts ist in der katholischen Theologie Karl Rahner (1904-1984) einer der einflussreichsten Theologen, der für die Entwicklung der Praktischen Theologie als theologische Disziplin von großer Bedeutung gewesen ist. Er ist einer von vier Redakteuren des „Hand-

---

7 Vgl. Lobkowicz, 420.

8 Ph. Kitcher, The Advancement of Science. Science without Legend, Objectivity without Illusions, Oxford 1993.

buchs der Pastoraltheologie", das ab 1964 in fünf Bänden beim Herder-Verlag erscheint. Der Aufbau des „Handbuchs" stammt aber aus der Feder Karl Rahners und wird bereits 1962 von ihm veröffentlicht.[9] Neumann weist darauf hin, dass Rahner die Scotische Auffassung der Theologie als praktischer Wissenschaft wieder aufgreift. Gott als Objekt der Theologie wird durch ihn „praktisch" aufgefasst: Gott in seiner Selbstmitteilung an die Menschen. Nach Neumann bedeutet „praktisch" in diesem Zusammenhang, dass Gott für Menschen der tiefste Kern des Daseins ist.[10] Dieser ist als Selbstmitteilung zuallererst Handlung, und zwar als Liebestat (und erst danach Mitteilung des göttlichen Wortes). Und „praktisch" bedeutet auch, dass Gottes Selbstmitteilung nicht nur das Objekt der Theologie ist, sondern zugleich das subjektive Prinzip des Glaubens, das die Theologie trägt. Die Theologie soll nicht nur von Gott sprechen, sondern muss dies von einem Gott her tun, der sich in bestimmter Weise den Menschen zu erkennen gibt. In der (neo)scholastischen Definition der Theologie kommt diese Beziehung Gottes zum Menschen in der Definition der Theologie als Wissenschaft nicht vor. Dabei merkt Neumann[11] an, dass für Rahner die gelebte Praxis Priorität hat vor der Reflexion. Diese gelebte Praxis ist viel reicher als das, was die Reflexion von ihr begreifen kann.[12] Nun muss diese Priorität der gelebten Praxis richtig verstanden werden. Der ursprüngliche Glaubensakt ist eine Handlung aus Freiheit, die in einer konkreten Tat Gestalt gewinnt (zum Beispiel in einer Tat der Nächstenliebe). Dieser „innere" Akt der Freiheit verwirklicht sich erst dann vollständig, wenn er sich in der „äußeren" Handlung der Nächstenliebe inkarniert. Was diese „äußere" Handlung bedeutet, wird durch die innere Ausrichtung entscheiden, aus der heraus sie geschieht (oder die freie Willensentscheidung). Rahner entwickelt hier wie Duns Scotus eine analoge Begründung, wobei sich der Glaube in der gelebten Praxis realisieren muss, um sein eigenes Ziel zu erreichen. Er darf aber nicht auf das „äußere" Werk (eine konkrete Hilfstat), das Ergebnis dieser Handlung, reduziert werden. Dies alles hängt für Rahner mit der Doppeldeutigkeit einer konkreten Tat zusammen, der unterschiedliche Motive vorausgehen können.[13]

Rahner zufolge gibt es eine Disziplin, die sich mit dem beschäftigt, was man die gelebte Praxis der Kirche nennen könnte. Er nennt diese Disziplin vorzugsweise Praktische Theologie und nicht Pastoraltheologie, weil sie mehr beinhaltet als eine Reflexion des pastoralen Handelns des Seelsor-

---

9 Vgl. K. Neumann, Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner, Freiburg i. Br. 1980.

10 Vgl. ebd., 21, Fußnote 11.

11 Ebd., 250f.

12 Aufgrund dieses Ausgangspunktes plädiert Rahner für die Möglichkeit und das Recht einer Theologie der ersten Reflexionsstufe oder einer Theologie, in der der Primärdiskurs der Glaubenssprache Gestalt bekommt. Vgl. ebd., 251.

13 In der Terminologie Rahners besitzt der transzendentale Freiheitsakt vor der kategorialen Objektivierung Priorität. Vgl. ebd., 243.

gers.[14] Rahner bricht mit der Idee einer Praktischen Theologie als Anwendungswissenschaft für eine Dogmatik, die sich mit den theologischen „*essentialia*" beschäftigt wie dem Wesen der Kirche, der Sakramente usw. Die Praktische Theologie beschäftigt sich mit der Kirche als historischer Größe, und zwar so, wie sie sich selbst in der heutigen Situation verwirklicht. Rahner verwendet hierfür den Begriff „Selbstvollzug der Kirche". In der Gegenwart steht die Kirche fortwährend vor Entscheidungen, um sich selbst situativ zu verwirklichen. Diese Entscheidungen können nicht vom Wesen der Kirche abgeleitet werden. Rahner versucht dies argumentativ zu untermauern, indem er auf Ausgangspunkte verweist, die bereits im Vorhergehenden kurz genannt wurden: das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis und das Wesen der Freiheit, das in der Handlung zum Ausdruck kommt.[15] Die Praktische Theologie als Disziplin ist für Rahner eine „Reflexion auf Entscheidung hin"[16]. Zu diesem Zweck macht sie Gebrauch von Analysen anderer Wissenschaften zur gegenwärtigen Situation, beispielsweise der Soziologie, Psychologie oder Politologie, um diese von einer theologischen Perspektive aus zu interpretieren. Dieses Entscheidungsmoment ist ein intrinsisches Moment der Praxis der Kirche, was auch ein kritisch-prophetisches Moment impliziert: Inwieweit bekommt auch die Wirkkraft des Hl. Geistes Raum in den Entscheidungen der Kirche?

Der Rahner des „Handbuchs der Pastoraltheologie" hat zweifellos viel Einfluss gehabt auf das Entstehen der Praktischen Theologie als selbstständiger Disziplin innerhalb der katholischen theologischen Fakultäten. Bei aller Wertschätzung Rahners hat es aber auch Kritik an seiner theoretischen Untermauerung der Praktischen Theologie gegeben.

- So wurde zunächst Rahners innerkirchliche Positionsbestimmung der Praktischen Theologie kritisiert.[17] Die Praktische Theologie kann zwar einen Beitrag für die Zukunft des Christentums in unserem veränderten Kontext leisten, deshalb ist sie aber noch keine kirchliche Disziplin in der Funktion des Selbstvollzugs der Kirche, wie Rahner sie sieht. Wäre das der Fall, betriebe sie eine Form der konfessionellen Theologie, d. h. eine Reflexion in der Funktion des normativen Selbstverständnisses der Kirche. Eine Praktische Theologie, die sich selbst als konfessionelle Theologie versteht, hat ihren Ort nicht in der Universität. Wenn sie eine akademische Disziplin sein möchte, dann muss sie dem kritischen Wissenschaftskanon entsprechen.

---

14 Vgl. K. Rahner, Die praktische Theologie im ganzen der theologischen Disziplinen, in: E. Jüngel, K. Rahner, M. Seitz (Hrsg.), Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, München 1968, 47.

15 Vgl. ebd., 49.

16 Vgl. ebd.

17 Vgl. N. Mette, Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft. Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktischen Theologie, in: O. Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie, Düsseldorf 1984, 50-63.

• Ein zweiter Kritikpunkt ist die Gefahr, dass die Praktische Theologie als eine Theologie der ersten Reflexionsstufe ausgeübt wird. Rahner hat wiederholt darauf hingewiesen, dass er sich selbst weniger als Wissenschaftler, sondern eher als Seelsorger betrachte. Ein schönes Beispiel dafür ist der Brief, der als Nachwort im Buch von Klaus Fischer erschienen ist.[18] Rahner gibt sich in diesem Punkt auch kämpferisch, weil es ihm genau um diesen Punkt geht. Theologie als Wissenschaftsausübung ist die zweite Reflexionsstufe und darf sich selbst nicht höher bewerten als die erste Reflexionsstufe im pastoralen Handeln selbst. Ohne Rahner in diesem Punkt widersprechen zu wollen, dürfen wir die Unterscheidung der Reflexionsstufen nicht außer Acht lassen. Die Praktische Theologie ist auf wissenschaftliche Theoriebildung aus, zumindest insoweit sie eine universitäre Disziplin sein möchte. Wissenschaft erfordert das Einnehmen einer kritisch-methodischen Distanz zum Forschungsobjekt.

• Ein dritter Kritikpunkt betrifft die theologische Methode, die bei Rahner im Mittelpunkt steht, nämlich die transzendentale Analyse. Inwieweit bietet diese Methode der Praktischen Theologie eine Möglichkeit, die gelebte Praxis zu untersuchen? Rahner wollte Theologie von der Erfahrung her (nämlich seine eigene spirituelle Erfahrung) und im Hinblick auf die Erfahrung (nämlich als Erfahrung der Subjekte) betreiben.[19] Über die Frage, ob und inwieweit Rahner dies geglückt ist, hat man viel geschrieben. Eines der Probleme dabei ist die Tatsache, dass Rahner seine theologische Methode nirgendwo expliziert und schon gar nicht theoretisch untermauert hat. Die Analyse Peter Eichers[20] hat in Fachkreisen viel Zustimmung gefunden. Eicher glaubt drei Schritte in der transzendentalen Methode Rahners[21] unterscheiden zu können. Der erste Schritt wird durch eine phänomenologische Explikation des Erkenntnisvollzugs des Lebens gebildet. Der Mensch als endliches Wesen, der sich auf der Suche nach Selbsterkenntnis befindet, entdeckt sich selbst als Frage, in der seine Bestimmung verborgen liegt. Der zweite Schritt ist die transzendentale Reduktion, bei der in diesem Selbstvollzug ein Apriori offenbar wird. Dieses Apriori ist weder historischer oder psychologischer Natur, noch ist man von der Erfahrung abhängig, um es erkennen zu können. Dieses Apriori besitzt eine logische Funktion, wodurch es - einfach gesagt - in der (Möglichkeit der) Erfahrung vorausgesetzt werden muss. Der dritte Schritt ist die transzendentale Deduktion, bei der auf Basis des Apriori auf das Aposteriori geschlossen wird, das nicht so sehr als Faktizität aufgefasst wird, sondern das auf den wirklichen Bedeutungszusammenhang oder den objektiven Grund des menschlichen Daseins bezogen ist. Wenn man die Theologie Rahners als Erfahrungstheologie bezeichnen kann, dann nicht in

---

18 Vgl. K. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (mit einem Brief von Karl Rahner), Freiburg i. Br. 1974.

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg i. Br. 1970, 55-64.

21 Inwieweit die von Rahner verwandte Methode den Anforderungen entspricht, die an eine transzendentale Methode gestellt werden können, lassen wir hier außer Acht. Vgl. Neumann.

dem Sinne, dass Erfahrung auf konkrete Lebenserfahrungen oder historische Geschehnisse verweist.[22] Erfahrung ist für Rahner transzendentale Erfahrung und nicht empirische Erfahrung als psychologische oder historische Tatsache. Darum spricht Rahner auch oft von Erfahrung im Singular, weil Verschiedenheit oder Besonderheit der Erfahrung für die transzendentale Erfahrung nicht wichtig ist. Als Methode der theologischen Reflexion ist dies für die Praktische Theologie problematisch. Es gibt eine ontologische Differenz zwischen transzendentaler Reflexion und historischer Wirklichkeit.[23] Auf der Basis einer transzendentalen Analyse kann man keinerlei Schlussfolgerungen über die tatsächliche Anwesenheit eines Phänomens in der historischen Wirklichkeit ziehen. Aber ist diese gelebte Praxis nun nicht gerade dasjenige, womit sich die Praktische Theologie als Disziplin beschäftigt?

• Ein letzter Kritikpunkt betrifft die Stellungsnahme Rahners, dass „die übrigen theologischen Disziplinen das Moment von Praktischer Theologie, das in ihnen selbst ist und sein muß, erkennen und wirklich wahren"[24]. Damit meint er die Praxis der Kirche, insoweit sie in ihrem Selbstvollzug auf das Treffen von Entscheidungen in der historisch-kontingenten Situation ausgerichtet ist. So müssen die Exegese und die biblische Theologie einen Beitrag zur Verkündigung des Evangeliums in der Predigt leisten. Ob die Exegese diese Aufgabe als wissenschaftliche Disziplin hat, soll sie selbst für sich entscheiden (allerdings gehen wir davon aus, dass dies nicht zum Objekt der wissenschaftlichen Exegese gezählt wird). Die Begründung, dass „das Moment der Praktischen Theologie" in allen theologischen Disziplinen vorhanden ist, impliziert aber einen grundlegenden Fehler. Es klingt sehr verlockend, dass die Praktische Theologie als Disziplin in allen übrigen theologischen Disziplinen intrinsisch gegenwärtig ist. Macht das aber die Praktische Theologie nicht überflüssig? Wenn die übrigen theologischen Disziplinen dieses praktisch-theologische Moment selbst beherzigten, gäbe es keine Notwendigkeit mehr für die Praktische Theologie als selbstständige Disziplin.[25]

---

22 Vgl. Neumann, 193f.

23 J. Habermas, A Review of Gadamer's Truth and Method, in: F. R. Dallmayr / Th. A. McCarthy (Eds.), Understanding and Social Inquiry, Notre Dame Ind. 1977, 335-363.

24 Vgl. Rahner, 54.

25 (Inter)national ist dieses Argument zu hören, wenn es um Sparmaßnahmen und die Reduzierung von theologischen Lehrstühlen geht. Es bekommt aber erst dadurch eine Chance in diesem Zusammenhang genannt zu werden, weil der Wissenschaftsstatus der Praktischen Theologie nicht deutlich ist. Von der Exegese würde niemand behaupten wollen, dass sie ein Moment der übrigen theologischen Disziplinen ist. Schließlich hat die Exegese einen eigenen wissenschaftlichen Status erlangt, der mit ihrer eigenen literarischen Methode zusammenhängt. Rahner denkt aber bei der Praktischen Theologie als wissenschaftliche Disziplin nicht methodisch, sondern an Praxisnähe. Damit möchte er insbesondere das Problem der Relevanz von Glaube und Kirche für die Menschen in unserer Zeit (Tradierungskrise) angehen (siehe 1.1). Er entwickelt aber keine Lösung für das epistemologische Problem. Seine transzendentale Methode ist ungeeignet für eine Theoriebildung, von der die gelebte Praxis her (historisch kontigent) analysiert werden kann.

## 1.4

Die Praktische Theologie bekommt in den siebziger Jahren (und danach) einen entscheidenden Entwicklungsschub, indem sie sich als theologische Handlungswissenschaft definiert. Die praktische Vernunft ist eine Form des Wissens, die die Dichotomie zwischen einer objektiven Welt *an sich* und menschlichen Aktoren, die dieser Welt gegenüberstehen, übersteigt. Die praktische Vernunft bedeutet Erkenntnis, die von der Praxis oder auch vom Umgang mit der Wirklichkeit ausgeht. Der amerikanische Philosoph Bernstein hat dies in seinem Buch „Beyond Objectivism and Relativism"[26] ausgearbeitet. Bernstein geht in seinem Buch ausführlich auf Philosophen wie Gadamer, Habermas, Arendt und Rorty ein. Bei allen Unterschieden zwischen diesen Philosophen, die evident vorhanden sind, kommen sie doch in ihrem Wunsch überein, die cartesianische Angst zu überwinden. Für Descartes gibt es entweder auf irgendeine Art und Weise einen absoluten Grund für unser Wissen oder wir fallen den Kräften der Dunkelheit zum Opfer, die uns in ein ewiges intellektuelles und moralisches Chaos führen werden.[27] Alle genannten Philosophen versuchen eine Theorie der praktischen Vernunft zu entwickeln ohne jedoch eine absolute Fundierung anzubieten. So ist die Erfahrung Gadamer zufolge ein offener Prozess ohne einen absoluten Start- oder Endpunkt.[28] Unsere Existenz ist die Interpretation unseres Umgangs mit der Wirklichkeit. Wir sind immer „*in media res*", d. h. in einem niemals endenden Interpretationsprozess involviert. Wir können uns nicht außerhalb dieses Interpretationsprozesses in der Position eines neutralen Beobachters bewegen. Diese Annahme überwindet den Objektivismus. Die gegensätzliche Position des Relativismus, dass alles Wissen nur kontextuell und unvergleichbar ist, muss ebenfalls verworfen werden. Wir erwerben Wissen über die Welt im Umgang mit der Welt und nicht gegenüber der Welt in einer Außenposition (Wahrnehmerperspektive). Dieser Umgang mit der Wirklichkeit ist verkörperlicht, bezogen, intersubjektiv und offen. Gadamer würde sagen, dass die Interpretation der Wirklichkeit selbst eine Form der Praxis oder der praktischen Weisheit ist (*phronesis*). Bedeutung ist weder etwas, das sich „außerhalb von uns" befindet, das wir assimilieren, noch ist es etwas „in uns selbst", an das wir die Welt akkommodieren. Theorien über die praktische Rationalität nehmen die Perspektive des menschlichen Aktors ein. Die praktische Vernunft der Menschen ist eine eigene Form der Rationalität, eine eigene Logik, die sich von einer Vernunft unterscheidet, die ihren Ausgangspunkt in der Wahrnehmerperspektive hat und die in den Naturwissenschaften im Mittelpunkt steht.[29] Die praktische Vernunft bezieht sich auf Fragen: „Wie kann ich in einer Situation aus der

---

26 R. J. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis, Philadelphia 1988.

27 Vgl. ebd., 18.

28 Vgl. H.-G. Gadamer, Truth and method (transl. J. Weinsheimer/D.G. Marshall), New York ²2000, 337.

29 H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: O. Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie, Düsseldorf 1984, 64-79.

Reich-Gottes-Perspektive heraus moralisch handeln?", „Wie kann ich von den Erzählungen aus der Bibel heraus den Sinn meines Lebens verstehen?" Die Praktische Theologie entwickelt sich selbst zu einer theologischen Disziplin mit einem eigenen Formalobjekt, indem sie sich den epistemologischen Standpunkt der praktischen Philosophie zu Eigen macht. Ab den sechziger Jahren beginnen praktische Theologen in verschiedenen Ländern ihre Disziplin auf Handlungstheorien aufzubauen, die wissenschaftlich im Umlauf sind. Dabei geht es um Theorien die von Gadamer, Habermas, Arendt, Rorty, Ricœur und anderen entwickelt worden sind. Wir möchten an dieser Stelle nicht die Diskussion unter praktischen Theologen entfachen, welche Theorie geeignet und welche nicht geeignet ist, um als Basis für das Studium der christlichen Religion zu fungieren.[30] Das Aufnehmen einer Handlungstheorie in das Formalobjekt der Praktischen Theologie ist entscheidend für die Entwicklung der Praktischen Theologie als Disziplin. Einsicht in die praktische Vernunft der Menschen kann nur mit Hilfe von Theorien formuliert werden, in denen der Mensch als Handelnder betrachtet wird, der in der Wirklichkeit mit eingebunden ist. Historisch gesehen, ist dies ein entscheidender Schritt, mit dem sich die Praktische Theologie im Kanon der theologischen Disziplinen von der Systematischen Theologie, insbesondere der Dogmatik, abgelöst hat. Diese Handlungstheorien bilden auch die Basis für einen Einstieg der Praktischen Theologie in die interdisziplinäre Debatte mit den Humanwissenschaften (siehe unten).

## 2 Aktuelles

In diesem Paragraphen möchten wir den status quaestionis hinsichtlich der Praktischen Theologie als Disziplin skizzieren, über den international große Übereinstimmung besteht.[31] Dabei schließen wir uns der Typisierung der Praktischen Theologie an, die Rick Osmer (Princeton, USA) vorgeschlagen hat.[32] Osmer nennt vier Merkmale der Praktischen Theologie: hermeneutisch, empirisch, normativ und strategisch. Wir werden diese

---

30 Unserer Meinung nach wäre hier auch Bescheidenheit am Platze, da wir als Praktische Theologen in vielen Fällen der Debatte folgen, die sich in der Philosophie und den Humanwissenschaften vollzieht. Aber folgte die christliche Theologie nicht immer der philosophischen Debatte ihrer Zeit?

31 Wir sprechen hier über die Praktische Theologie als generischen Begriff für verschiedene Disziplinen in der Theologie. Historisch betrachtet, haben sich in den Fakultäten verschiedene Lehrstühle entwickelt wie die Pastoraltheologie, Poimenik, Diakonik, Homiletik, Religionspädagogik, Pastoralliturgie. Wir rechnen diese Lehrstühle zu ein und derselben Domäne innerhalb der Theologie, insoweit sie in ihrem Formalobjekt (das ist der Gesichtspunkt, unter dem sie die Wirklichkeit studieren) von derselben epistemologischen Basis ausgehen. Der Unterschied zwischen diesen Lehrstühlen liegt im Materialobjekt wie das Handeln des Seelsorgers (Poimenik), die religiösen Lehrprozesse (Religionspädagogik), der Predigt (Homiletik), der Beitrag der Gläubigen und Glaubensgemeinschaften zu gesellschaftlichen Problemen (Diakonik).

32 Vgl. R. R. Osmer, Johannes van der Ven's Contribution to the New Consensus in Practical Theology, in: C.A.M. Hermans / M.-E. Moore (Eds.), Hermeneutics and Empirical Research in Practical Theology. The Contribution of Empirical Theology by Johannes A. van der Ven, Leiden 2004.

Merkmale mit Hilfe einer interdisziplinären Untersuchung illustrieren, die sich mit dem Eucharistieerleben Jugendlicher befasst. Es geht dabei um eine Untersuchung, die unter niederländischen Jugendlichen durchgeführt worden ist, die am katholischen Weltjugendtag in Toronto (Juli 2002) teilgenommen haben. Der interdisziplinäre Charakter kommt durch die Zusammenarbeit von praktischen Theologen (Hermans, Gommers) und Religionspsychologen (Janssen, Houwer) zum Ausdruck.[33]

**2.1**

Wie kann die Praktische Theologie als Disziplin vom empirischen Paradigma her umschrieben werden?

*Die Praktische Theologie zielt von der praktischen Vernunft her auf eine theologische Theoriebildung in den christlich religiösen Praktiken auf Mikro-, Meso- und Makroniveau in Interaktion mit dem sozialkulturellen Kontext, insbesondere mit anderen Religionen aufgrund einer hermeneutisch-empirischen Erforschung dieser Praxis.*

Praktische Theologie richtet sich auf eine theologische Theoriebildung „von unten" bzw. vom religiösen Handeln und Glauben der Menschen her. Ist das nicht identisch mit einer humanwissenschaftlichen Theoriebildung? Nein, nicht insoweit *im* Handeln des Menschen Gottes Handeln mit bedacht wird. Dies ist ein essentieller Unterschied zu den Humanwissenschaften, die durch einen methodischen Agnostizismus oder methodischen Reduktionismus gekennzeichnet werden. Methodischer Agnostizismus impliziert eine Position, in der der Forscher behauptet, keine Aussagen über Gottes Handeln in der Wirklichkeit machen zu können. Gläubige machen vielleicht Aussagen über Gottes Handeln (zum Beispiel „Gott hat meine Sünden vergeben"). In einer humanwissenschaftlichen Theoriebildung kann aber darüber keine Aussage gemacht werden. Der methodische Reduktionismus geht noch einen Schritt weiter, indem man alle Aussagen über Gott und dessen Wirksamkeit (*agency*) zu Aussagen über die Menschen und zu Effekten menschlichen Handelns (oder andere natürliche Ursachen) reduziert. Die Erfahrung einer Gläubigen beispielsweise, dass ihr Gott ihre Sünden vergeben hat, kann dann lediglich als Effekt eines emotionalen, volitionalen und kognitiven Prozesses der Verarbeitung menschlicher Schulderfahrungen gedeutet werden. Eine praktisch-theologische Theoriebildung ist nicht nur eine Theoriebildung hinsichtlich der religiösen Praxis der Menschen, sondern auch hinsichtlich des Handelns Gottes im Handeln der Menschen.[34] In der endlichen Wirklichkeit bricht die Un/endlichkeit sich Bahn, so wie es die christliche Tradi-

---

[33] Ein ausführlicher Untersuchungsbericht erscheint 2005 (Hermans, Janssen, Gommers & Houwer). In diesem Artikel verwenden wir die Ergebnisse dieser Studie in einem exemplarischen Sinne ungeachtet der Tatsache, dass an die Weltjugendtage in Toronto 2002 und Köln 2004 zu Recht kritische Fragen zum theologischen Inhalt und deren Vermittlung gestellt werden können.

[34] Vgl. U. Fr. Schmälzle , Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede, in: M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Und dennoch ist von Gott zu reden, Freiburg i. Br. 1996, 326-342.

tion auf vorbildliche Art und Weise in Jesus Christus bestätigt. Ließe man Gottes Handeln in der Theoriebildung außer Acht, könnte man nicht mehr von einer theologischen Theoriebildung sprechen.[35]

Beispiel:

Um das Erleben von Teilnehmern der Eucharistiefeier zu untersuchen, sind wir von der Handlungstheorie von Lawson und McCauley ausgegangen.[36] Die Autoren haben eine Theorie über das rituelle Handeln entwickelt, die als „ritual form hypothesis" bekannt ist. Eine rituelle Handlung ist eine Handlung, die durch einen übermenschlichen Aktor (agent) geprägt wird.[37] Die Autoren sprechen von einem „culturally postulated superhuman actor", der Gott oder ein göttliches Wesen (Engel, Geist) sein kann. In Anbetracht des Studienobjektes (Eucharistie) werden wir im Folgenden der Einfachheit halber von Gott sprechen. TeilnehmerInnen eines Rituals fangen das Signal auf, dass hinter diesem Ritus mehr steckt als nur das Handeln von Menschen. Im und durch das Handeln von Menschen ist Gott wirksam gegenwärtig. Riten sind keine Talkshows, die Menschen von Gottes Wirksamkeit zu überzeugen versuchen. Sie überzeugen durch die Form der rituellen Handlung, durch die die Teilnehmer Gottes Wirksamkeit erfahren. Erfahrungen werden im so genannten „episodischen Gedächtnis" festgehalten.[38] Die Kraft einer Erfahrung hängt von der Stärke der Emotionen ab, die mit einer Erfahrung verbunden sind. Wenn Erfahrungen einen stark emotionalen Charakter besitzen, werden die Teilnehmer dieses Rituals davon überzeugt sein, dass dort noch mehr geschehen ist, als durch Menschenhand zu Stande gebracht werden kann. Beispielsweise ist meine Schuld „bis in alle Ewigkeit vergeben" und nicht nur zeitlich. Nach der „ritual form hypothesis" sind die TeilnehmerInnen eines Rituals auf der Suche nach der Erfahrung der Wirksamkeit Gottes. Sie suchen hierfür Signale in der Form eines Rituals. Zwei Prinzipien bestimmen die Form des Rituals. Das erste ist das Prinzip der „superhuman agency" (PSA). Welches rituelle Element ist die primäre Verbindung von Gott mit dem Ritual? Dieses rituelle Element kann entweder ein ritueller Aktor (der Priester) sein, der eine intermediäre Funktion zwischen den Teilnehmern und Gott hat, oder aber ein rituelles Element wie Weihwas-

---

35 Vgl. zu dieser normativen Aussage auch: M. Scherer-Rath, The Position of God. Images in the Theoretical Research Model, in: J. A. van der Ven / M. Scherer-Rath (Eds.), Normativity and Empirical Research in Theology, Leiden, 199-223.

36 Lawson ist Professor auf den Gebiet der vergleichenden Religion (Western Michigan University) und McCauley ist Professor für Philosophie und Unterrichtung (teaching) (Emory University in Atlanta). Vgl. E. T. Lawson / R. N. McCauley, Rethinking religion. Connecting cognition and culture, Cambridge 1990; R. N. McCauley/E. T. Lawson, Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundation of Cultural Forms, Cambridge 2002.

37 Vgl. J. L. Barret / E. T. Lawson, Ritual intuitions: Cognitive contributions to judgments of ritual efficacy., in: Journal of Cognition and Culture 1(2001)2, 185.

38 Konzepte werden im so genannten „semantischen Gedächtnis" festgehalten. Die Kraft der Erinnerung eines Konzeptes hängt unter anderem vom Zusammenhang dieses Konzeptes mit anderen Konzepten ab. Eine Methode, diesen Zusammenhang zu fördern, ist das Integrieren eines Konzeptes in das bestehende Netzwerk diverser Konzepte, über die eine Person verfügt. Eine andere Methode ist das Einprägen von Formulierungen in das Gedächtnis durch Wiederholung.

ser oder die Bibel als heiliges Buch. Das zweite Prinzip, das die Autoren der „ritual form hypothesis" unterscheiden, ist das „principle of superhuman immediacy" (PSI). Es verweist auf die primäre Manifestation Gottes in der Struktur des Rituals. In der Segnung durch den Priester ist Gott in der Eucharistie direkt präsent. Im Weihwasser ist Gott indirekt gegenwärtig, da nämlich dieses rituelle Element eine frühere rituelle Handlung voraussetzt, in der das Wasser durch einen Priester gesegnet worden ist. Diese Segnung des Wassers ist die primäre Manifestation Gottes.

Die interdisziplinäre Untersuchung, auf die wir hier verweisen, betrifft die Eucharistiefeier am Ende der katholischen Weltjugendtage 2002 in Toronto. Den genannten Prinzipien zufolge müsste die rituelle Form dieser Feier die TeilnehmerInnen von der wirksamen Präsenz Gottes überzeugen. An erster Stelle wäre der Leiter dieser Feier (Zelebrant), der Heilige Vater, zu nennen. Näher bei Gott kann ein ritueller Aktor im Erleben der TeilnehmerInnen dieser Feier nicht sein. Zudem ist Jesus Christus in der Gestalt von Brot und Wein real gegenwärtig.

Es bedarf keiner großen Darlegung, dass die Wahl der genannten Handlungstheorie eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen praktischen Theologen und Humanwissenschaftlern möglich macht. Die „ritual form hypothesis" ist eine Theorie, die explizit von Gottes Handeln in und durch das rituelle Handeln der Menschen ausgeht. Das tun nicht alle humanwissenschaftlichen Handlungstheorien. So hat der niederländische praktische Theologe Albert Ploeger in seiner Dissertation dargelegt, dass Habermas unmöglich eine Handlungstheorie für die Praktische Theologie aufstellen kann, weil er prinzipiell keinen Raum für Gottes Handeln lässt.[39] Inwieweit Ploeger Recht hat oder differenziert betrachtet werden muss, wollen wir einmal außer Acht lassen. Für die Praktische Theologie ist es wichtig, dass Handlungstheorien die Möglichkeit für das Handeln Gottes in und durch das menschliche Handeln eröffnen. Manche Handlungstheorien werden durch einen methodischen Reduktionismus gekennzeichnet. Beispielsweise verweisen religiöse Menschen auf das Handeln Gottes. Der methodisch reduktionistisch arbeitende Wissenschaftler reduziert seine Theoriebildung auf das Handeln des Menschen. Für einen praktischen Theologen greift das zu kurz, oder kritischer formuliert: entspricht das nicht der Selbstbeschreibung des gläubigen Menschen. Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit ist dann nicht möglich, weil der Humanwissenschaftler genau dasjenige leugnet, über das ein praktischer Theologe sprechen möchte. Man kann aber mit Humanwissenschaftlern zusammenarbeiten, die von einem methodischen Agnostizismus ausgehen. HumanwissenschaftlerInnen können aus humanwissenschaftlicher Perspektive keine Aussage über das Handeln Gottes machen, weil es ihnen unmöglich ist, hierüber Erkenntnisse zu formulieren. Sie überlassen das den praktischen Theologen. Lawson und McCauley gehen in ihrer „ritual form hypothesis" einen Schritt weiter. Wir haben es hier mit einer

[39] Vgl. A. Ploeger, Diskurs, Groningen 1989.

humanwissenschaftlichen Theorie zu tun, die die Kategorie des Handeln Gottes in den Mittelpunkt ihrer rituellen Handlungstheorie gestellt hat.[40]

## 2.2

Hermeneutik verweist auf die Daseinsweise von Menschen, insofern sie keine unmittelbare Kenntnis der Wirklichkeit besitzen, sondern sich selbst nur über die Interpretation ihres In-der-Welt-Seins verstehen können. Hermeneutik ist relational, ontologisch und universal.[41] Sie ist relational, weil diejenigen, die die Wirklichkeit interpretieren, unlösbar mit dem Interpretationsobjekt verbunden sind. Die Interpretation beruht auf den eigenen Vorurteilen, die die Interpreten vom Werk haben. Sie ist ontologisch, weil Hermeneutik auf unsere Daseinsweise (*In-der-Welt-Sein*) verweist. Wir sind Interpreten unserer Wirklichkeit, weil wir über keine unmittelbare Kenntnis der Wirklichkeit verfügen. Hermeneutik ist auch in mehrerer Hinsicht universal. Zuerst in dem Sinne, dass sie unser ganzes Verstehen der Wirklichkeit beeinflusst. Es gibt kein menschliches Wirklichkeitsverständnis außerhalb dieses hermeneutischen Prozesses. Darüber hinaus kann sie auch universal genannt werden, weil alles Verstehen durch Sprache vermittelt wird. Ohne Sprache haben Menschen keine Kenntnis von der Wirklichkeit.[42] Hermeneutik ist erforderlich, um der praktischen Vernunft in religiösen Praktiken auf die Spur zu kommen. Über diese hermeneutische Dimension besteht unseres Erachtens großer Konsens in der Praktischen Theologie.[43] An diesem Punkt unterscheidet sich der praktische Theologe vom Humanwissenschaftler wegen der Tiefe und Breite der Erkenntnis von der christlichen Religion.[44] Praktische Theologen verfügen über hermeneutische Einsichten in die Entstehungsgeschichte christ-

---

40 Handlungstheorien, die auf Einsichten der kognitiven Wissenschaften beruhen, erfreuen sich momentan eines großen Interesses (siehe H. Peukert, Identität in Solidarität. Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse und christlicher Praxis, in: PThI 2003-2, 101-117; J. A. van der Ven, Towards a Comparative Empirical Theology of Mindful Action, in: C. A. M. Hermans / E. Moor (Eds.), Hermeneutics and Empirical Research in Practical Theology, Leiden 2004. Die Anziehungskraft dieser kognitiv psychologischen Perspektive hat verschiedene Gründe. Einer davon ist die Verankerung des Handelns im menschlichen Körper. Diese körperliche Basis bietet auch die Möglichkeit, aus verschiedenen kulturellen und religiösen Perspektiven heraus Handlungen untereinander zu vergleichen. Der Körper ist schließlich eine Basis des Handelns, die von allen geteilt wird, während Symbolsysteme sich stark unterscheiden können (für eine gleichlautende Position in den Religionswissenschaften siehe H. Penner, Interpretation, in: W. Braun / R. T. McCutcheon (Eds.), Guide to the Study of Religion, London 2000, 57-71.

41 Vgl. Gadamer.

42 Das bedeutet nicht, dass alles in der Wirklichkeit reduziert werden kann auf Sprache. Gadamer verweist nur auf unser Verstehen der Wirklichkeit und nicht auf die Art des Wirklichkeitscharakters der Welt. Die Behauptung, um die es Gadamer geht, lautet: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache." (Gadamer, 45) Unter dem gleichlautenden Titel ist 2001 ein Sammelband anlässlich des 100. Geburtstages von Gadamer herausgegeben worden, unter anderem mit Beiträgen von Rorty, Vattimo, Theunissen und Habermas.

43 D. Browning, Toward a Fundamental and Strategic Practical Theology, in: F. Schweitzer / J. A. van der Ven (Eds.), Practical theology: international perspectives, Frankfurt a. M. 1999, 53-74.

44 Vgl. J. A. van der Ven / M. Scherer-Rath, Normativity and Empirical Research in Theology, Leiden 2004.

licher Auffassungen, Haltungen und Handlungen wie auch in den intrareligiösen Pluralismus des Christentums. Sie werden nicht so schnell mit Qualifikationen wie traditionell oder orthodox als Andeutung für bestimmte christliche Auffassungen bei der Hand sein, wie das bei Humanwissenschaftlern manchmal der Fall ist.[45] Nun wollen wir nicht behaupten, dass HumanwissenschaftlerInnen nicht in der Lage wären, der Breite und Tiefe der christlichen Religion gerecht zu werden. Wohl meinen wir, dass diesbezüglich von der Praktischen Theologie her eine spezifische Expertise eingebracht werden kann und dass von dort aus auch theoretische Ausgangspunkte der Humanwissenschaften kritisch beleuchtet werden können.

Beispiel:
Im interdisziplinären Projekt zum Eucharistieerleben Jugendlicher sind wir von der „ritual form hypothesis" ausgegangen (siehe oben). In dieser Theorie wird Gottes Handeln eng mit dem speziellen rituellen Mittler (Priester) und den rituellen Elementen (wie Symbole, liturgische Objekte) verknüpft. Aus sakramententheologischer Sicht fällt hier sofort die Verengung des Rituals auf den rituellen Leiter (Zelebrant) und die individuellen TeilnehmerInnen. Das Sakrament besitzt auch die kollektive Dimension der Gemeinschaft der Gläubigen, die zusammen die Kirche bilden.[46] Diese kollektive Dimension erstreckt sich zeitlich über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Die heutige Gemeinschaft der Gläubigen ist in der Feier gegenwärtig und ist durch die Worte und die Gesten der Tradition mit der Vergangenheit verbunden. Als zukünftiges Volk Gottes versammelt sie sich in Christi Namen. Seit dem II. Vatikanischen Konzil haben Liturgiker betont, dass das Subjekt der Eucharistiefeier die Kirche ist, die als ein kollektives „Wir" verstanden werden muss, als der Leib des auferstandenen Herrn.[47] In der Untersuchung haben wir die TeilnehmerInnen nach deren Erfahrung von der Gegenwart Gottes gefragt. Nach der „ritual form hypothesis" ist diese Erfahrung der Gegenwart Gottes sehr stark mit bestimmten Formelementen der Liturgie verbunden wie beispielsweise dem speziellen rituellen Mittler (dem Heiligen Vater) und speziellen rituellen Elementen (wie Brot und Wein als die reale Präsenz Christi). In der Untersuchung haben wir mit Hilfe offener Fragen untersucht, wann die TeilnehmerInnen der Eucharistiefeier Gottes Gegenwart stark erfahren haben (siehe nächster Punkt). So verweisen die TeilnehmerInnen unter anderem auf das Handeln des Papstes und die Kommunion, aber auch auf das Zusammensein mit anderen Menschen in der Feier selbst. Auch diese soziale Dimension der Gemeinschaft ist ein Fundament für die Erfahrung der Gegenwart Gottes (siehe Tabelle 1). Von einem hermeneutischen Verständnis der Eucharistie aus betrachtet, ist dies kein über-

---

45 Warum sollte der Glaube an Engel und Teufel traditionell sein? Warum sollte ein unpersönliches Gottesbild gerade nicht traditionell sein? (Siehe Europäisches Wertestudienprojekt).

46 Vgl. L.-M. Chauvet, The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body, Collegeville, Minnesota 2001, 65.

47 Vgl. ebd., 32.

raschendes Ergebnis. Wohl aber aus der Sicht der „ritual form hypothesis". Wir glauben, dass dies ein gutes Beispiel für einen kritischen Beitrag ist, den praktische Theologen leisten können aufgrund der Breite und der Tiefe des hermeneutischen Verständnisses der christlichen Praxis.

## 2.3

Empirisches Wissen basiert darauf, dass einer methodischen Verfahrensweise im Studium der christlichen Religion gefolgt wird. Folglich sind Ziel und Strecke des zu beschreitenden Weges für die Durchführung einer empirischen Untersuchung von zentraler Bedeutung.[48] Die Wahrheit dieses Wissens beruht nicht auf einem hermeneutischen Vorurteil, sondern auf der intersubjektiv nachvollziehbaren Art und Weise, wie eine Methode angewandt wurde. Die beiden Merkmale – das hermeneutische und das empirische – setzen einander voraus. Mit Paul Ricœur kann man sagen, dass das „Verstehen" bereits ein Moment des Erklärens enthält; und das Erklären ist ein Moment des „Verstehens".[49] Kennzeichnend für das Verstehen ist ein intuitives Element, in dem man den Versuch einer Textinterpretation unternimmt. Alle Interpretationen sind möglich, aber nicht alle sind gleichwertig. Darum muss man im Verstehen nach Erklärungen in der Wirklichkeit suchen, die man untersucht.[50] Eine umgekehrte Bewegung gibt es vom Erklären hin zum Verstehen. Das Ziel einer Textanalyse ist keine objektive Analyse, sondern eine Interpretation der Textwelt, die mit Hilfe des Textes eröffnet wurde. Durch diese Affinitätsausrichtung zwischen Leser und Textwelt ist im Erklären eine Bewegung zum Verstehen vorhanden. Damit geht Ricœur einen Schritt weiter als Dilthey, der beide Methoden gegenüberstellte. Dilthey ist noch in der Dichotomie zwischen Objektivismus und Subjektivismus und dem cartesianischen Denken gefangen, das die Grundlage dafür bildet (siehe 1.4). Wenn man Verstehen und Erklären nicht gegeneinander stellen möchte, wird auch der strenge Gegensatz zwischen interpretativer (qualitativ) und erklärender Methodologie (quantitativ) überwunden.

Beispiel:

In der Untersuchung des Eucharistieerlebens Jugendlicher haben wir die Erfahrung der Gegenwart Gottes sowohl qualitativ als auch quantitativ erforscht. Die Wahl eines qualitativen Ansatzes kam durch den Wunsch der ForscherInnen zustande (Erkenntnisinteresse), sich der praktischen Vernunft der TeilnehmerInnen in der rituellen Praxis so weit wie möglich annähern zu können. Darüber hinaus kann man sich fragen, ob wir über das Eucharistieerleben von Menschen genügend wissen (siehe auch 3.2

---

48 Vgl. H. Hart et al., Onderzoeksmethoden, Amsterdam $^{5}$2001, 135.

49 Vgl. C. A. M. Hermans, Das religiös-kommunikative Handeln als Text. Ein empirisch-analytischer Ansatz der Praktischen Theologie, in: J. A. van der Ven / H.-G. Ziebertz (Hrsg.), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie, Kampen/Weinheim1993, 165-200; J. A. van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen/Weinheim 1990.

50 Siehe auch H.-G. Heimbrock, Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie, in: J. A. van der Ven / H.-G. Ziebertz (Hrsg.), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie, Kampen/Weinheim 1993, 49-68.

und 3.3). In dem Fragebogen haben wir fünf offene Fragen aufgenommen:

- Welche Momente haben Dich in dieser Feier am meisten angesprochen?
- Welche Gefühle haben diese Momente in Dir ausgelöst?
- Hast Du in diesen Momenten Gott als nahe erfahren? Wenn ja, kannst Du diese Gefühle kurz umschreiben?
- Hast Du Gott in dieser Feier als nahe erfahren? Wie geschah das?
- Welche Elemente der Feier waren anregend?

Pro TeilnehmerIn haben wir alle Antworten analysiert und mit Stichwörtern versehen, die den verwandten Wörtern der TeilnehmerInnen sehr nahe kommen. Des Weiteren haben wir versucht, allgemeinere Kategorien für alle TeilnehmerInnen zusammenzustellen. Letztendlich haben wir vier allgemeine Kategorien ausgearbeitet, in denen die TeilnehmerInnen sagen, dass sie Gottes Gegenwart in der Eucharistiefeier erfahren haben. Das Ergebnis dieser Analyse wird in Tabelle 1 wiedergegeben.

| | |
|---|---|
| Papst | Einzug des Papstes; Worte des Papstes; Predigt des Papstes; als ob der Papst mich persönlich anspricht; die Stärke des Papstes, obwohl er physisch schwach ist; durch die Berufung des Papstes; beim Zuhören des Papstes; beim Auszug des Papstes; als der Papst in meine Nähe kam; der starke Geist des Papstes; der Papst spricht die Worte Gottes; wenn der Papst bittet, das Kreuz zu tragen; der Papst begann in einem Moment zu sprechen, als wir unseren Mut verloren; die Eucharistie mit dem Papst |
| Heiliges Brot | Empfang des heiligen Brotes; den Frieden des Himmels empfangen; Kommunionritus; in der Konsekration und der Kommunion; die Konsekration (als es sehr still wurde auf dem Fels); Konsekration; Austeilen des Brotes; als ich das Brot empfing |
| Zusammengehörigkeitsgefühl | Zusammen zur Kommunion gehen; zusammen singen; Hand in Hand singend; Gott im anderen erfahren, ein Gefühl der Vereinigung mit anderen; wenn man anderen hilft; in der Liebe für andere; Zusammengehörigkeitsgefühl aller Leute, die im Regen stehen; Friedensgruß mit den Nachbarn; Gott war da in der Person neben mir; in anderen, die mir geholfen haben |
| Wetter | Als sich das Wetter schnell änderte; als die Sonne plötzlich die Wolken durchbrach; als der Himmel sich öffnete; als die Sonne während der Bibellesung zu scheinen begann; als es zu Beginn der Messe zu regnen aufhörte; als der Regen beim Eintreffen des Papstes aufhörte; als sich während des „Halleluja" die Wolken öffneten |

Tabelle 1: Vier Kategorien der Aussagen von Teilnehmern zu rituellen Elementen der Gotteserfahrung (n=40)

Neben dieser Befragung haben wir auch geschlossene Fragen gestellt. Hierfür haben wir ein Instrument über mystische Erfahrungen verwandt, das von Hood et al. entwickelt worden ist.[51] Eine mystische Erfahrung wird (psychologisch) als eine Erfahrung definiert, in der die Person ein Gefühl der Einheit mit Gott oder einer höheren Macht hat. Diese Erfahrungen werden durch die Erfahrung der Ungereimtheit eines Individuums mit den Grenzen des Daseins hervorgehoben. Diese mystische Erfahrung bietet eine Lösung dieser Ungereimtheit an: „Grenzen werden transzendiert und relativ plötzlich wird sich die Person Teilaspekte ihres Selbst in klassisch spiritueller Weise bewusst."[52] Die Merkmale dieser Erfahrung sind: ein Gefühl des Selbstverlustes; das Gefühl, dass alles als „eins" erfahren wird; die Erfahrung über die Grenzen von Zeit und Raum hinauszusteigen; und die Unmöglichkeit, sich in konventionaler Sprache auszudrücken.

Dieses Instrument haben wir neben den offenen Fragen verwandt, um die Gotteserfahrung zu untersuchen. Dabei haben wir die Erfahrung der Nähe Gottes im Abschlussgottesdienst des Weltjugendtages in Toronto und eine Gebetsfeier, die vor dem Weltjugendtag stattfand, verglichen. Die „ritual form hypothesis" geht davon aus, dass diese Erfahrung in einer Eucharistiefeier stärker ist als in einer Gebetsfeier und zwar aufgrund der Formmerkmale des Rituals (wie spezieller ritueller Mittler). Wie Tabelle 2 zeigt, ist die Erfahrung der Nähe Gottes in einer Eucharistiefeier im Vergleich zu der in einer Gebetsfeier tatsächlich stärker.[53] Der Unterschied ist signifikant (t=2.52; p=0.01).

| | **Eucharistiefeier** | | **Gebetsfeier** | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | **Mean** | **s.d.** | **Mean** | **s.d.** | **t** | **Df** | **Sig** |
| Gotteserfahrung | 2.06 | 0.52 | 1.75 | 0.39 | 2.52 | 58 | 0.01 |

Tabelle 2: Vergleich der Mittelwerte (t-test) von Jugendlichen hinsichtlich der Gotteserfahrung in einer Eucharistiefeier und einer Gebetsfeier Spannweite: 1-3; 1 (nein), 2 (einigermaßen), 3 (ja)

## 2.4

Praktisch-theologische Theoriebildung kennt auch eine normative Dimension. Die normative Evaluation der hermeneutisch-empirischen Untersuchung der christlichen Religion geschieht sowohl auf Basis ethischer Auffassungen vom guten Leben und deontologischer Überlegungen als auch situativ-ethischer Erwägungen.[54] Dabei geht es sowohl um normati-

---

51 R. W. Hood, The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience, in: Journal of the Scientific Study of Religion 14 (1975), 29-41; R. W. Hood, Differential triggering of mystical experience as a function of self-actualization, in: Review of Religious Research 18 (1977), 264-270; R. W. Hood, Anticipatory set and setting: stress incongruities as elicitors of mystical experience in solitary nature situations, in: Journal of the Scientific Study of Religion 17 (1978), 279-287.

52 Hood 1978, 285.

53 In dieser Feier wurde gebetet und meditiert, Bibeltexte gelesen und Lieder gesungen.

54 Vgl. P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

ve Überlegungen, die der praktischen Vernunft der TeilnehmerInnen in der religiösen Praxis zugrunde liegen, als auch um normative Überlegungen, die von außen in eine kritische Reflexion dieser Praxis bzw. des pastoralen Handelns in dieser Praxis eingebracht werden können.

Beispiel:
Der praktischen Vernunft der EucharistieteilnehmerInnen liegen normative Auffassungen zugrunde, d. h. Auffassungen über das gute Leben mit und für andere in gerechten Institutionen.[55] Die Jugendlichen, die am Weltjugendtag teilnehmen, sind auf der Suche nach Erfahrungen, die sie emotional berühren. Das gilt auch für die Eucharistiefeier. Es geht dabei um Jugendliche, die (zumindest bei den niederländischen Teilnehmern) viel kirchlicher sind als die durchschnittlichen katholischen Jugendlichen in den Niederlanden. Dennoch suchen sie in der Kirche auch Erfahrungen, durch die sie berührt werden. Etwas, das vielleicht nicht ganz zum Ausdruck gebracht werden kann, aber in Form von Emotionen in unserem Körper Spuren hinterlässt. Es geht dabei nicht um vage Emotionen, die für unsere Erlebniskultur kennzeichnend sind[56], sondern um positive Gefühle, die durch die Erfahrung der Gegenwart Gottes hervorgerufen werden. Es sind genau die Gefühle, die die TeilnehmerInnen von der Nähe Gottes überzeugen. Diese praktische Vernunft liegt der Teilnahme an dieser Feier zugrunde. Es handelt sich hierbei nicht um eine Bedeutung, die den Teilnehmern (Jugendlichen) von außen als Norm auferlegt wird. Es können von hieraus sehr wohl kritische Fragen in Bezug auf bestimmte Tendenzen in der Kirchenleitung gestellt werden, die die Eucharistie betreffen, bei der aller Nachdruck auf die richtigen Formulierungen gelegt wird. Ohne die Belange einer kirchlichen Liturgieordnung leugnen zu wollen, kann man dennoch die kritische Frage stellen, ob die Schwerpunktsetzung auf die richtigen Formulierungen und die richtige Ordnung nicht dazu führt, dass die Erfahrungsdimension der Eucharistie zu stark in den Hintergrund gerät. Ist nicht der Kern der Eucharistie die Begegnung mit dem lebendigen Herrn, Christus, der sich selbst als Osterlamm für alle Menschen hingegeben hat?[57]

Auf der anderen Seite kann man auch eine Liturgie kritisch hinterfragen, die ihren ganzen symbolisch-verweisenden Charakter verloren hat. Lorenzer hat zu Beginn der achtziger Jahre in seinem Buch „Das Konzil der Buchhalter" ein starkes Plädoyer für eine Liturgie gehalten, die zuallererst ansprechend ist. In unserer Zeit hat sich seiner Meinung nach eine Rationalisierung des Irrationalen vollzogen. Dies sei eine „Todsünde", weil sich rituelle Symbolhandlungen und symbolische Sprache nun einmal unserer Kontrolle entziehen.[58] Die Frage ist, ob Letzteres nicht auch eine Tendenz in Jugendgottesdiensten ist. Sind diese Gottesdienste manchmal nicht

---

55 Vgl. ebd.
56 Vgl. H. Beunders, Publieke tranen. De drijfveren van de emotiecultuur, Amsterdam 2002.
57 Vgl. *Ecclesia de eucharistia* 2003, nr.1.
58 Vgl. A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981, 283.

eher eine Talk-Veranstaltung über den Glauben als eine Symbolhandlung? Wo liegt das richtige Verhältnis zwischen zu viel und zu wenig symbolischer Expression?[59]

## 2.5

Praktische Theologie möchte auf Basis der hermeneutisch-empirischen Untersuchung der christlichen Religion auch zur Zukunft dieser christlichen Religion beitragen, indem sie beispielsweise Vorschläge zur Verbesserung ihrer Praxis macht (strategisches Merkmal). HumanwissenschaftlerInnen werden sich gegenüber der Zukunft der christlichen Religion in unserer Gesellschaft eher neutral positionieren. Die Praktische Theologie hat eine besondere Verantwortung für die Zukunft der christlichen Religion in unserer sich verändernden Gesellschaft. Sie besitzt diese Verantwortung als akademische Disziplin, d. h. von einer Reflexion der christlichen Religion her, die positiv verbunden, aber auch kritisch ist. Sie hat diese Verantwortung nicht als kirchliche Disziplin, weil damit jede kritische Distanz in Bezug auf die Kirchenleitung und insbesondere das kirchliche Lehramt verloren gehen würden. Eine Praktische Theologie als konfessionelle Theologie verliert ihren Platz an der Universität.

Beispiel:
Im pastoralen Handeln der Kirche kann man in Bezug auf Jugendliche zwei Formen der religiösen Sozialisierung unterscheiden. Die erste Form ist die Gewohnheitsbildung. Die zweite Form beruht darauf, dass ansprechende Erfahrungen gemacht werden. Religiöse Auffassungen (z. B. die Auffassung von der Nähe Gottes in der Eucharistie), religiöses Verhalten (z. B. das Beten vor dem Essen) oder religiöse Haltungen (z. B. die Ehrfurcht vor einem religiösen Symbol wie das Kreuz) können durch Gewohnheitsbildung erworben werden. Sie werden in das Gedächtnis der Menschen durch Wiederholung eingeprägt. Gewohnheitsbildung erfordert Zeit und Geduld. Gefühle spielen dabei auch eine Rolle, und zwar in dem Sinne, dass Menschen von einer bestimmten religiösen Haltung oder Handlung fasziniert werden können. Je intensiver das Erlebnis gewesen ist, desto stärker ist der Sozialisierungseffekt. Über die Gefühlslinie des persönlichen Erlebens sind Menschen in der Lage, sich später an die Bedeutung eines Geschehnisses zu erinnern oder besser gesagt, es wieder zu erleben. Beide Sozialisationsformen können zusammen einhergehen und müssen dies vielleicht auch tun.[60] Die Frage ist aber, ob die Kirchenleitung in der Pastoral für eine Einführung in die Glaubensgemeinschaft nicht allen Nachdruck (im personellen und finanziellen Einsatz) auf die Gewohnheitsbildung legt. Die implizite Voraussetzung ist, dass Kirchlichkeit und Religiosität zusammen einhergehen. Das ist aber, wie Untersuchungen zeigen, nicht der Fall.[61] Religion braucht nicht weniger bedeutungs-

---

59 Vgl. Chavet, 104.

60 Vgl. E. Henau, The broken pact between generations, in: E. Henau / R. J. Schreiter (Eds.), Religious socialization, Kampen/Weinheim, 9-16.

61 Vgl. J. Janssen, Aan de onbekende God. Reiken naar religie in een geseculariseerde cultuur, Nijmegen 2002.

voll bei Jugendlichen zu sein, die eine starke religiöse Erfahrung gemacht haben, als bei Jugendlichen, für die das kirchliche Leben (und der wöchentliche Kirchgang) Gewohnheit ist. Sollte die Jugendarbeit in der katholischen Kirche nicht eigene Wege gehen dürfen oder sogar müssen, die vom klassischen Weg der Gewohnheitsbildung abweichen? Dabei könnte man an Reisen, Pilgerfahrten, Festivals, Begegnungen mit Jugendlichen anderer Religionen denken.[62]

## 3 Perspektivisch

Im vorigen Paragraphen haben wir einige Merkmale der Praktischen Theologie beleuchtet, die mit einer breiten Zustimmung der WissenschaftlerInnen rechnen können, die das empirische Paradigma als Ausgangsbasis gewählt haben. In diesem Paragraphen möchten wir vier Punkte behandeln, die in der praktisch-theologischen Theoriebildung weiter entwickelt werden müssen. Wir sehen diese nicht so sehr als Punkte an, über die große Meinungsverschiedenheiten zwischen praktischen Theologen bestehen. Das würde nämlich implizieren, dass darüber schon viel geschrieben worden wäre, was aber nicht der Fall ist. Wir beabsichtigen auch nicht zu sagen, dass nur diese Punkte einer weiteren Theoriebildung unterzogen werden sollten. Es geht um Probleme, die es unserer Meinung nach verdienten, auf der Agenda praktisch-theologischer Theoriebildung zu stehen. Dabei werden wir Anleihen an die theoretischer Einsichten des klassischen amerikanischen Pragmatismus machen (insbesondere Charles S. Peirce).[63]

### 3.1

Die Diskussion über die religionspädagogische Begründung der Humanwissenschaften geht weiter. Gadamer und Habermas werden in der heutigen Debatte daraufhin angefragt, ob sie die cartesianische Angst wirklich überwunden haben. In den bisherigen Erläuterungen haben wir uns der Analyse Richard Bernsteins angeschlossen. Er geht davon aus, dass diese (und andere) Autoren jede Form des absoluten Wissens tatsächlich überwinden wollen. Die philosophische Debatte, ob ihnen das wirklich geglückt ist, hat es eigentlich immer gegeben. Sehr berühmt ist natürlich die Debatte zwischen Gadamer und Habermas Ende der sech-

---

62 Dieses Angebot hat einen offenen Charakter, bei dem die Metapher des Weges passt. Das ist, pastoral gesehen, etwas anderes als die charismatische Erneuerungsbewegung in der katholischen Kirche, von der einige kirchliche Leiter sehr angetan sind. Es geht dabei nämlich um einen festen Verband, und das ist eine viel zu hohe Anforderung für viele Jugendliche. Viele suchen Erfahrungen, aber keinen Verband.

63 In der deutschen Praktischen Theologie wird Peirce in den letzten Jahren immer mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Wenn uns nicht alles täuscht, spielt dabei die Rezeption der Semiotik von Peirce durch Sander eine wichtige Rolle. Vgl. H.-J. Sander, Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002), 27-40. In der Religionspädagogik kann man auf den Sammelband von Ziebertz u.a. über die *Abduktive Korrelation* verweisen, vgl. H.-G. Ziebertz / S. Heil / A. Prokopf (Hrsg.), Abduktive Korrelation, Münster 2003.

ziger und Beginn der siebziger Jahre.[64] An dieser Stelle können wir keine detaillierte Analyse der philosophischen Debatte im Hinblick auf Gadamer und Habermas leisten. Wir beschränken uns hier auf einige Hauptpunkte der Debatte. Der erste Kritikpunkt, der an Gadamer gerichtet ist, betrifft seinen Umgang mit der historischen Begrenztheit der menschlichen Interpretation. Nach Gadamer haben große Werke unserer Kultur unendliche Potentiale, um in neuen Kontexten aktualisiert zu werden. Das setzt voraus, dass es etwas gibt, das im Prozess der Aktualisierung dasselbe bleibt. Während der Prozess einer Interpretation endlich ist, besitzt dasjenige, das begriffen wird, eine potentielle Unendlichkeit. Genau in diesem Punkt wird Gadamer kritisiert.[65] Eine radikale Historizität unserer Interpretation steht konträr zu jedem Absolutheitsanspruch. Wie könnten wir einer historisch fehlbaren Interpretation eines Werkes (wie der Bibel) jemals absolutes Vertrauen schenken? Ein zweiter Kritikpunkt betrifft die Forderung nach der Universalität der Hermeneutik (siehe 2.2). In wieweit kann der möglichen Fremdheit in der Erfahrung der Tradition(en) sowohl in wie zwischen den Kulturen entsprochen werden? Könnte es auch möglich sein, dass zwischen den Horizonten des eigenen Vorurteils und eines Werkes aus der (christlichen) Tradition keine Fusion stattfindet? Könnte ein Bibeltext für mich ganz und gar fremd bleiben?

Auch Habermas wird aufgrund eines absoluten Wissens in seiner Theorie der universalen Pragmatik kritisiert. Habermas glaubt, dass er der Kritik der transzendentalen Analyse durch eine rekonstruktive Analyse entgehen kann. Die rekonstruktive Analyse argumentiert nicht transzendental (*a priori*), sondern ausgehend von den Voraussetzungen, die in der Lebenswelt gelegen sind (*a posteriori*). Das beste Beispiel einer solchen Analyse ist für Habermas Kohlberg, der die Entwicklung der moralischen Urteile von der Rekonstruktion des höchsten Stadiums her analysiert.[66] Es wird davon ausgegangen, dass universale normative Forderungen diversen Formen des praktischen Diskurses zugrunde liegen. Ein erstes Problem dieser rekonstruktiven Analyse ist, dass die empirische Evidenz des höchsten Entwicklungsstadiums nur sehr schwach oder gar abwesend ist.[67] Ein zweites Problem bildet die universale Forderung der Bedingung des praktischen Diskurses in der so genannten idealen Kommunikationssituation. Diese Bedingungen sind aber sehr prozedural und führen auch zu sehr unterschiedlichen, sogar gegensätzlichen Entscheidungen.[68]

---

64 Siehe J. Habermas, Knowledge and Human Interests (trans. J. J. Shapiro), Boston 1971; Ders. 1977.

65 Siehe J. D. Caputo, More radical hermeneutics. On not knowing who we are, Bloomington/Indianapolis 2001, 47.

66 Vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1981.

67 Vgl. J. A. van der Ven, God Reinvented? A Theological Search in Texts and Tables, Leiden 1998.

68 Siehe J. Margolis, Vicissitudes of Transcendental Reason, in: M. Aboulafia / M. Bookman / C. Kemp (Eds), Habermas and Pragmatism, London 2002, 31-46; M. Aboulafia, Introduction, in: M. Aboulafia / M. Bookman / C. Kemp (Eds), Habermas and Pragmatism, London 2002, 1-14.

Wenn wir mit unserer Analyse der philosophischen Debatte zu Gadamer und Habermas Recht haben, dann gibt es in ihren Theorien der praktischen Rationalität noch immer Reste der cartesianischen Angst. Man sucht nach einer epistemologischen Basis (*foundation*), die auf unmittelbarer Kenntnis oder intuitiver Kenntnis beruht. Diese Basis ist dadurch absolut, dass der Ursprung unseres Wissens außerhalb des Kenntnisgewinnungsprozesses liegt. Man setzt ein erstes Prinzip (*a priori*) voraus, das selbst nicht das Resultat einer Schlussfolgerung ist. All unser Wissen ist aber fehlbar und offen für kritische Interpretationen und öffentliche Debatten. „Unsere Kenntnisforderungen werden nicht durch ihren Ursprung legitimiert – denn der Ursprung der Kenntnis ist verschieden und fehlbar –, sondern eher durch die Normen und Regeln der Forschung".[69] Fallibilismus ist in der Theoriebildung, die *von* der praktischen Vernunft *ausgeht*, fundamental. Das ist genau der Unterschied zur spekulativen Theoriebildung, die die Essenz der Dinge mit Hilfe der transzendentalen Argumentation zu untermauern versucht.[70] Bleibt uns folglich nur der Relativismus? Nein, Peirce weist darauf hin, dass die Wahrheit und die Wirklichkeit Konzepte sind, die miteinander in Beziehung stehen. Wahrheit bezieht sich auf die Kenntnis der Wirklichkeit. Diese Wahrheit ist nicht unmittelbar in der Interpretation gegeben, sondern ist etwas, das die „*community of inquiry*" langfristig zu erreichen hofft. Wahrheit als absolutes Wissen ist kein Besitz, sondern etwas, das wir anstreben, zu dem wir unterwegs sind. Einerseits können wir fordern, dass es Wahrheit in unserer Kenntnis der Wirklichkeit gibt. Andererseits ist Wahrheit ein Grenzbegriff. Wir können nur hoffen, langfristig diese Wahrheit in der, wie Peirce sagen würde, „*community of inquiry without limit*" zu erreichen. Diese epistemologische Auffassung hat große Konsequenzen für eine praktisch-theologische Theoriebildung, die vom empirischen Paradigma ausgeht. Wir weisen hier nur auf einige Konsequenzen hin, die ein näheres Studium erfordern. Wenn man das menschliche Sprechen, Handeln und Fühlen im Hinblick auf Gottes Handeln untersucht, kommt man nicht um das Prinzip des Fallibilismus umhin: Über das menschliche Sprechen, Handeln und Fühlen entwickeln wir niemals absolutes Wissen. Bringt uns das als Theologen nicht in Schwierigkeiten, weil das Christentum als Offenbarungsreligion fordert, Jesus Christus als definitive Gestalt des göttlichen Heils für alle Menschen anzuerkennen? Oder müssen wir als praktische Theologen das Konzept „Offenbarung" in unserer Theoriebildung von der praktischen Vernunft der Gläubigen her anwenden? Was sagen wir dann, wenn wir

---

69 Vgl., R. J. Bernstein, Praxis and Action, Philadelphia 1971, 75.

70 Peirce spricht im allgemeinen von der „*a priori*"-Methode, die er von der Forschungsmethode der Wissenschaften unterscheidet (vgl. Ch. S. Peirce, The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Vol.1 (1868-1893) (Ed. By N. Houser & Chr. Kloesed), Bloomington, 119). M. Riposa, Peirce's Philosophy of Religio, Bloomington 1989, 99, zufolge hat Peirce in seinen späteren Arbeiten positiver über die „*a priori*"-Methode gesprochen aufgrund der Überzeugung, dass Intuitionen im Abduktionsprozess eine Rolle spielen. Neues Wissen entsteht durch Vermutungen, die des weiteren an Tatsachen getestet werden müssen. Was aber bleibt, ist seine Überzeugung, dass Intuitionen niemals den Graben zur Wirklichkeit hin überbrücken können. Es gibt eine ontologische Differenz zwischen apriori-Kategorien und der historischen Wirklichkeit.

das tun? In jedem Fall nicht dasselbe wie „Die Offenbarung" von Peter Eicher?[71] Nun hat sich die christliche Theologie immer in einer Spannung befunden zwischen einer bereits stattgefundenen Erlösung in Christus und einer noch ausstehenden eschatologischen Vollendung. Die Wahrheit, auf die sich das Christentum beruft, ist auch eine Wahrheit, die noch zu erwarten ist (*adventus*). Sie wird aus einer Zukunft erwartet, die wir nicht kennen, durch die unsere Welt aber transformiert wird. Spielt Gott in der praktischen Vernunft keine andere Rolle als im spekulativen Denken? So spricht Nikolaus von Kues in seinen späteren Schriften von Gott als *Posse*.[72] Kearny hat dies übersetzt als einen Gott, der weder „ist" noch „nicht-ist", sondern „sein-kann" (*the Other-Who-May-Be*).[73] Ein Gott, der im Handeln der Menschen Möglichkeiten schafft.[74] Schließlich weisen wir auch auf einige Fragen hin, die mit der „*community of inquiry without limit*" zusammenhängen. Diese Gemeinschaft erstreckt sich nicht nur über die Vergangenheit, sondern auch über die Zukunft. Fühlen wir nicht oft die Neigung, bei der Bestimmung der Wahrheit, was wir glauben, in die Vergangenheit zu schauen? Aber bedeutet dies nicht auch, dass zukünftige Gläubige mitbestimmen werden, was die Wahrheit unseres heutigen christlichen Handelns ist? Und erstreckt sich diese Gemeinschaft auch über Menschen anderer Religionen? Bedeutet dies, dass der Dialog mit anderen Religionen die Wahrheit meines christlichen Handelns, Denkens und Fühlens mit bestimmt?

## 3.2

Die praktische Vernunft, auf die die Theoriebildung der Praktischen Theologie gerichtet ist, umfasst das Wissen in der religiösen Praxis auf Mikro-, Meso- und Makroniveau. Es ist prinzipiell offen, was religiöse Praktiken sind – sowohl innerhalb der christlichen Religion in ihrer kirchlichen Gestalt als auch im nicht-kirchlichen „Außen". Mit der Bestimmung des Materialobjektes der Praktischen Theologie wird sowohl eine Verbreiterung des Studiums der Religion außerhalb des institutionellen Rahmens der Kirche als auch eine Offenheit für dasjenige intendiert, das sich in unserer Kultur als Gestalt des menschlichen Sinns (Unsinns) oder als Zeichen der Zeit manifestiert. Wir glauben, dass praktische Theologinnen und Theologen, die vom empirischen Paradigma her arbeiten, diese Intention teilen.[75] Meinungsverschiedenheiten bestehen hinsichtlich der Frage, ob der Begriff „religiöse Praxis" oder „religiöses Handeln" und die Weise, mit der empirische Theologinnen und Theologen diesen in ihren Untersuchungen verwenden, diese Intention erfüllen kann. Bevor wir darauf eingehen

---

71 Vgl. Eicher.

72 Vgl. H. L. Bond, The changing face of *Posse*. Another look as Nicolaus Cusanus' *De apice theoriae* (1464), in: K. Yamaki (Ed.), Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the modern age, Richmond 2002, 35-46.

73 Vgl. R. Kearney, The God who may be. A hermeneutics of religion, Bloomington/Indianapolis 2001.

74 Siehe auch C. A. M. Hermans, Abduktive Hermeneutik, in: D. Pollefeyt / H. Lombaerts (Eds.), Hermeneutics and Religious Education, Leuven 2004.

75 Siehe auch R. Bucher, Über Stärken und Grenzen der ‚empirischen Theologie', in: Theologische Quartalschrift 182 (2002) 2, 142.

wollen, möchten wir zunächst aufzeigen, warum die Praktische Theologie einen solchen Begriff überhaupt nötig hat. Das hat mit dem Formalobjekt zu tun, d. h. mit der Frage, worauf ihre Theoriebildung ausgerichtet ist. Ohne vollständig sein zu wollen, könnte man sagen, dass in der Praktischen Theologie die Wirklichkeit aus der Perspektive heraus untersucht wird, in der sich Gottes Handeln im menschlichen Handeln manifestiert.[76] Beispiel: Die TeilnehmerInnen des religiösen Rituals erfahren Gottes wirksame Gegenwart. Wenn unsere Theoriebildung als empirische Theologen hierauf ausgerichtet ist, dann haben wir auch Begriffe nötig, die diesen Fokus unserer Theoriebildung andeuten. Das ist die Funktion des Begriffs „religiöse Praxis" (ungeachtet der näheren Definition dieses Begriffs). Es gibt aber noch einen zweiten Grund für die Notwendigkeit eines solchen Begriffs, und zwar die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen. Interdisziplinarität erfordert nämlich die Benutzung von Kategorien, auf denen die interdisziplinäre Forschung gründen kann. Bei allen Unterschieden zwischen den Disziplinen wird es auch eine konzeptuelle Basis in der Zusammenarbeit geben müssen, möchte man überhaupt miteinander ins Gespräch kommen. Das ist die Funktion des Begriffs „religiöse Praxis". Wahrscheinlich können wir als praktische Theologinnen und Theologen vom empirischen Paradigma her Einigkeit über diese „Funktion" erzielen. Möchte man aber das Konzept der religiösen Praxis nicht verwenden, wird man einen anderen Begriff einführen müssen, der diese Funktion übernimmt. Was verstehen wir aber unter religiöser Praxis? Wir werden in diesem Zusammenhang nur so viel über den Inhalt (Substanz) dieses Begriffs sagen, dass wir in der Lage sind, die Frage beantworten zu können, ob dieser Begriff der genannten Intention (Verbreiterung außerhalb der institutionellen Kirche, Verbreiterung auf Sinngebung in der Gesamtheit unserer Kultur) wirklich entsprechen kann.[77] In unserer Umschreibung der Praktischen Theologie haben wir gesagt, dass religiöse Praktiken auf verschiedenen Niveaus in Interaktion mit dem sozialkulturellen Kontext und insbesondere mit anderen Religionen studiert werden können. Durch diese Interaktion werden die religiösen Praktiken in der Gesamtheit des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens der Menschen platziert. Es wird ausgeschlossen, dass man religiöse Praktiken als eine Kategorie *sui generis* für das innerkirchliche Handeln definiert, weil das die Existenz von religiösen Praktiken außerhalb der Kirche und von solchen, die sich vom kirchlichen Selbstverständnis der religiösen Praktiken unterscheiden, ausschließen würde. Genauso kann man religiöse Praktiken nicht als Kategorien *sui generis* für Religionen betrachten, weil dies die Existenz religiöser Praxis außerhalb der Religionen, wie wir sie kennen, ausschließen würde. Religiöse Praktiken sind eine zu unterscheidende

---

76 Dieser Hinweis auf das Handeln Gottes ist entscheidend, um den funktionellen vom substantiellen Religionsbegriff unterscheiden zu können. Empirische Theologie kann sich (im Unterschied zu den Humanwissenschaften) niemals auf eine funktionale Religionsauffassung beschränken.

77 Für eine ausführliche Diskussion über den Begriff „religiöse Praxis" verweisen wir auf C. A. M. Hermans, Deduktion, Induktion, Abduktion. Mit Peirce an Berger vorbei, in: H.-G. Ziebertz / S. Heil / A. Prokopf (Hrsg.), Abduktive Korrelation, Münster 2003, 33-52, § 3.4.

Kategorie in der Gesamtheit des menschlichen (Zusammen-)Lebens und zugleich darin integriert. Diese Integration bzw. Einbettung in „Wie-Menschen-die-Wirklichkeit-erfahren" in Institutionen und im öffentlichen Leben ermöglicht es, Religion empirisch zu untersuchen. Ohne diese Einbettung würden wir religiöse Praxis mit Hilfe der empirischen Methoden, die wir mit den Humanwissenschaften teilen, nicht untersuchen können.

**3.3**

Im empirischen Zyklus können verschiedene Phasen unterschieden werden. So nennt van der Ven[78] die Phasen der theologischen Problem- und Zielentwicklung, der theologischen Induktion, der theologischen Deduktion, der empirisch-theologischen Überprüfung und der theologischen Evaluation. Abduktion spielt als Prozess der Produktion neuer Erkenntnisse in hermeneutisch-empirischer Forschung eine mindestens genauso wichtige Rolle wie Deduktion und Induktion (Peirce). Die Bedeutung der Abduktion ist im empirischen Zyklus als Ganzem gewiss unterbelichtet geblieben. Wenn Peirce Recht hat mit seiner Unterscheidung der verschiedenen Arten der empirischen Wissenschaften, dann spielt die Abduktion nicht nur zu Beginn des empirischen Zyklus' eine Rolle, sondern wirkt sie fort in der Art der empirisch-theologischen Theoriebildung. Peirce[79] zufolge gibt es empirische Wissenschaften, die die Ursächlichkeit einer Tatsache oder Erfahrung aufzeigen. Peirce nennt als Beispiel die Chemie. Wasser besteht aus zwei Wasserstoffmolekülen (H) und einem Sauerstoffmolekül (O). Unter bestimmten Umständen wird Wasser bei 100° C kochen. Diese empirische Wissenschaft basiert letztendlich auf der Klassifizierung von Tatsachen aufgrund von Ursächlichkeit. Die Ursache ist bereits in der Beschreibung der Tatsache enthalten.[80] Wenn man etwas als Wasser ($H_2O$) beschreiben kann, so ist darin bereits das Kochen bei 100° C enthalten. Peirce zufolge gibt es jedoch auch empirische Wissenschaften, für die diese Ursächlichkeit nicht bereits in der Beschreibung einer Tatsache oder Erfahrung enthalten ist. Man kann dabei an die historische Wissenschaft oder die Geologie denken. Ein Geologe beschreibt ein bestimmtes Fossil, das er in seinem Stein findet, als das Fossil eines Fisches. Diese Schlussfolgerung ist jedoch nur gerechtfertigt, wenn man annimmt, dass das Gebiet, das nun Land ist, einmal Meer war. Das ist natürlich eine Voraussetzung, eine Annahme. Streng genommen kann man dies niemals so aufzeigen, wie die Chemie oder Naturwissenschaft etwas in einem Experiment im Laboratorium beweisen kann. Ist das bei der Religion nicht der Fall? Kann man bereits in die Beschreibung einer bestimmten religiösen Erfahrung oder religiösen Praxis Gottes Handeln als Ursache dafür, dass diese Erfahrung „so ist", mit aufnehmen, wie es bei der Deduktion oder Induktion geschieht? Ist es nicht so, dass sich Gottes

---

78 Vgl. van der Ven 1990.

79 Vgl. C. S. Peirce, Collected papers of Charles Sanders Peirce (CP3), Ch. Hartshorne / P. Weiss / A.W. Burks (Eds.), Cambridge M. A 1935-1966, 641-644.

80 Vgl. U. Eco, Horns, Hooves, Insteps: Some hypotheses on three types of abduction, in: U. Eco / T. A. Sebeok (Eds.), The sign of three. Dupin, Holmes, Peirce (198-220), Bloomington 1983, 189.

Handeln in der Erfahrung der Menschen der praktischen Vernunft (d. h. dem Wissen der Menschen *in* der religiösen Praxis) fundamental entzieht? Und was bedeutet dies dann für die Art der theologischen Theoriebildung in der empirischen Theologie?[81]

**3.4**

Gläubige sind keine Dogmatiker mit Konzepten, die einer formalen binären Logik entsprechen. In der spekulativen Wissenschaft wird oftmals von einer binären Logik ausgegangen: Wenn man A annimmt, ist nicht-A ausgeschlossen. Aus einer analytischen Perspektive ist eine solche Argumentation zwingend. Die Frage ist aber, ob die gelebte Religiosität der Menschen dieser Logik entspricht. Religiöse Überzeugungen von Menschen scheinen eher der Logik der Unklarheit zu unterliegen (*logic of vagueness*) (Peirce). Unklare Ideen sind reale Möglichkeiten, auf Basis derer religiöse Menschen handeln möchten. Sie haben eine gewisse Evidenz, ohne dass dabei genau festgelegt wäre, in welchen Situationen sie gelten und in welchen nicht. Ein vages Konzept ist unbestimmt, d. h. „es bringt selbst nicht genug zum Ausdruck, um eine zweifellos bestimmte Interpretation zu ermöglichen".[82] Ein Beispiel: Ein Gläubiger hat die Idee, dass „Gott zu Hilfe kommen wird, wenn man zu ihm betet". Für den Gläubigen ist dies kein Konzept, das einer binären Logik entspricht. Hier scheint eine Logik der Unklarheit (*logic of vagueness*) vorzuliegen, weil die genaue Bestimmung dieser Idee fehlt. Warum kommt Gott zu Hilfe? Wann? Unter welchen Bedingungen? Wird Gottes Handeln hervorgerufen durch das Gebet? Warum sollten Menschen vage Ideen verwenden? Was ist die Bedeutung dieser Logik der Unklarheit im Umgang mit der Wirklichkeit? Peirce zufolge ist Unklarheit der Zustand zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, in der das Mögliche generiert wird.[83] Unklare Ideen sind die Quelle der Phantasie für „Was-sein-kann", das Mögliche. Dieses Mögliche darf nicht verwechselt werden mit dem Irrationalen. Peirce spricht hier über wahre Möglichkeiten bzw. das Mögliche, das mit einem Bein in der Realität steht.[84] Was wir Wirklichkeit nennen, ist nicht nur dasjenige, das tatsächlich stattgefunden hat, sondern ist auch dasjenige, das geschehen könnte. Menschen handeln so, dass diese Möglichkeit eine Realität (und nicht unwirklich) ist. Diese Möglichkeit ist kein „blinder Versuch", sondern eine Annahme, die auf Voraussetzungen beruht, die wiederum (wenn sie wahr sind) zu dieser Annahme führen müssen. Wir wollen hierfür ein Beispiel geben, um den Unterschied zwischen Aktualität, Notwendigkeit und Möglichkeit im Handeln der Menschen zu illustrieren.[85] Die Modalität der Aktualität setzt Bestimmtheit voraus. Angenommen, es stellt jemand unterwegs die Frage, ob es im Ort eine katholische Kirche gibt. Wenn sich der Gefragte daran erinnert, diese Kirche

---

81 Siehe auch Hermans 2003; Ders. 2004.

82 Vgl. Vgl. C. S. Peirce, Collected papers of Charles Sanders Peirce (CP5), Ch. Hartshorne / P. Weiss / A.W. Burks (Eds.), Cambridge M. A 1935-1966, 448, Fußnote.

83 Vgl. ebd., 450.

84 Vgl. ebd., 453.

85 Vgl. ebd., 454.

einmal besucht zu haben, dann kann er sagen, dass es tatsächlich eine katholische Kirche im Ort gibt. Ist das Wissen unbestimmt - d. h. er ist sich nicht sicher - dann gibt es zwei Alternativen. Entweder ist die Sachlage so, dass sie mit allen Alternativen übereinstimmen kann, oder es liegt eine Sachlage vor, die Nicht-Wissen ausschließt. Zunächst wollen wir für den ersten Fall ein Beispiel geben. Angenommen, der Gefragte weiß, dass er vor einiger Zeit mit einem Pfarrseelsorger gesprochen hat, der im Ort arbeitet. Die Antwort auf diese Frage müsste dann lauten: Es muss eine Kirche geben, weil ich mit einem Pfarrseelsorger gesprochen habe, der in diesem Ort gearbeitet hat. Er wird sich nicht absolut sicher sein, weil er nicht tatsächlich die Kirche besucht hat, aber es gibt notwendigerweise nur eine Möglichkeit. Peirce nennt diesen Modus „*the mode of necessity*". Unbestimmtheit kann ebenso auf eine Sachlage verweisen, die Nicht-Wissen ausschließt. Die betreffende Person könnte zum Beispiel wissen, dass es viele Katholiken in der Region gibt. So könnte es auch eine katholische Kirche in der Region geben. Es ist aus guten Gründen nicht auszuschließen, aber notwendig ist es nicht. Peirce nennt diesen Modus „*the mode of possibility*". Vage Kategorien verweisen auf Möglichkeiten, nicht auf Notwendigkeiten oder Aktualität. Bietet vielleicht dieses Konzept der unklaren Ideen von Peirce neue Möglichkeiten, die praktische Vernunft der Menschen in den gelebten Praktiken zu untersuchen? Gibt es eine eigene Logik des praktischen Begründens in religiösen Praktiken? Was bedeutet dies für die theologischen Konzepte, die wir in der empirisch-theologischen Theoriebildung verwenden? Entsprechen wir hiermit dem Verständnis der „Zeichen der Zeit"[86] und können wir hiermit die „klassischen" Konzepte des theologischen Kanons neu bestimmen?

86 Vgl. Sander.

Rainer Bucher

# „Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes"

*„Erstens die Gnade des heiligen Geistes, zweitens die Versuchung, drittens die Erfahrung, viertens die Umstände, fünftens fleißiges Lesen, sechstens die Kenntnis der edlen Künste."*

Martin Luther in einer seiner Tischreden auf die Frage: „Was macht einen Theologen?"[1]

## 1 Einige definitorische Vorbemerkungen

Der Titel dieses Workshops „Die Pastoraltheologie und die Humanwissenschaften" benennt ein sehr ernsthaftes Problem des Faches, meint vermutlich ein ganz anderes, und ein drittes, sehr fundamentales, ist zu allem Überfluss auch noch involviert.

Nach Michel Foucault würde „Pastoraltheologie und Humanwissenschaften" die Frage des Verhältnisses unserer Disziplin zu jenen im 18. Jahrhundert entstehenden wissenschaftlichen Diskursen über den Menschen meinen, die, ganz gegen ihr emphatisches Selbstverständnis als Emanzipationsprojekte etwa gegenüber der Theologie, doch auch, so Foucault, Katalysatoren einer mächtigen hegemonialen Disziplinierungs- und Überwachungsökonomie waren und sind.[2] Es ginge also, Nietzscheanisch gesprochen, um das versteckte theologische Erbe dieser Humanwissenschaften als über sich selbst unaufgeklärte Aufklärung.[3]

---

1 Martin Luthers Tischreden, III. Bd., Weimar 1914, 312 (=Kritische Gesamtausgabe, unveränderter Abdruck - Graz 1967 - der bei Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, erschienenen Luther-Gesamtausgabe). Ich verdanke den Hinweis auf dieses schöne Zitat dem ebenso schönen Werk von Meinrad Walter, Erschallet ihr Lieder, erklinget ihr Saiten. J. S. Bachs Musik im Jahreskreis, Zürich/Düsseldorf 1999.

2 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1974, 413-462.

3 Vgl. dazu auch Johannes Hoff, Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn u.a. 1999, 84-109. Hans Michael Baumgartner hat bereits vor Jahren als (kantianisch orientierter!) Philosoph darauf hingewiesen, dass die „Wissenschaften ... nach wie vor interessant und lebenswichtig als methodische Veranstaltungen des Erwerbs von Erkenntnissen über die Welt (sind)", ihre „angemaßte Kompetenz jedoch, allein zu sagen, was es mit dem Menschen auf sich hat, was er in dieser nach allen Seiten hin offenen Welt soll, haben sie unwiederbringlich verloren." (Von der Königin der Wissenschaften zu ihrem Narren? Bemerkungen zur Frage, warum Theologie zur Universität unserer Tage gehört, in: ThQ 171(1991), 278-299, 284) Baumgartner plädiert daher für einen „nicht-absolutistischen, depotenzierten Wissenschaftsbegriff" (285).

Das wäre die aufklärungskritische und diskursanalytische Dimension dieser Themenstellung – und ich nehme nicht an, dass sie hier angezielt ist. Sie steht aber im Übrigen auch für die Theologie an, natürlich ohne irgendeine Hoffnung, damit das alte theologische Disziplinierungsregiment wiederherzustellen.

„Pastoraltheologie und Humanwissenschaften": Der Titel dieses Workshops besitzt aber auch eine fundamentaltheologische Dimension, die erwähnt werden muss, da man sonst in falsche Gegensätze hineingerät und etwa der Meinung Vorschub leistet, es gäbe eine Theologie jenseits der menschlichen Sprache und ihrer Begriffe.

Christliche Theologie als Versuch, dem Gott Jesu sprachliche Repräsentanz zu verleihen, ist als sprachliches Projekt natürlich ein menschliches Projekt und damit nicht nur hoffnungslos unzulänglich gegenüber seinem Gegenstand, sondern auch angewiesen und angekettet an die Begriffsbildungen menschlicher Sprache, inklusive deren Ambivalenz. Das gilt auch für die methodenbewusstere, aber nicht weniger irrtumsanfällige wissenschaftliche Sprache.

Theologiegeschichtlich ist das eine Binsenweisheit, fundamentaltheologisch ein großes Problem, weil die Fragilität der Sprache die Theologie zur herben Einsicht zwingt, dass sie nicht über den verfügen kann, über den sie sprechen will und muss. Diese Einsicht in die grundsätzlich unübersteigbare Unzulänglichkeit gegenüber dem eigenen Gegenstand bildet die wichtigste formale Eigenschaft der Theologie als sprachliches Phänomen.

Das sollte man im Auge behalten, wenn man sich dem nähert, was die Veranstalter, wie ich aus der Zusammenstellung mit dem vor allem empirisch arbeitenden Kollegen Chris Hermans[4] vermute, als eigentliches Thema dieses Workshops im Auge hatten, die Frage mithin: Mit welcher Methodik kann und soll die Pastoraltheologie im Konzert der theologischen Disziplinen und gar im „Streit der Fakultäten" bestehen? Und: Wie verhalten sich ihre Methodiken dann zu ihrer eigenen Tradition und – schwieriger noch – zu ihrem Status als theologische Disziplin?

Dazu im Folgenden einige historische, aktuelle und perspektivische Ausführungen.[5]

---

4 Mit großem Interesse habe ich die Ausführungen in Chris Hermans, Deduktiv, induktiv und abduktiv. Mit Peirce über Berger hinaus, in: H.-G. Ziebertz / S. Heil / A. Prokopf (Hrsg.), Abduktive Korrelation, Münster-Hamburg-London 2003, 33-51, zur Kenntnis genommen, da die Rezeption von Peirce eigentlich über das hinausführt, was „Empirische Theologie" normalerweise ist und tut.

5 In seinem Statement hat Chris Hermans diese Gliederung aufgenommen: Das macht Gemeinsames und Unterschiedliches gut sichtbar. Im Übrigen bedanke ich mich für die inhaltlich kontroverse und auch kontrovers bleibende, kommunikativ aber ausgesprochen angenehme Diskussion in Innsbruck. Sie sollte weitergeführt werden.

## 2 Historisches

Die Theologie bildet als strukturiertes Theoriesystem die wissenschaftliche diskursive Praxis des Volkes Gottes. Sie existiert notwendig aufgrund einer der christlichen Tradition eigentümlichen polaren Struktur, die kreative Kontraste dort setzt, wo banale Harmonie oder destruktiver Konflikt eigentlich näher lägen und als Versuchungen immer auch drohen: im Verhältnis von Glaubens- und Wissenschaftspraktiken.

Theologie besitzt daher konstitutiv eine polare Struktur: Sie hat einerseits den Gottesbegriff Jesu in den wissenschaftlichen Diskurs einzuführen und andererseits ihren Diskurs über diesen Gottesbegriff mit den Ergebnissen nicht-theologischer Wissenschaftsdiskurse zu konfrontieren.

Nachdem sich seit dem späten 18. Jahrhundert mit Philosophie, Historiographie, Soziologie, Religionswissenschaft und Psychologie (also den „Human"-, Sozial- und Geschichtswissenschaften) theologieunabhängige Diskurse legitim etablieren konnten, wurde der theologische Diskurs notwendig und unausweichbar in den kritischen Horizont pluraler Wissensperspektiven gestellt. Nicht zuletzt der Wahrheitsbegriff zwingt die alten und die neuen Diskurse zueinander. Die Theologie benötigt nun plötzlich eine Plausibilisierungsstrategie der Deutung des Zusammenhangs fremder Perspektiven auf ihre Themen mit ihren eigenen Perspektiven auf ihre Themen.

Die katholische Theologie reagierte auf diese Konfrontation mit den modernen Außenperspektiven in drei Phasen: Nach einer ersten Phase kreativer Rezeption der modernen Wissenschaftsmethodiken, der auch die Pastoraltheologie ihre eigenständige Existenz verdankt, immunisierte man die Theologie in der „pianischen Epoche" des Ultramontanismus radikal vor den neuen nicht-theologischen Diskursen, was das bekanntlich eher zweifelhafte Image der Pastoraltheologie in dieser Zeit erklärt. Denn sie war aus der Perspektive des nunmehr neu-scholastisch dominierten theologischen Diskurses als Sammlung von Handlungsregeln keine wirkliche Wissenschaft oder, hätte man sie als solche ernst genommen, als Einbruchstelle des Relativismus, Subjektivismus und Historismus verdächtig.

In einer dritten Phase ab den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts und endgültig mit dem Konzil rezipierten wichtige theologische Disziplinen wie Exegese/Kirchengeschichte mit der historisch-kritischen Methode oder die Systematische Theologie mit der nach-kantianischen Philosophie moderne nicht-theologische Methodiken und Ansätze, was dort zu eminenten methodischen und materialen Innovationen, allerdings auch zu einem ebenso eminenten Zusammenhangsproblem der nun sich diversi-

fizierenden theologischen Disziplinen/Methodiken untereinander und mit der eigenen Tradition führte.[6]

Die Praktische Theologie, im Sinne Rahners als Reflexion und Konzeption des Selbstvollzugs der Kirche in allen ihren Dimensionen bestimmt[7], machte diese Bewegung nicht mit und brauchte es auch nicht, da sie durch sie recht eigentlich überhaupt erst wieder ins Spiel der theologischen Disziplinen zurückkam. Rahners de facto Wiederbegründung der Praktischen Theologie konstituiert sie nämlich ganz selbstverständlich im Innen/Außen-Kontrast der Moderne.

Der zentrale Begriff hier ist nicht jener berühmt-berüchtigte der *„Hilfswissenschaften"*[8], als welche bekanntlich „(p)rofane Soziologie, Pädagogik, Rhetorik, Geschichtswissenschaft [...], Psychologie und Tiefenpsychologie, kurz alle profanen anthropologischen Wissenschaften"[9] bei Rahner figurieren, sondern jener der „Geschichtlichkeit", also die Einsicht, dass der „Vollzug ihres Wesens" für die Kirche „der Gegenstand ihrer Entscheidung" ist „und bleibt."[10]

Unabhängig von der (wohl nur begrenzten) Tragfähigkeit und den wissenschaftstheoretischen Implikationen der Unterscheidung von „Wesen" und „Vollzug" gilt hier: Die Praktische Theologie ist keine mittels modernem Methodenimport erst noch zu modernisierende theologische Disziplin, die mit Hilfe dieses Imports aus einer bestandsbedrohenden (neu-)scholastischen und anti-modernistischen Relativierungs- und Geschichtsphobie, also aus einem falschen Absolutismus und Anti-Relationalismus erst noch herauszuholen wäre. Sie ist vielmehr eine durch den *Kontrast von Geschichtlichkeit und Offenbarung, von Gegenwartsanalytik und Traditionsverpflichtung, von Herkunft und Entscheidung überhaupt nur konstituierte theologische Disziplin.* Mit anderen Worten: Sie ist eine klassische Aufklärungsdisziplin.

---

6 Vgl. dazu: Rainer Bucher, Kirchenbildung in der Moderne, Stuttgart 1998, 51-62.

7 Vgl. Karl Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. K. Lehmann u.a., Bd. 19, Solothurn und Freiburg/Br.-Basel-Wien 1995, 503-515, 506. Neuere Kurzüberblicke über Karl Rahner als Praktischen Theologen bieten jetzt: Karl Lehmann, Karl Rahner und die Praktische Theologie, ZKTh 126(2004), 3-15; Walter Schmolly, Pastoral verantworten: Praktische Theologie, in: A. Batlogg u.a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 242-261. Zur Widerlegung des allfälligen Idealismusvorwurfes an Rahner genügt eigentlich der Blick auf die spirituelle Dimension seiner Theologie. Siehe hierzu: Elmar Klinger, Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners, Würzburg 1994.

8 Karl Rahner, Pastoraltheologie. Ein Überblick, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. K. Lehmann u.a., Bd. 19, Solothurn und Freiburg/Br.-Basel-Wien 1995, 3-29, 13.

9 Ebda.

10 Karl Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, 505. Rahner hält an dieser Stelle fest, „daß die Entscheidung zur je aufgegebenen Vollzugsgestalt der Kirche nicht adäquat aus ihrem Wesen abgeleitet werden kann". Sie ist, wie er schreibt, „eine eigene, selbständige und in ihrem Wesen [...] ursprüngliche Wissenschaft" insofern, weil sie „Reflexion auf Entscheidung" hin sei.

Methodisch ist sie damit notwendig in der Polarität von nicht-theologischen und systematisch-theologischen Diskursen situiert. Der Pastoraltheologie ist dieser Kontrast disziplinbegründend und nicht (nur) disziplininnovativ eingeschrieben: Es gibt keine Praktische Theologie ohne ihn[11], sie nochmals aufklärerisch innovieren und etwa gar auf empirische Methoden begrenzen zu wollen, beraubt sie eher ihres disziplinkonstituierenden Kontrasts.[12]

## 3 Kritisches

Meine methodischen Anfragen richten sich einerseits an die „Empirische Theologie" und andererseits an den kommunikations- und handlungstheoretischen „mainstream" unseres Faches.

Die so genannte *„Empirische Theologie"* vor allem niederländischer Prägung ist wesentlich motiviert aus der Intention einer „nachholenden Entwicklung" gegenüber den anderen theologischen Disziplingruppen. Sie verbindet damit die Hoffnung, die Praktische Theologie aus dem Status einer intuitionsgeleiteten Verwalterin vorwissenschaftlicher Traditions- und Kunstregeln herauszubringen. Zu diesem Zweck importiert sie – das einschlägige Wort hierfür lautet bekanntlich „intradisziplinär"[13] – die Techniken und Instrumentarien der empirischen Wissenschaften, was ihr in angelsächsisch geprägten Wissenschaftssystemen zudem inneruniversitäre Anerkennungschancen (und also Ressourcen) eröffnet.

Die „Empirische Theologie" entgrenzt dabei das Objekt der Praktischen Theologie über die klassisch vorkonziliaren oder die neo-klassisch nachkonziliaren Kirchendefinitionen hin zur religiösen Praxis aller Menschen überhaupt, sie begrenzt andererseits ihre Methodik auf jene der empirischen Sozialwissenschaften, und sie erarbeitet sich drittens mit ihrer Ob-

---

11 Es nimmt diesen Kontrast nicht zurück, wenn Rahner diese Gegenwartsanalyse selbst als theologische bestimmt. Denn es geht ihm darum, „daß diese Analyse selbst als solche ein Moment einer spezifischen theologischen Wissenschaft, nämlich eben der Pastoraltheologie selbst ist". (Rahner, Pastoraltheologie. Ein Überblick, 8). Die theologische Gegenwartsanalyse der Pastoraltheologie entsteht wie ihre „Futurologie" (Karl Rahner, Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. K. Lehmann u.a., Bd. 19, Solothurn und Freiburg/Br.-Basel-Wien 1995, 47-488, 476) im Kontrast von theologischem und nicht-theologischem Diskurs. Denn „wenn die Kirche eine echt menschliche Größe ist, dann kann sie gar nicht vermeiden und vermeiden wollen, Anteil zu haben an jener Geschichtlichkeit des Menschen und der Welt, durch die die Zukunft als innerweltliche nicht mehr bloß das Erlittene und den Menschen Überfallende, sondern das in schöpferischer Freiheit vom Menschen selbst zu Tuende ist." (477)

12 Während der gleiche Vorgang bei den anderen theologischen Disziplingruppen einen wirklich neuen Abschnitt ihrer Fachgeschichte markiert und ungewohnte und (eigentlich) kreative Kontraste produziert.

13 Vgl. Johannes A. van der Ven, Praktische Theologie und Humanwissenschaften. Der Modus der Kooperation, in: H. Haslinger (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. I: Grundlegungen, Mainz 1999, 267-278.

jektivitätsprätention eine spezifische Reputation innerhalb der kirchlichen und nicht-kirchlichen Öffentlichkeit.[14]

Freilich erkauft sich die „Empirische Theologie" diese Vorteile mit einer Begrenzung des nicht-kirchlichen „Außen" auf dessen religiöse Aspekte und damit mit dem Verlust der Wahrnehmung der nicht-religiösen „Zeichen der Zeit". Sie entgrenzt zudem semantisch ihre eigene Methodik relativ unkontrolliert, indem sie diese bereits für Theologie hält[15], und erkauft sich die Anerkennung der scientific community mit einer faktischen Kaum-mehr-Unterscheidbarkeit zur Religions-, wenn nicht Kirchensoziologie.

Der ganz anders geartete kommunikations- und handlungstheoretische „mainstream" der katholischen Pastoraltheologie[16] aber muss sich fragen, ob angesichts eines de facto ruinösen sozialen Körpers der (katholischen) Kirche in westlichen Gesellschaften, angesichts völlig neuer Lebensmuster und -aufgaben, angesichts auch revolutionärer kultureller Entwicklungen (ökonomische und mediale Globalisierung, Neuordnung der Geschlechterverhältnisse), ob also angesichts rasanter Diskontinuitäten, Brüche und Kontraste die durchschnittliche pastoraltheologische Wahrnehmungskompetenz der Dramatik dieser Prozesse tatsächlich gerecht[17] wird und das Fach in dieser Fassung nicht Gefahr läuft, „Avantgarde von gestern" zu werden. Das wäre dann der Fall, wenn erkennbar würde, dass

---

14 Ausführlicher: Rainer Bucher, Über Stärken und Grenzen der „Empirischen Theologie", in: Theologische Quartalschrift 182(2002), 128-154.

15 Siehe auch: Ottmar Fuchs, Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen, in: ThQ 180(2000), 191-210; Ders., Relationship between practical theology and empirical research, in: Journal of Empirical Theology 14(2001), 5-19. Ihre Objektivitätsprätentionen nimmt die „Empirische Theologie" allerdings mittlerweile etwas zurück (vgl. Johannes A. van der Ven, An Empirical or a Normative Approach?, in: Journal of Empirical Theology 15(2002)2, 5-33), nicht zuletzt, um dem Vorwurf der Theologieabstinenz mit Verweis auf die Normativität des empirischen Methodendesigns selbst zu begegnen.

16 Wie er sich im „Handbuch Praktische Theologie" (Mainz 1999f) dokumentiert. Eine ebenso knappe wie präzise Zusammenfassung des Konzepts findet sich jetzt noch mal bei Norbert Mette, Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft. Zum handlungstheoretischen Ansatz der Praktischen Theologie, in: PThI 22(2002) 138-155. Dieses Konzept stellt den Anspruch, dass die Pastoraltheologie die „Reflexion von Praxis unter der normativen Deutungskategorie des kommunikativen Handelns vornimmt." (Herbert Haslinger, Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis, in: Ders. (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. I: Grundlegungen, Mainz 1999, 102-121, 108. Die (pastoral-)theologische Rezeption eines (sozial-)philosophischen Konzeptes geht hier sehr weit, letztlich bis hin zur Definition des normativen Kerns des Faches selbst: „Die Praktische Theologie findet also ihre normative Orientierung", so Haslinger weiter, „in jener Kernstruktur kommunikativen Handelns, die darin besteht ‚dass die Kommunikationspartner sich gegenseitig durch alle Dimensionen kommunikativen Handelns hindurch als gleichberechtigt akzeptieren und die gegenseitigen Ansprüche als verpflichtend anerkennen.'" (Ebd. mit Peukert-Zitat).

17 Insofern ist Herbert Haslinger zuzustimmen, wenn er feststellt, „dass sich eine praktische Theologie, die von den Erfahrungen der Menschen auszugehen beansprucht, selbst in Schwierigkeiten bringt, wenn sie alleine mit einem handlungstheoretischen Praxisbegriff operiert. Eine Fixierung darauf hindert sie, sich bereits in der Veranschlagung des Praxisbegriffs für ein möglichst weites Spektrum von Wirklichkeiten bzw. Erfahrungen zu disponieren." (Haslinger, Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis, 115).

sie sich an Problemen abkämpft, die niemanden außer die unmittelbar Beteiligten (mehr) wirklich interessieren.

Die Grundlegung katholischer Pastoraltheologie als „Handlungstheorie" etwa, im Anschluss an Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns entwickelt und durch Helmut Peukert um einige theologische Theoreme erweitert, erfüllte zwar spezifische (wissenschafts-)politische Bedürfnisse und theologieinterne Emanzipationswünsche der 1970er Jahre, spiegelt aber auch eine gewisse Harmlosigkeit auf der Grundlagenebene wider. Denn statt an der Wahrnehmung von Brüchen, Kontrasten und neuen Konstellationen orientiert sie das Fach als Gegenkultur zur eigenen repressiven Religionstradition auf „Verständigung", „Subjektwerdung" und „Kommunikation" hin.

Damit aber kommt in den Blick auf das Andere, Fremde, Neue eine defizitäre Perspektive. Es erscheint notwendig als etwas, dem etwas fehlt. Weswegen das Hauptthema der gegenwärtigen Pastoraltheologie nicht der Bruch ist, der das Andere darstellt und präsentiert, sondern wie man ihn überwinden kann. Damit wird das Fremde/Andere in einer einzigen großen Bewegung des Einschlusses domestiziert – oder ausgeschlossen wie ehedem.

Der Grund hierfür dürften die ebenso alten wie verführerischen Lieblingsgegner katholischer Pastoraltheologie sein. Die Pastoraltheologie führt sie in ihrem Namen: die Pastores, also die Hierarchie, und die Theologie, was in diesem Zusammenhang nur heißen kann - die Systematik. Von beiden lässt sie sich spezifische Themen aufdrängen und ihre diskursiv eher leichten (über die durchschnittliche Hierarchie) oder schweren (über die Systematik) Siege schenken.

Das falsche Thema vom „Gegner Hierarchie" lautet: Wie retten wir uns und also unsere Sozialformen vor dem Tod in der Moderne? Pastoraltheologie wird hier zum Sterbeverzögerer eines krisengeschüttelten Sozialkörpers, weswegen in ihr seit längerem euphorisch-vitalistische Begriffe („lebendig", „heilend", „kommunikativ") Konjunktur haben.

Das falsche Thema vom „Gegner Systematik" aber ist dessen Frage: Ist Pastoraltheologie überhaupt Theologie? Dabei ist die Sprachlosigkeit der Systematischen Theologie vor den Existenzen der Gegenwart unübersehbar, die (relative) Sprachfähigkeit des Glaubens (und Handelns) des gläubigen Volkes Gottes, dessen Anwältin aber die Pastoraltheologie zu sein hat, demgegenüber ein wahrer Segen.[18]

---

[18] Unter dieser Rücksicht müsste sich nicht so sehr die Pastoraltheologie vor der Systematik, sondern die Systematik vor dem Volk Gottes rechtfertigen. Dessen Anwalt hat aber tatsächlich die Pastoraltheologie zu sein. Vor dessen Wirklichkeit und Bedürfnissen scheint mir der systematisch-theologische Diskurs gegenwärtig weitgehend zu scheitern.

## 4 Perspektivisches

Wenn Pastoral im Sinne des II. Vatikanums die handlungsbezogene, kreative Konfrontation individueller und kollektiver Existenz mit dem Evangelium in Wort und Tat meint[19], dann hat die Pastoraltheologie – dann wohl wieder der bessere Name für das Fach – Anwältin dieser Konfrontation auf wissenschaftlicher Ebene zu sein. Sie hat zwischen den Archiven des Glaubens unserer Väter und Mütter und den Räumen des heutigen Lebens das Spiel des kreativen Kontrasts anzustiften[20], hat die Orte heutiger Entdeckungen des Glaubens im Volk Gottes aufzusuchen, hat ein neues Spiel der Präsenz des Vergangenen anzuzetteln. Das ist ihre Grundaufgabe.

Pastoraltheologie reflektiert und konzipiert dann Orte, an denen Person, Situation und christliche Tradition so aufeinander treffen, dass sie füreinander kreativ werden: Wo auch immer und wie auch immer diese Konfrontationen geschehen und von welchem Pol dieses Dreiecks aus sie auch immer reflektiert und konzipiert werden. Dazu aber muss Pastoraltheologie die Begriffe der Tradition in ihrer hermeneutischen, analytischen und pragmatischen Dimension, die kulturelle Situation der Gegenwart aber in ihrer ganzen Einmaligkeit, Widerständigkeit und humanen Ambivalenz, die Personen aber in all ihrer spätmodernen Fragmentarität ins Spiel des eigenen Denkens bringen.[21]

Die Pastoraltheologie muss also Situationen des Kontrasts, der Fremdheit, des Neuen suchen. Für eine Wissenschaft bedeutet dies konstitutiv Methodenpluralität, ja Methodenneugier. Sie braucht dazu *alles* ihr erreichbare kulturelle Wissen, auch das der empirischen Wissenschaften, sicherlich, und jedenfalls weit jenseits der so genannten „Humanwissenschaften", also der Wissenschaften vom Menschen über die Menschen. Sie muss also schlicht, wie jede Theologie, an ihrer Sprach- und Wahrnehmungsfähigkeit arbeiten. Die Pastoraltheologie ist primär ihrem theologischen Auftrag verpflichtet, gerade der aber fordert von ihr Arbeit an ihrem analytischen wissenschaftlichen Begriffsinstrumentarium und lässt es nicht zu, sich dabei auf ein spezifisches Methodeninventar zu begrenzen.

---

19 Vgl. Elmar 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; Ders., Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: F.-X. Kaufmann / A. Zingerle (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung, Paderborn 1996, 171-184; Rainer Bucher, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?, in: Ders. (Hrsg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 30-44.

20 Vgl. Christian Bauer, Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucault und Michel de Certeau, in: Ders. / M. Hölzl (Hrsg.), Gottes und des Menschen Tod. Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181-216.

21 Vgl. Rainer Bucher, Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, in: Ders. (Hrsg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft, Graz 2001, 181-197.

Sollte die Pastoraltheologie einen Begriff suchen, der ihren eigenen Beobachtungs- und Optionsstatus zweiter Ordnung benennt, dann schlage ich hierfür einen systemtheoretisch reformierten und somit abgekühlten Kulturbegriff vor. Bestimmt man den „Kultur"-Begriff nämlich nicht als emphatischen – und damit eminent gefährlichen – Selbstdefinitionsbegriff, sondern als kritischen Selbstbeobachtungsbegriff, mithin „als Kommunikation der Beobachtung der Form von Handlungen, Rollen und Systemen"[22], wobei dann übrigens ihre primäre Funktion darin bestünde, der „Einspruch gegen alles" zu sein, „was diese Gesellschaft in die Form des Entweder-Oder zu bringen können glaubt"[23], dann eröffnet solch ein Kulturbegriff die Chance, in eine die eigene Beschränktheit reflektierende Beobachterposition zu kommen. Es wäre dann möglich, die Pastoraltheologie als „Kulturwissenschaft des Volkes Gottes" zu entwerfen, ohne in einen bürgerlichen „Kulturkatholizismus" abzugleiten.[24]

„Kulturwissenschaft" würde dann den Beobachtungs- und Vorschlagscharakter der Pastoraltheologie benennen, „des Volkes Gottes" aber in seiner Doppelung als genitivus subjektivus und objectivus ihren Charakter als solidarische Praxis dieses Volkes Gottes selbst, das sich in dieser Wissenschaft hinsichtlich ihrer Aufgabenerfüllung einerseits selbst beobachtet, andererseits aber auch die Innovationsgeschichte der Entdeckung der Botschaft Jesu von seinem Gott aktiv mit fortschreiben will.[25]

---

22 Vgl. Dirk Baeker, Wozu Kultur?, 2. erw. Auflage Berlin 2001, 107. „Eine Kultur ist demnach die Form der Bearbeitung des Problems, dass es auch andere Kulturen gibt." – so der Wittener Kultursoziologe Dirk Baecker, dessen Analysen ich hier folge (17).

23 Dirk Baeker, Wozu Kultur?, 106.

24 Die Versuche der evangelischen Praktischen Theologie, diese „als Kunst der Wahrnehmung" (so der Titel eines Buches von A. Grözinger, Gütersloh 1995) oder als „Wahrnehmungstheorie" (vgl. W.-E. Failing / H.-G. Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, Stuttgart-Berlin-Köln 1998) zu entwerfen, verdienen kritische Beachtung. Denn die Praktische Theologie muss ihre Wahrnehmungskunst tatsächlich weit über den kirchlichen Raum und noch weit jenseits ihrer bislang üblichen Instrumentarien hinaus entwickeln. Freilich darf sie gerade nicht allein auf „religiöse Phänomene" zielen, sondern auf alle jene Wirklichkeiten, in denen sie den Gott Jesu in Wort und Tat zur Geltung bringen (und auch: entdecken) kann und muss. „Praktische Theologie als Kulturwissenschaft" kann jedenfalls nicht nur als „Theorie der Kulturpraxis von Religion" (V. Drehsen, Wozu ist Praktische Theologie gut? Thesen zum Charakter und Ziel praktisch-theologischer Bildung", in: PThI 22(2002) 157-166,162) konzipiert werden (vgl. auch: W. Steck, Praktische Theologie als Topographie des zeitgenössischen Christentum, in: PThI 22(2002) 167-185). Zur Diskussion im protestantischen Bereich siehe auch: E. Hauschildt / U. Schwab (Hrsg.), Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, Stuttgart 2002. - Im katholischen Bereich liegt das Programm eines phänomenologischen Entwurfs der Praktischen Theologie vor mit: Reinhard Feiter, Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie, Münster 2002.

25 Insofern trifft sich mein Vorschlag mit dem neuen Interesse der Kulturwissenschaften an der Religion (vgl. Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hrsg.), Religion und Kultur. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1993; Wolfgang Stegemann (Hrsg.), Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung, Stuttgart 2003) - und auch wieder nicht. Denn geht es den „Kulturwissenschaften" um die kulturellen Implikationen der Religion und die religiösen Phänomene der Kultur, so muss es einer Praktischen Theologie als „Kulturwissenschaft des Volkes Gottes" um die solidarische (Selbst- und Fremdbeobachtungs-)praxis von Kulturen gehen und dies als Leistung des Volkes Gottes, also unter dem Anspruch des in ihm tradierten Gottesbe-

Methodisch aber wäre dazu erst notwendig, die klassischen methodischen Stigmata des Faches als Charismata zu begreifen: die notorische Methodendiffusität der Pastoraltheologie als Freiheit vor jedem quasilehramtlichen wissenschaftlichen Methodentriumphalismus, den konstitutiven Bezug zur kirchlichen Praxis als Zugang zum diachron wie synchron atemberaubenden pluralen und unausschöpflichen Ressourcenraum Kirche, reich an Ästhetiken, Praktiken, Diskursen und Erfahrungen, und ihren nicht-festgestellten Charakter als Chance, noch etwas vor sich zu haben.

Man darf Versuchungen nicht erliegen, aber ohne Versuchungen wird man kein guter Theologe, sagt Luther. Vielleicht wäre eine experimentell-lustvolle Pastoraltheologie als „Kulturwissenschaft des Volkes Gottes", die vor nichts Angst hat, vor ihrer Tradition nicht und auch nicht vor dem reichlich heterogenen Wissen ihrer Gegenwart und schon gar nicht vor deren irritierenden und begrifflich noch gar nicht richtig erfassten kulturellen Revolutionen, die sich unter wechselnden Stichworten und Emphasen vollziehen, ja jetzt die einfach notwendige Versuchung.

griffs. Siehe zu Konzept und Realität der „Kulturwissenschaften": Ansgar Nünning (Hrsg.), Konzepte der Kulturwissenschaften. Grundlagen - Ansätze - Perspektiven, Stuttgart 2003; Heinz Dieter Kittsteiner (Hrsg.), Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten, München 2004; Lutz Musner / Gotthart Wunberg (Hrsg.), Kulturwissenschaften. Forschung - Praxis - Positionen, Wien 2002). Dass dieser wie immer genau bestimmte Begriff gegenwärtig das Konzept „Geisteswissenschaft" beerbt, scheint mir tatsächlich weiterführend und gerade für die Praktische Theologie interessant.

# Selbstvollzug und Gestaltwandel der Kirche

Walter Fürst

# „Selbstvollzug" der Kirche bei Karl Rahner

## Philosophie- und theologiegeschichtliche Thesen

## 1 Zum philosophischen Hintergrund des Begriffs „Selbstvollzug"

1.1 In seinem grundlegenden religionsphilosophischen Werk „Geist in Welt" (1939) spricht Karl Rahner vom „Sich-selbst-erwirken" des Gegenstandes der Sinnesvermögen *in uns*. „Dies entspricht", so Peter Eicher, „der Rahnerschen *Grundanschauung vom Sein des Seienden als dem dynamischen Selbstvollzug*, welche Grundanschauung wiederum auf dem spekulativen Prinzip der Identität von Erkennen und Sein basiert. Ist das Sein des Seienden der dynamische Selbstvollzug, dann wird *der Akt des Seins mit der Wirksamkeit des Seienden identifiziert*."[1] Von daher, so sagt Eicher, bestimme Rahner dann auch den Menschen selbst als Wesen, „das sich in seinem geistigen Selbstvollzug nur in der Körperlichkeit verwirklicht."[2]

1.2 Konsequent aus dieser seiner Identitätslehre, so Eicher, folgert Rahner nun auch, „daß eine eigentliche Interaktion, das mannigfaltige Wechselspiel von actio und reactio, der Kampf von Einwirkung und Widerstand in der realen Welt dadurch auf den bloßen *Selbst*vollzug der Seienden reduziert wird."[3] Eicher kritisiert also Rahners frühes identitätsphilosophisches Konzept des Selbstvollzugs: Die Erfahrung des anderen, erfordert „*wirkliche Interaktion, nicht nur Selbstvollzug*."[4]

1.3 Eicher zeigt weiterhin, dass Rahner im Laufe seiner Denkentwicklung vom identitätsphilosopisch konzipierten Selbstvollzug des Seins im Seienden zur religionsphilosophischen Bestimmung des Menschen als geschichtlich-zeitlicher, in Freiheit sich vollziehender Person, das heißt vom „Wesen des Menschen" zur „personalen Existenz" fortschreitet. Selbstvollzug wird jetzt dezidiert als personaler Vollzug der eigenen Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit verstanden: als *existentialer Selbstvollzug* der Person.

---

1 Peter Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg/Schweiz 1970, 240.

2 Ebd., 413.

3 Ebd., 241.

4 Vgl. ebd., 242.

1.4 Dieser Hintergrund ist zu berücksichtigen, wenn Rahner im praktisch-theologischen Zusammenhang vom „aktuellen" Selbstvollzug, vom „je jetzigen" Selbstvollzug der Kirche oder auch vom Selbstvollzug der Kirche „in ihrer Gegenwart" oder auch von theologischer Deutung der kirchlichen Gegenwartssituation spricht.

1.5 Der Akzent Rahners lag also zunächst auf der Begründung von Subjektivität, dann kommt die Dimension der existentialen Geschichtlichkeit hinzu. Eicher sieht bei Rahner jedoch eine Grenze, sofern bei ihm Objektivität, Gesellschaftlichkeit, Interaktion im geschichtlich-politischen Raum ungebührlich zurückgedrängt würden.

## 2 Problematischer theologiegeschichtlicher Bezug des Begriffs „Selbstvollzug der Kirche"

2.1 Rahners definitorischer Satz im *Handbuch der Pastoraltheologie* lautet: „Die praktische Theologie, die in diesem Handbuch vorgetragen werden soll, behandelt *den je aktuellen Selbstvollzug der Kirche*, wie dieser und soweit dieser in einer wissenschaftlichen Reflexion im voraus zu ihm selbst aus dem Wesen der Kirche und aus der theologischen Analyse der Gegenwartssituation heraus erkannt werden kann als geschehender (kritisch) und geschehensollender (normativ)."[5]

2.2 Sofern sich die praktische Theologie mit dem „aktuellen Selbstvollzug" befasst, bezeichnet Rahner sie auch als „*existentiale Ekklesiologie*", während die Reflexion des „bleibenden Wesens" der Kirche („essentiale Ekklesiologie") Aufgabe der Dogmatik ist.

2.3 Es ist also die wesenhaft geschichtliche Existentialität der Kirche, die Rahner im Blick auf den je jetzig notwendigen Selbstvollzug der Kirche von „epochalen Imperativen" und einem „Tutiorismus des Wagnisses" sprechen lässt.

2.4 Schon bald wurde seitens praktischer Theologen Kritik an dieser Konzeption Rahners geübt und der Vorwurf erhoben, die Konzeption des Handbuches lasse „*ein übergebührliches Interesse der Kirche an sich selber* vermuten".[6] Solchen oder ähnlichen Einwendungen trat Rahner in der 2. Auflage von Band I des Werkes mit dem theologisch gewendeten Hinweis entgegen: „*Das Wort* 'Selbstvollzug' muß in seinem formalen Sinn gelesen werden. *Es impliziert keine 'Introvertiertheit' der Kirche, als ob ihr Tun sich letztlich auf sie selbst bezöge. Sie hat Gott anzubeten, dem Heil der Menschen zu dienen, für die Welt da zu sein. Dieses alles ist gerade ihr Selbstvollzug, genauso wie ein Mensch sich gerade dadurch selbst vollzieht, daß er Gott liebt und dadurch von sich wegkommt.*" Und, was

---

5 Karl Rahner, Ekklesiologische Grundlegung, in: HPTh I, 117.

6 Günter Biemer / Pius Siller, Grundfragen der Praktischen Theologie, Mainz 1971, 136.

weitgehend übersehen wird, Rahner führt daraufhin die Kategorie der Hoffnung ein (vgl. unten Abschnitt 3.).

2.5 Rahner glaubt nun aber, seine Konzeption der Praktischen Theologie als Wissenschaft vom je jetzigen Selbstvollzug der Kirche stehe in Kontinuität zu Anton Grafs ekklesiologischer Bestimmung der Praktischen Theologie als Wissenschaft von der „Selbsterbauung der Kirche in die Zukunft" (bzw. „den gott-menschlichen Tätigkeiten zur Erbauung der Kirche"). Die Tragik des von Franz Xaver Arnold über Heinz Schuster vermittelten Rekurses von Rahner auf den ekklesiologischen Ansatz Grafs, liegt nun aber darin, dass letzterer auf einer Wende zur Ekklesiologie des späten Möhler basierte und damit einen *Rückfall hinter die am Reich-Gottes-Gedanken orientierte praktische Theologie* Johann Baptist Hirschers bedeutete.

2.6 Darunter leidet Rahners Konzept, und zwar insofern als es dem von Graf inspirierten Arnold'schen Ansatz der Pastoraltheologie als „Wissenschaft von der *seelsorglich handelnden Kirche und all ihren Wirkformen*" gefolgt ist. Das aber hatte für die Rezeption der Rahner'schen praktischen Theologie Folgen. Das „tragische Dilemma" Arnolds bestand nämlich gerade darin, dass die von ihm im Anschluss an Möhler favorisierte Idee des Gottmenschlichen faktisch gerade jenen *Objektivismus* und *Autoritarismus* des kirchlichen Handelns mit vorbereitet hat, also jenen Ekklesiozentrismus begünstigte, dem Arnold eigentlich entgegenzutreten suchte. Rahner steht für die anthropologische Wende. Der Reich Gottes-Gedanke hätte dies in der Praktischen Theologie noch deutlicher werden lassen.

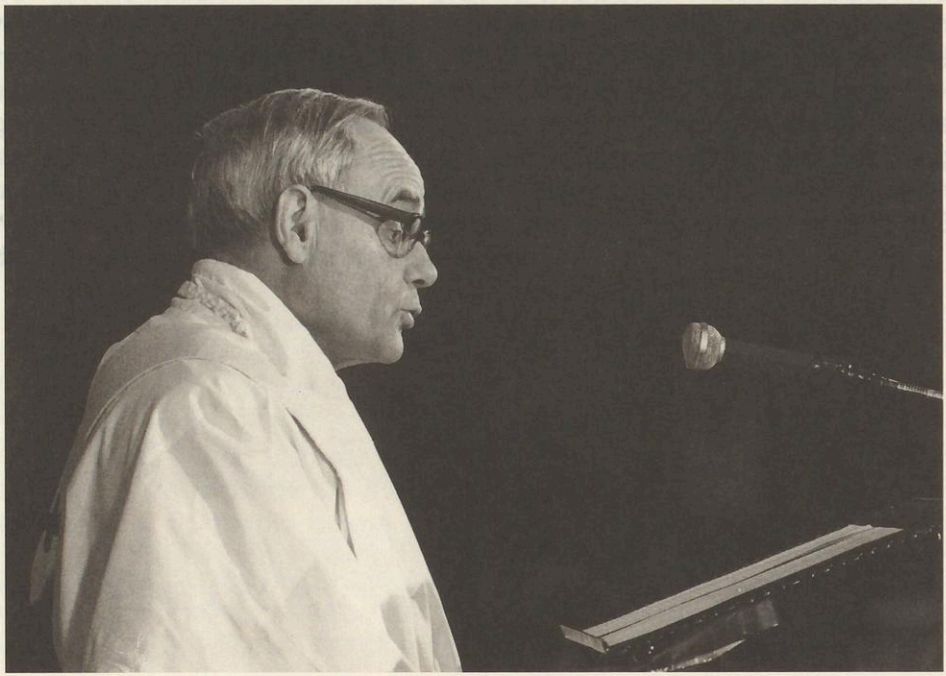
## 3 Ursakramental-eschatologischer Charakter des „Selbstvollzuges der Kirche" bei Rahner

Die Achillesferse der Rahner'schen Ekklesiologie (scheinbar weitgehender Ausfall der Verhältnisbestimmung „Kirche – Reich Gottes") wird allerdings dadurch ein Stück weit ausgeglichen, dass Rahners Kirchenbild nicht „christomonistisch" (im Sinne von Pottmeyer), sondern trinitarisch angelegt ist (Kirche als „Präsenz der Selbstmitteilung Gottes"), und in ihrer damit gegebenen ur-sakramentalen Struktur ausgesprochen eschatologisch-welthaften Charakter aufweist bzw. vom Prinzip der Hoffnung durchdrungen ist.

„Man sollte den legitimen Ternar der drei theologischen Tugenden nicht als Summe von drei Verhaltensweisen betrachten, die in gleicher Selbständigkeit und Distanz nebeneinander stehen und bloß durch eine gleiche formale Wesensstruktur ('theologische Tugend') geeint sind. Man kann vor allem die Hoffnung selbst verstehen als Vermittlung zwischen Glaube und Liebe, weil beide in ihrer pilgerschaftlichen Existenz, in der sie noch nicht eins geworden sind, und auf ihre Zukunft hin die beide noch

nicht haben, einer solchen Vermittlung durch ein Drittes, eben durch die Hoffnung bedürfen. [...] Von hier aus wird deutlich, daß und wie die *Kirche als Präsenz der Wahrheit und Liebe Gottes* und von deren Annahme in Glaube und Liebe notwendig die Präsenz der absoluten Hoffnung ist. Sie ist die Präsenz der Selbstmitteilung Gottes in Christus als der Wahrheit und der Liebe (und der eschatologisch unzerstörbaren Annahme von beiden durch den Menschen). *Diese Selbstmitteilung Gottes gibt aber Gott als die absolute Zukunft von Glaube und Liebe. Dieses 'als' aber wird von der Hoffnung ergriffen*, sie bringt Glaube und Liebe in den Gang in ihre Zukunft und verhindert somit, daß die Kirche als Präsenz von Glaube und Liebe ihr eigenes Wesen pervertiert, indem sie diese Präsenz als Gegenwart des Gehabten anstatt als die des – Gehofften versteht. *Die Hoffnung ist die konkrete Gestalt der Selbstkritik der Kirche (von sich weg auf das 'Reich Gottes' hin),* und diese Selbstkritik gehört zu ihrem eigenen Wesen, das sie selbst nochmals als bleibend in der Hoffnung ergreift, daß die kritische Hoffnung in ihr nie untergeht."[7]

7 Karl Rahner, Ekklesiologische Grundlegung, in: HPTh I, *Zweite Auflage!*, 124.



# Charisma und Amt in der Kirche

Martina Blasberg-Kuhnke

# „Löscht den Geist nicht aus"

## Das Verhältnis von Charisma und Amt als bleibende Herausforderung der Kirche

## 1

Rahners ekklesiologische Auseinandersetzung mit der Spannung von Charisma und Amt ist im Horizont der Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils zu lesen. Spannungsvoll wie diese zeigt sich die Verhältnisbestimmung von Charisma und Amt bei ihm.

## 2

Dabei gehen die Stationen der Wiederentdeckung des Charismatischen in der katholischen Kirche von der Enzyklika Pius XII. *Mystici Corporis* zur Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*. Pius XII. hat für den katholischen Raum wieder ins Bewusstsein gerückt, dass zum Wesen der Kirche die Charismen konstitutiv dazugehören; spätestens nach dem I. Vatikanum hatte man den Charismen keine wesentliche Bedeutung für die Struktur der Kirche mehr beigemessen. Pius XII. bezeichnet die Kirche als den mystischen Leib Jesu Christi (DS 3801/NR 402). Mit dem Leib-Christi-Gedanken legt der Papst ein organologisches Konzept von Kirche vor: Die Organe des Leibes sind Glieder, „die verschiedene Aufgaben haben und die in geeigneter Ordnung zusammengesetzt sind" (NR 404). Dabei wird die organische Struktur nicht allein mit der hierarchischen Struktur der Kirche identifiziert. Die Enzyklika hebt vielmehr neben der Hierarchie der Ämter auch die charismatische Struktur hervor.

## 3

Unter Berufung auf diese Enzyklika hat Karl Rahner darauf hingewiesen, dass es demzufolge auch außerhalb des Amtes Charismatiker geben müsse: „Sie sind nicht bloß Befehlsempfänger des Amtes, sondern können die sein, durch die Christus seine Kirche ‚unmittelbar' leitet."[1] Ist die Leitungsfunktion des Amtes dementsprechend mittelbar, so kommt den Laien in der Kirche eine Kompetenz zu, die nicht erst durch die Hierarchie vermittelt ist. „Das Amt darf sich nicht wundern oder darüber unwillig

---

[1] Karl Rahner, Das Dynamische in der Kirche, Freiburg i. Br. 1958, 46.

sein, wenn sich ein Leben des Geistes regt, bevor es in den Ministerien der Kirche geplant worden ist."[2]

## 4

Diese Interpretation Rahners geht allerdings über den Wortlaut der Enzyklika hinaus. Darin blieben nämlich die Charismen der hierarchischen Struktur untergeordnet. Pius XII. begründet dies mit der Sendung, kraft derer die Hierarchie die Ämter Christi fortsetze. Damit bleibt die Frage, ob das entscheidende und handelnde Subjekt nicht doch ausschließlich das Amt in der Kirche ist und den übrigen Christen lediglich eine Rezipientenrolle zufällt. Die Beschränkung der Ämter Christi auf das hierarchische Amt jedenfalls lässt diesen Schluss zu. Insofern vollzog das II. Vatikanum eine Wende, als es in der Kirchenkonstitution dem ganzen Volk Gottes eine Teilhabe an den Ämtern Christi zuerkannte und damit in seiner Subjekthaftigkeit rehabilitierte.

## 5

Die Lehre von den Charismen in der Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vatikanums wird in *Lumen Gentium* vor allem in den Kapiteln „(1) Mysterium der Kirche", „(2) Das Volk Gottes" und „(4) Die Laien" entfaltet. Kapitel 2 ragt besonders heraus, nicht nur, weil es für die Kirchenkonstitution überhaupt konstitutiv ist, sondern auch deshalb, weil hier in Artikel 12 ausdrücklich von den Charismen gehandelt wird. Dabei wird die vorgenommene Bestimmung des Wesens der Kirche als „Volk Gottes" christologisch entfaltet, indem das Gottesvolk zum priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi in Beziehung gesetzt wird. Alle drei christologischen Kennzeichen beinhalten eine charismatische Dimension! Der Bezug zum prophetischen Amt Christi verdient besondere Aufmerksamkeit: Hier wird wie nirgendwo sonst in einem Konzilstext klar die Bedeutung der Charismen für den Aufbau der Kirche hervorgehoben.

## 6

Gemäß LG 12 hat das Gottesvolk insgesamt im Vollzug der drei kirchlichen Grundfunktionen Martyria, Diakonia und Leiturgia am prophetischen Amt Christi teil. Diese Partizipation findet ihren zweifachen Ausdruck darin, dass zum einen „die Gesamtheit der Gläubigen [...] nicht irren" kann und zum anderen die Gläubigen durch die Charismen „geeignet und bereit" sind, „für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen". Beides, der Glaubenssinn (sensus fidelium) und die Charismen, sind deutlich zueinander in Beziehung gesetzt. Diese formale Parallelität ist nicht nachträg-

---

2 Ebd., 62.

lich geschaffen, sondern ist inhaltlich darin begründet, dass sowohl der Glaubenssinn als auch die Charismen im Geist Gottes gründen.

## 7

Im Zentrum von LG 12 steht die funktionale Bestimmung der Charismen: Sie werden „zum Nutzen" gegeben. LG 12 präzisiert den Nutzen der Charismen hinsichtlich der Kirche, weil die Charismen „den Nöten der Kirche besonders angepasst" seien. Damit ist das kairologische Moment der Charismen genannt. Sie zielen auf die Erneuerung und den Aufbau der Kirche, die durch Übernahme verschiedener Werke und Dienste (officia) geschehen. Die Charismen geben den Gläubigen dazu die Möglichkeit und die Motivation. Das Laiendekret *Apostolicam actuositatem* geht darüber hinaus, insofern auf den verpflichtenden Charakter, der aus der Zuteilung der Charismen erfließt, hingewiesen wird: „Aus dem Empfang dieser Charismen, auch der schlichteren, erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen." (AA 3)

## 8

In der bleibenden Spannung zwischen charismatischer und hierarchisch-ämterbezogener Struktur der Kirche, die die Konzilstexte mit ihren kompromisshaften Formulierungen hinterlassen, nimmt Rahner eine „amtskirchlich"-zentrierte Perspektive der Integration der Charismen ein. In Abhebung von einer vorkonziliaren Ekklesiologie, die die Charismen allenfalls als durch das Amt vermittelt dachte, empfindet Rahner es als Leistung des Konzils, „das Charismatische [...] als die notwendige Motorik des Institutionellen"[3] wieder entdeckt zu haben. Er knüpft daran seine transzendentaltheologische Interpretation, dass die Kirche eigentlich die „geschichtliche Greifbarkeit des durch den Geist Christi gewirkten Charismatischen" sei und dass von daher das Institutionelle in der Kirche als das notwendige Regulativ des Charismatischen verstanden werden müsse. Insofern Charismen nur durch ein Charisma reguliert werden könnten, folgert er aus dieser Überlegung zugleich den charismatischen Charakter des Amtes. Öffnen sich hier Tür und Tor für die bis heute problembehaftete Rede vom „Amts-Charisma"?

## 9

Rahner vermittelt diese spekulativ gewonnene Einsicht nicht mit der faktischen Kirchenwirklichkeit, wie sie bis zur Gegenwart von der Dominanz des Institutionellen geprägt wird. Zwar rechnet er realistisch mit der Möglichkeit, dass Aufbrüche und Bewegungen „von unten" seitens der Amts-

---

3 Karl Rahner, Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche, in: Schriften zur Theologie 9, 419.

kirche unterdrückt werden; doch seine Ausführungen zum Verhalten des Amtes gegenüber den Charismen bleiben appellativ: Das Amt solle den Mut haben, Charismen zuzulassen und einer Institutionalisierung charismatischer Initiativen Entfaltungsmöglichkeiten einzuräumen. Zu diskutieren ist, ob diese Position nicht der nachkonziliar immer deutlicher werdenden Bemächtigung der Charismen durch das Amt Vorschub geleistet hat, eine Intention, die Rahner sicher nicht verfolgt hat.

## 10

Adressat aller seiner Forderungen bleibt für Rahner das Amt in der Kirche, so dass letztlich seine ekklesiologischen Überlegungen „amtskirchlich"-zentriert zu sein scheinen. Dieser Eindruck wird nicht dadurch aufgehoben, dass Rahner über die amtlichen Charismen hinaus auch auf die legitime Möglichkeit nichtinstitutioneller Charismen verweist. Diese dienen schließlich der „Motorik des Institutionellen". Gleichwohl räumt Rahner jedem Gläubigen in der Kirche das Recht ein, seinem Geist zu folgen, solange nicht bewiesen ist, dass er dem Geist Gottes zuwider handelt: „Wenn es wahr ist, dass der Geist Gottes in der Kirche nicht nur das Amt, sondern auch durch die Unbeamteten, von ihnen her auf das Amt zu wirkt, dann haben die Menschen, denen Gott die Gnade und die Last des Charismas schenkt (und es wäre besser, es würden sich mehr Leute in der Kirche zutrauen, daß der Geist ihnen solchen Empfang zutrauen könnte), auch das Recht und die Pflicht, sich nicht einfach hinter ein stummes und im Grunde bequemes, gar nicht wirkliches Parieren zu verstecken, sondern zu sprechen, zu rufen, ihre Meinung, die durchaus die des Geistes Gottes sein kann, auch vor dem Amt der Kirche kundzutun, immer aufs neue, auch wenn sie lästig fallen, auch wenn es ‚oben' nicht genehm ist, auch wenn sie das Leid des Charismas zu tragen haben: Verkennung, vielleicht sogar Maßregelung."[4] Weil es ein Pluralismus der Charismen, der Aufgaben und Funktionen in der Kirche gebe, müsse man den „Mut zu einem Antagonismus in der Kirche" aufbringen.[5] Unter solchen pluralistischen Voraussetzungen könne man in der Kirche nur dann zu einem gemeinsamen Handeln finden, wenn die Bereitschaft zu einem Dialog bestehe. „Dieser Dialog (kann) weder durch den Akt des Lehramtes, noch durch den des Hirtenamtes allein ersetzt werden".[6] Hier wird ein positioneller Rahmen eröffnet, der bis zur Gegenwart keineswegs eingelöst ist. Bedingungen, Chancen und (fehlende) Reziprozität in diesem zu führenden Dialog müssen die Praktische Theologie auf Zukunft hin beschäftigen.

---

4 Karl Rahner, Löscht den Geist nicht aus, in: Schriften zur Theologie 7, 87.
5 Ebd., 88.
6 Karl Rahner, Vom Dialog in der Kirche, in: Schriften zur Theologie 8, 433.

Martin Schomaker

# „Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn" (1 Kor 12,5)

## 1 Problemstellung

Die Anzahl der Priesterkandidaten in den deutschen Diözesen ist stark rückläufig. Zurzeit bereiten sich weniger als 1000 junge Männer auf den Dienst als Diözesanpriester in Deutschland vor. In mehreren Gesprächen zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und dem Beirat der Deutschen Regentenkonferenz kristallisierte sich ein Aktionsplan für die Jahre 2003 bis 2005 heraus, zu dem die Begegnung aller Priesterkandidaten aus den Deutschen Bistümern im Mai 2003 in Mainz und die Veröffentlichung der Regenten „Priester für das 21. Jahrhundert. Optionen" im März 2003[1] gehörten. Es ist das Ziel des Aktionsplanes, für den Priesterberuf zu werben.

Manche Diözesen bemühen sich darum, dass ausländische Priester, z. B. aus Indien oder Polen, in unser Land kommen, um die Zahl der Priester in den Pfarrgemeinden zu erhöhen. Es entsteht der Eindruck, dass es vor allem darauf ankommt, die Spendung der Sakramente zu garantieren. Möglicherweise gibt es auch andere Hintergründe, z. B. in den Bistümern das Bewusstsein für die Weltkirche zu stärken. Mir scheint es notwendig zu sein, über die Motive in einen Dialog einzutreten: Was sind die Motive der Priester, die kommen, die der Orden, die senden, und die der Diözesen, die aufnehmen?

Die Anzahl der Bewerberinnen und Bewerber für den hauptamtlichen pastoralen Dienst ist ebenfalls rückläufig. Die finanzielle Situation der Kirche in Deutschland hat dazu geführt, dass trotz der geringer werdenden Zahl von Bewerbern und Bewerberinnen gut ausgebildete und geeignete Personen nicht angestellt und sogar entlassen werden. Ist es verantwortbar, für den Beruf der Gemeindereferenten und Pastoralreferenten zu werben?

In dieser Situation herrscht Reflexionsbedarf: Wie kann das Zueinander der verschiedenen hauptamtlichen Dienste der Kirche beschrieben werden? Geht es vornehmlich darum, den priesterlichen Dienst zu sichern?

---

[1] Deutsche Regentenkonferenz, Priester für das 21. Jahrhundert. Optionen, Paderborn 2003.

Oder soll ein Miteinander verschiedener pastoraler Dienste mit je eigenem Profil die Pastoral in gemeinsamer Verantwortung gestalten?

## 2 Unterschiedliche Antwortversuche

### 2.1 Priester für das 21. Jahrhundert. Optionen

Das Papier der deutschen Regentenkonferenz „Priester für das 21. Jahrhundert. Optionen" befasst sich in der zweiten Option mit dem Zueinander der hauptamtlichen Dienste. Die Option lautet: „Mut zur Vielfalt. Besser das je eigene Profil der pastoralen Dienste schärfen – als sie zu Lückenbüßern für fehlende Priester machen"[2]. Im Kommentar zu dieser Option wird ausgeführt, dass das Profil der kirchlichen Ämter und Dienste auf die Weise zu schärfen sei, dass sie „als je eigenständige Aufgaben und Dienste im Volk Gottes zur Geltung kommen und erkennbar sind" – auch wenn es selbstverständlich „Überlappungen" gibt. Der Diakon besitzt ein „für die vielfältige Diakonie der Kirche unumgängliches, aus der Mitte von Wort und Sakrament entspringendes Dienstamt". Das Profil der anderen hauptamtlichen pastoralen Dienste wird folgendermaßen beschrieben: Das Weiheamt ist Zeichen und Werkzeug des vom Herrn der Kirche „ab extra" zukommenden Geschenk des Heils, das dazu drängt, dass das Geschenk angeeignet, eingesetzt und fruchtbar gemacht wird. Die pastoralen Dienste werden nun bezogen auf diesen Prozess der Aneignung und Umsetzung. „Den hauptamtlichen pastoralen Diensten kommt es [...] zu, das, was der Herr seiner Kirche in Wort und Sakrament schenkt, im Lebensvollzug von Gemeinden, Gruppen und einzelnen Christen sowie in den großen Lebensbereichen (Familie, Politik, Kultur, Wirtschaft) zu fördern und zur Entfaltung zu bringen."[3]

### 2.2 Ministeria quaedam

Die Konferenz für berufsbegleitende Fortbildung im pastoralen Dienst (KBF) hat sich im Februar dieses Jahres mit dem Thema befasst: „Attraktivität und Chance. Entwicklungsmöglichkeiten für das Personal in größeren pastoralen Räumen".[4] Zu diesem Thema hat Bischof Joachim Wanke ein Referat gehalten, das den Teilnehmenden der Konferenz als Redemanuskript ausgeteilt wurde.

Bischof Wanke fordert, dass „das Miteinander, aber auch die Eigenprofilierung der pastoralen Dienste im Blick"[5] zu behalten und zu entfalten sei. Dabei ist dem Bischof wichtig: „Nur wer aus theologischem Selbstbewusstsein eine eigene Identität entwickelt, kann in der Kirche sinnvoll und

---

2 AaO., 9.

3 AaO., 10.

4 Die KBF-Jahrestagung fand vom 25. bis 28. Februar 2004 in Heiligenstadt (Bistum Erfurt) statt.

5 Joachim Wanke, Attraktivität und Chance. Entwicklungsmöglichkeiten für das Personal in größeren pastoralen Räumen. Konferenz für berufsbegleitende Fortbildung im pastoralen Dienst, Heiligenstadt 26.2.2004 (Redemanuskript), 9.

auf Dauer mit anderen kooperieren."[6] Bischof Wanke stellt die Frage nach dem spezifischen Beitrag der Laien in der Seelsorge, „den sie im Sinne der ausdrücklichen Beauftragung in diversen ministeria zusätzlich in das Leben der Kirche einbringen können."[7] Er verweist auf das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. „Ministeria quaedam" vom 15. August 1972, in dem der Papst die Möglichkeit von bisher noch unbekannten Beauftragungen (ministeria) anspricht. Der Papst schreibt in der Einführung: „Es steht nichts im Wege, daß die Bischofskonferenzen außer diesen der ganzen Lateinischen Kirche gemeinsamen Diensten (sc. des Lektorats und des Akolythats) noch weitere vom Apostolischen Stuhl erbitten, deren Einführung sie für ihr Land aus besonderen Gründen für notwendig oder sehr nützlich erachten."[8]

Hier wurde vor einigen Jahrzehnten vom Papst eine Entwicklung angedeutet, die offensichtlich noch Potential in sich enthält, das bisher noch nicht ausgeschöpft wurde.

## 3 Impulse aus der Theologie Karl Rahners

Im *Handbuch der Pastoraltheologie* hat Rahner im zweiten Kapitel „die Träger des Selbstvollzugs der Kirche"[9] thematisiert. Für Rahner ist es selbstverständlich, dass alle Getauften Glieder der Kirche und damit Träger des Selbstvollzugs der Kirche sind: Sie sind Mitträger der Kirche als Heilsfrucht und Mitträger der Konstitution der Kirche als Heilsvermittlung. Das „Indienstgenommenwerden des Menschen für das Heil des anderen [...] ist [...] nicht nur gegeben, wo es sich um das eigentliche Amt in der Kirche handelt, sondern bei jedem Christen".[10] Dabei sind die Träger der Funktionen in der Kirche so verschieden, wie es die Menschen sind. Die Differenz fundamentalster Art ist der Unterschied zwischen Amt und freiem Charisma. Drei grundlegende Aspekte lassen sich in diesem Zusammenhang im *Handbuch der Pastoraltheologie* benennen:

### 3.1 Relativierung der pastoralen Dienste und Betonung des Volkes Gottes im Ganzen

Rahner unterscheidet zwischen dem Volk Gottes im Ganzen „und jenen Gliedern des Volkes Gottes, die in ihm und für es Träger besonderer Vollmachten sind, welche ihnen von Christus zum Dienst am Volke Gottes zugesprochen sind und nicht von jedem Glied des heiligen Volkes Gottes besessen werden"[11], und betont, dass jeder „an seinem Platz mit seinem Charisma (das keinem fehlt, der mit Christus verbunden ist) bedeutsam für den Leib Christi und ‚Mitarbeiter' Gottes (1 Kor 3,9; Kol 4,11; 3 Joh 8

6 Ebd.
7 AaO., 9f.
8 Zitiert nach Wanke, aaO., 10.
9 SW 19, 80-147.
10 AaO., 82.
11 AaO., 75.

usw.)"[12] ist. Für Rahner ist entscheidend, dass sich die Kirche selbst vollzieht. Die Verantwortung dafür hat das Volk Gottes im Ganzen.

### 3.2 Relativierung des Amtes und Betonung des Charismas

Rahner betont mit Nachdruck, dass die Struktur der Kirche nicht bloß eine hierarchische ist. „Es gibt in der Kirche das freie Charisma, und dieses muß in der Kirche vom Amt respektiert werden."[13] Rahner spricht von der Kirche als pneumatischer Institution: Kirche ist dort, wo der Heilige Geist ist „und wo er (aufs Ganze gesehen) durch seine eigene, eschatologisch siegreiche Kraft dafür sorgt, daß er ‚anerkannt' wird"[14]. Selbstverständlich gehen deshalb nicht alle Initiativen kirchlichen Handelns nur vom Amt aus. Für den Selbstvollzug der Kirche gehören Charisma und Amt wesentlich zusammen.

### 3.3 Relativierung des Amtes in seiner derzeitigen Gestalt und Betonung der zeitgerechten Anpassung der Ämter an pastorale Erfordernisse

„Die heutige Verteilung solcher sakramental übertragener Leitungsfunktionen kann als freie von der Kirche vorgenommene und an sich abänderbare gedacht werden."[15] Es ist – so Rahner – grundsätzlich denkbar, dass neue Beauftragungen, die dem Amt zugeordnet sind, geschaffen werden oder bereits bestehende Leitungsfunktionen, die nicht als sakramental verstanden werden, ausdrücklich institutionalisiert werden.[16]

## 4 Offene Fragestellungen

Auf dem Hintergrund der Differenzierungen, die Rahner vornimmt, sind die aufgeworfenen Fragen im Hinblick auf das Zueinander der verschiedenen hauptamtlichen Dienste in der deutschen Kirche neu aufzunehmen. Dabei stellen sich offene Fragen:

- Wie kann die Verantwortung des Volkes Gottes im Ganzen für den Selbstvollzug der Kirche betont werden, ohne dass es zu einer Überforderung Ehrenamtlicher kommt?
- Wie kann die Betonung des Charismas in die konkrete Praxis der Kirche umgesetzt werden? Gibt es „Modelle", an denen die Bedeutung des Charismas aufgezeigt werden kann? Wie kann eine „Theologie des Charismas und des Amtes" weiterentwickelt werden?
- Wie ist eine Verortung der hauptamtlichen pastoralen Dienste im Sinne Karl Rahners weiterzuentwickeln? Sind diese Dienste dem Amt zuzuordnen, so dass es zu einer Weiterentwicklung des Amtes kommt,

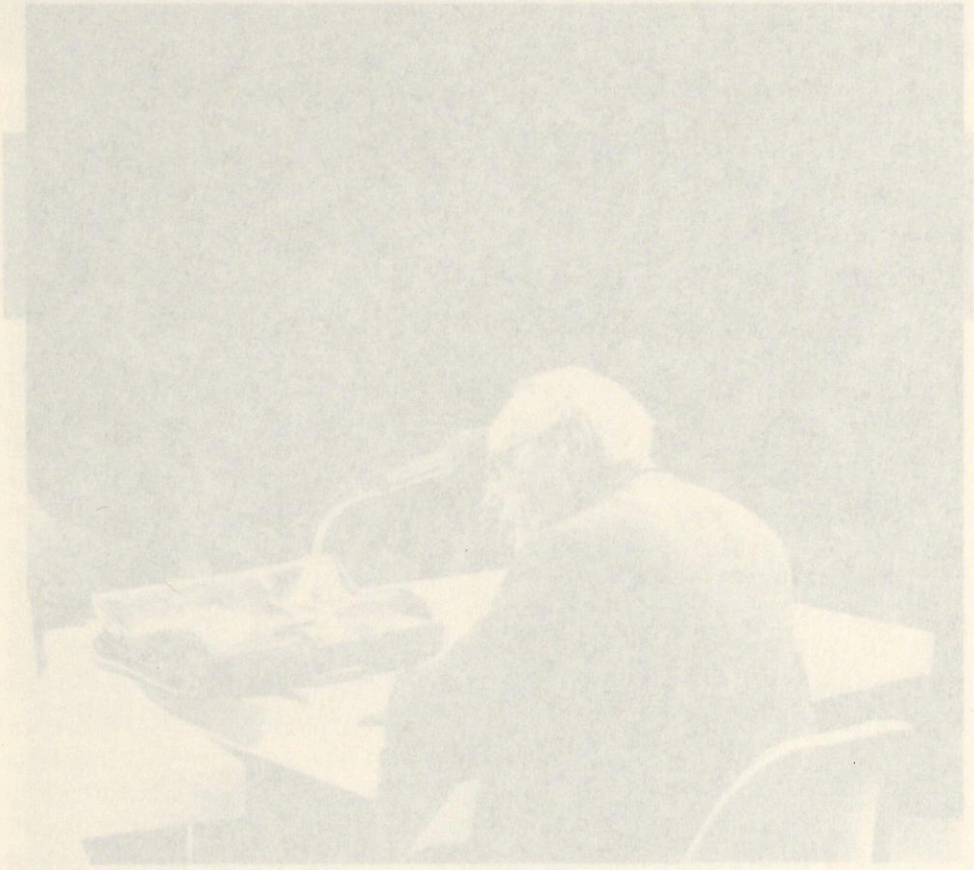
---

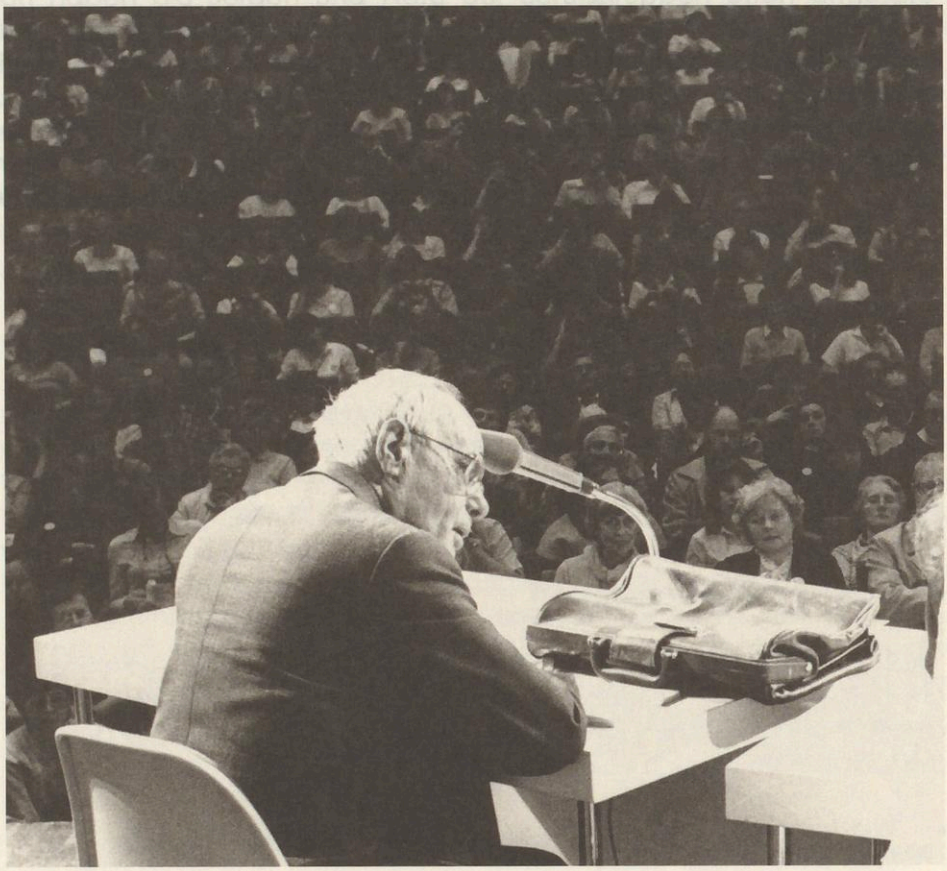
12 AaO., 83; vgl. aaO., 77.
13 AaO., 77.
14 AaO., 78.
15 AaO., 87.
16 Vgl. ebd., vgl. aaO., 92f.

wie es nach „Ministera quaedam" denkbar ist, oder werden diese Dienste dem „freien Charisma" zugerechnet?

Im März dieses Jahres trafen sich auf Einladung einer Arbeitsgruppe der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz Sprecher und Sprecherinnen der verschiedenen Berufsgruppen zu einer Konferenz mit der Überschrift „Wir brauchen einander in schwierigen Zeiten"[17]. Die Teilnehmenden haben die Sorgen und Nöte der Berufsgruppen offen angesprochen, die derzeitigen Ansätze für die Profilbeschreibungen diskutiert und einen Dialog über Weitentwicklungen von Positionspapieren initiiert. Auch wenn dieses Gespräch wenig vorzeigbare und fertige Ergebnisse gebracht hat, so wurde erlebbar, dass in der jetzigen Situation die gemeinsame Verantwortung wichtiger als die Abgrenzung ist, denn: „Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn".

17 Vgl. in diesem Zusammenhang: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Der pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat, Bonn 2004, Arbeitshilfen 185.





# Gestaltwandel der Mission als Thema der Praktischen Theologie

Franz Weber

# Missionswissenschaft als Wesensbestandteil Praktischer Theologie

## Konsequenzen aus den Gedanken Karl Rahners

„Ein Grundwort kirchlichen Lebens kehrt zurück: Mission. Lange Zeit verdrängt, vielleicht sogar verdächtigt, oftmals verschwiegen, gewinnt es neu an Bedeutung."[1] Diese Feststellung Kardinal Karl Lehmanns scheint ganz offensichtlich noch nicht für die wissenschaftliche Universitätstheologie im deutschsprachigen Raum zu gelten, für die der universale Missionsauftrag der Kirche, seine historische und aktuelle Gestalt und seine globale und lokale Verwirklichung in den verschiedenen Kontexten in der Welt von heute immer noch kein oder nur ein Randthema theologischer Reflexion ist. Bezeichnend dafür ist ohne Zweifel auch die Tatsache, dass auf den verschiedenen Kongressen, Symposien und Tagungen, die im Jahre 2004 in Erinnerung an den 100. Geburtstag und 20. Todestag Karl Rahners veranstaltet wurden, und in den zahlreichen Publikationen, die zu diesem Anlass erschienen, dessen Theologie der Mission und sein Verständnis von Missionswissenschaft als Teil der Praktischen Theologie nur vereinzelt zur Sprache kommen. Das Innsbrucker Symposion der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen hat dagegen in einem eigenen Workshop die Frage der Mission als eine der Grundfragen der Praktischen Theologie, wie sie von Karl Rahner konzipiert worden war, neu herausgearbeitet und zur Diskussion gestellt.

## 1 Zweifel an der Legitimität des Missionsauftrags

Es ist nicht zu leugnen, dass die deutschsprachige Theologie nach einer zweifellos notwendigen kritischen Auseinandersetzung mit der kolonialen und postkolonialen Gestalt der Weltmission das Kind mit dem Bad ausgeschüttet hat. Der Begriff „Mission" ist „scheinbar in der Mottenkiste der Theologie verschwunden. Niemand traute sich, das große und sicherlich geschichtlich belastete Wort unverkrampft zu verwenden."[2] Obwohl es das II. Vatikanische Konzil in unmissverständlicher Klarheit gelehrt hatte, dass „die pilgernde Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist, da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters",[3] haben

---

1 Karl Lehmann, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), „Zeit zur Aussaat". Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe, 68), 5.

2 Klaus Vellguth, in: Ders. (Hrsg.), Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg i. Br. 2002, 7.

3 II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, n. 2.

nicht nur viele Theologinnen und Theologen, sondern auch viele Gläubige in den Gemeinden Zweifel grundsätzlicher Natur an der missionarischen Dimension der Kirche und massive Vorbehalte gegen jede Art von Missionstätigkeit. Für das Verschweigen, ja Verdrängen einer zentralen Thematik der Theologie und der Gemeindeentwicklung im Neuen Testament, der Kirchengeschichte, der Ekklesiologie, ja der christlichen Theologie überhaupt, gab es zwar keinerlei theologische Legitimation, wohl aber viele historische Ursachen und aktuelle Beweggründe, die nicht nur mit den Schattenseiten der Missionsgeschichte zu tun haben, sondern wahrscheinlich noch stärker mit der Verunsicherung und Identitätskrise des Christentums in Europa. Eugen Biser hat das in seiner „Einweisung ins Christentum" vor einigen Jahren sehr deutlich auf den Punkt gebracht, als er in den christlichen Kirchen ein „resignatives Gefühl der Unterlegenheit" gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen und „Zweifel an der Durchschlagskraft der eigenen Botschaft, an der Legitimität des Missionsauftrags, ja sogar an der dem Christentum zustehenden Rolle"[4] konstatierte. Wo man aus diesen und anderen Gründen eine Missionstätigkeit der Kirche nicht grundsätzlich in Frage stellen wollte, wurde diese als so genannte „äußere Mission" in so weite Ferne gerückt, dass sie für die eigene Theologie und den persönlichen Glaubensvollzug keine echte Anfrage mehr sein konnte, sondern nur ein gelegentlicher Spendenaufruf.

Es war die Erfahrung von Christinnen und Christen in der ehemaligen DDR, die sich vor allem nach der Wende der radikalen Missionssituation ihrer Kirchen bewusst wurden. „Unserer katholischen Kirche in Deutschland" – so stellte Bischof Joachim Wanke von Erfurt in einem inzwischen zum geflügelten Wort gewordenen Statement fest – „fehlt etwas. Es ist nicht das Geld. Es sind auch nicht die Gläubigen. Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können. Das ist ihr derzeit schwerster Mangel."[5] Die 9. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland hat 1999 mit ihrem klaren Bekenntnis zu ihrem missionarischen Auftrag ebenso aufhorchen lassen[6] wie die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, die unter dem gelungenen Motto „Gemeinsam zum Glauben einladen" den Anstoß zu einem Gesprächsprozess gab und einen „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene"[7] in die Wege leiten wollte.

An der Erstellung dieser programmatischen Dokumente haben zwar auch eine Reihe von Theologinnen und Theologen mitgearbeitet. Auch

---

4 Eugen Biser, Einweisung ins Christentum, Düsseldorf 1997, 20-21.

5 Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: „Zeit der Aussaat", 35.

6 Vgl. „Reden von Gott in der Welt": Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Frankfurt a. M. 2001.

7 „Gemeinsam zum Glauben einladen. Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene", Impulsheft für Gemeinden und ökumenische Gesprächs- und Arbeitskreise, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Frankfurt a. M. 1999.

die Zahl der Publikationen zu dieser Thematik nimmt zu. Von einem Wiedererwachen missionstheologischer Reflexion in der deutschsprachigen Theologie kann jedoch noch nicht die Rede sein. Es lohnt sich deshalb, bei Karl Rahner in die Schule zu gehen, um der Mission als Lebens- und Überlebensfrage der Kirche wieder auf die Spur zu kommen und ihr wiederum einen Platz in der Reflexion der wissenschaftlichen Theologie zu geben.

## 2 Mission – grundlegende Dimension des Selbstvollzugs der Kirche

Mag auch manches an Rahners Missionstheologie in Begrifflichkeit und Analyse der Weltkirchensituation (seiner Zeit) überholt sein: Der Missionsauftrag der Kirche und ihre Sendung zu allen Völkern standen für ihn nie zur Diskussion und waren zweifellos ein zentrales Thema seiner Theologie. Sein Sprechen vom „Selbstvollzug" kann deshalb auch, wie ihm zu Unrecht unterstellt wurde, nicht ein Drehen der Kirche um sich selbst bedeuten. Karl-Heinz Neufeld hat es zutreffend als Rahners vordringlichstes Anliegen bezeichnet, „die Christenheit unserer Tage wieder an ihren missionarischen Auftrag zu erinnern und diesen Auftrag als das Eigentliche im Selbstvollzug der Kirche herauszustellen, dass sie nämlich für andere da zu sein hat und dass sie genau darin selbst lebt und ist, was sie sein soll; dass sie diese Identität fast zwangsläufig einbüßen würde und müsste, wo sie sich nur noch um sich selbst sorgte, wo all ihr Bemühen dem eigenen Erhalt und der Wahrung von Einrichtungen, Ordnungen, Stellungen usw. gälte."[8]

Man kann davon ausgehen, dass Karl Rahner dem II. Vatikanum wesentliche Impulse für seine theologische Sicht der Mission verdankte. Er hatte das Konzil wahrscheinlich selbst als Prozess der Ekklesiogenese erlebt. Später charakterisierte er es als „ersten amtlichen Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche"[9]. Diese Kirche war für ihn deshalb „nicht mehr die Kirche des Abendlandes mit [ ... ] Exporten in die ganze Welt durch die moderne Mission", sondern „aktuell und nicht mehr bloß in Potenz, die Weltkirche mit regionalen Teilkirchen, die sich schon in den verschiedenen, geschichtlich und gesellschaftlich von Europa unterschiedenen Kulturlandschaften inkulturiert haben oder es zu tun im Begriff sind".[10] Viele dieser theologischen Grundeinsichten waren schon während des Konzils in die Konzeption des Handbuchs der Pastoraltheologie eingeflossen, das von ihm in Zusammenarbeit mit F. X. Arnold, V. Schurr und L. M. Weber herausgegeben worden war.[11] Er hatte darin eine eigene wissenschafts-

---

8 Karl-Heinz Neufeld, Editionsbericht, in: Sämtliche Werke 19, XXXIII f.

9 Karl Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie 14, 288.

10 Ders., Aspekte europäischer Theologie, in: Schriften zur Theologie 15, 88.

11 Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Gegenwart, hrsg. v. Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leonhard Maria Weber, ab Bd. III auch Ferdinand Klostermann, Freiburg-Basel-Wien Bd. I, $^{1}$1964, $^{2}$1970; Bd. II/1, $^{1}$1966, $^{2}$1971; Bd. II/2,

theoretische Grundlegung der Praktischen Theologie erarbeitet, deren Horizonterweiterung im Blick auf die Weltkirche und deren missionarische Sendung ihm ein besonderes Anliegen war.

## 3 Dialogische Missionsbemühung als grundlegendes Handlungsprinzip der Kirche

Rahner hat im Handbuch über die wissenschafts- und fachtheoretische Grundlegung der Praktischen Theologie hinaus aber auch Optionen für den gegenwärtigen Selbstvollzug der Kirche[12] formuliert, unter denen auch das Bemühen um eine neue Theologie und Praxis der Mission zu nennen ist. Er sieht für die Kirche, die als Weltkirche unter allen Völkern präsent ist, sehr klar die Notwendigkeit einer vertieften dialogischen Missionsbemühung und gibt dafür eine geschichtstheologische Begründung: Für eine christliche Geschichtstheologie, so argumentiert Rahner, sei die Menschheit immer schon geeint gewesen. Aber diese Einheit war nach ihm doch mehr eine metahistorische, in der die einzelnen Gruppen der Menschheit ihre Geschichte so gut wie ganz voneinander unabhängig erlebten. Heute hingegen sei von einer realen Einheit der Weltgeschichte auszugehen, weil die getrennten Völkergeschichten zu der einen Menschheitsgeschichte zusammengeflossen seien.[13] Rahner interpretiert diese Vereinheitlichung der Geschichte der Völker geschichtstheologisch als die konkrete Weise der Durchführung der heilsgeschichtlichen Absicht Gottes, der Kirche eine reale geschichtliche Präsenz unter allen Völkern und damit die konkrete Möglichkeit wirklicher Mission zu verschaffen.[14] Für ihn ist klar, dass nur ein realer, auch profaner, geschichtlicher Kontakt ein missionarisches Kommen des Christentums zu einem Volk möglich macht, in dem der Adressat der Mission „dialogisches Mitsubjekt des missionarischen Tuns der Kirche"[15] ist. Für Rahners Missionsverständnis ist es von grundlegender Bedeutung, dass die missionierten Völker, wenn sie das Christentum annehmen, „aus der von ihrem eigenen Wesen her entstehenden Eigenart [...] einen positiven Beitrag zur aktuellen Fülle der Kirche selbst leisten"[16].

---

[1]1966, [2]1971; Bd. III, 1968, Bd. IV, 1969, Bd. V, Lexikon der Pastoraltheologie, hrsg. v. Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, Hans Schild, 1972. Die Texte des Handbuchs sind in Sämtliche Werke 19 (vgl. Anm. 8) neu publiziert.

12 Vgl. Walter Schmolly, Pastoral verantworten. Praktische Theologie, in: Andreas R. Batlogg u. a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz [2]2004, 252-254.

13 Vgl. ebd. 253.

14 Vgl. ebd.

15 Sämtliche Werke 19, 362.

16 Ebd. 363.

## 4 Missionswissenschaft als innerer Wesensbestandteil der Praktischen Theologie – Konsequenzen für den theologischen Lehrbetrieb

Von der Missionstätigkeit der Kirche ist nach Karl Rahner nicht nur in der dogmatischen Ekklesiologie, sondern auch in der Praktischen Theologie zu handeln. Im *Handbuch der Pastoraltheologie* formuliert er selbst „Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche"[17] und bestimmt die Missiologie als „inneren Wesensbestandteil der praktischen Theologie oder Pastoraltheologie"[18]. Für Rahner ergibt sich das einerseits aus dem Formalobjekt der Praktischen Theologie, die sich als theologische. normative Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche in all ihren Dimensionen versteht und deshalb auch deren missionarische Sendung zu reflektieren hat, die nach Rahner unzweifelhaft zu den wesentlichsten Selbstvollzügen der Kirche gehört.[19] „Wie bei allen anderen Wissenschaften und ihrem Verhältnis zueinander" sei jedoch „die Frage des grundsätzlichen Verhältnisses dieser beiden Wissenschaften zu unterscheiden von der Frage, wie diese beiden Wissenschaften konkret betrieben werden"[20]. Rahner konnte zu seiner Zeit noch von der Existenz eigener missionswissenschaftlicher Lehrstühle und Institute ausgehen. Inzwischen ist die Missionswissenschaft als selbständiges theologisches Fach im deutschsprachigen Raum bis auf wenige Ausnahmen vollständig aus dem theologischen Lehrbetrieb verschwunden.

Im Anschluss an und in Weiterführung von Karl Rahners Ansätzen wäre zu diskutieren, ob es nicht auch zu einer der Grundfragen und Herausforderungen der Praktischen Theologie von heute gehört zu klären, auf welche Weise sie angesichts der Tatsache des Rückgangs oder des Verschwindens der Missionswissenschaft aus der universitären Theologie zumindest teilweise deren Aufgabe übernehmen kann und aus theologischer Verantwortung sogar übernehmen muss. Karl Rahner hat zu seiner Zeit vorgeschlagen, die Missionswissenschaft als inneren Wesensbestandteil der Pastoraltheologie zu betrachten. Die Vertreterinnen und Vertreter dieses Faches haben diesen Vorschlag leider nicht aufgegriffen. Das gilt auch für das *Handbuch der Praktischen Theologie*, das zwar grundsätzlich „die Praxis eines jeden Menschen" als deren Reflexionsgegenstand benennt,[21] dessen Autoren aber „ihre Gedankengänge (weithin nur) vor dem bewussten oder unbewussten Hintergrund der politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse des deutschen Sprachraumes entwickeln"[22].

---

17 Ebd. 342-373.
18 Ebd. 343.
19 Vgl. ebd. 344.
20 Ebd. 343.
21 Herbert Haslinger / Christiane Bundschuh-Schramm / Ottmar Fuchs / Leo Karrer / Stephanie Klein / Stefan Knobloch / Gundelinde Stoltenberg, Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, in: Herbert Haslinger (Hrsg.), Handbuch der Praktischen Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 23.
22 Ebd. 26.

Die „Welt" und die „Weltkirche" kommen explizit nur in einem Teilabschnitt des 2. Bandes zur Sprache.[23] Wohl aber mahnen die Herausgeber in ihrem abschließenden Blick in die Zukunft eine globale Perspektive des Faches an: „Die Praktische Theologie wird sich unweigerlich auf Globalisierung einstellen müssen, weil sie es mit globalisiert lebenden Menschen zu tun hat, die weltweit kommunizieren. [...] Wir brauchen eine Praktische Theologie, die sich dieser globalen Wirkzusammenhänge und ihrer eigenen Verwicklung darin bewusst ist, die aber auch selbst kreativ und konstruktiv in Kommunikationsprozesse auf globaler Ebene eintritt. Insbesondere wird sie den Anspruch einlösen müssen, der ihr bereits von der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums aufgetragen ist, nämlich andere Kulturen nicht als Objekte der Angleichung wahrzunehmen, sondern deren Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit zu fördern und ohne Arroganz das anzunehmen, was sie von diesen anderen Kulturen lernen kann, kurz gesagt: zur Interkulturation beizutragen".[24] Dass in einer solchen universalen Perspektive auch eine praktisch-theologische Reflexion auf die weltweite Mission der Kirche zu erfolgen hat, kann wohl kaum bezweifelt werden.

## 5 Mission braucht theologische Vertiefung und kritische Begleitung

Die Missionstätigkeit der Kirche steht am Beginn des 3. Jahrtausends weltweit vor Herausforderungen, die in allen Kulturen und Ortskirchen der Weltkirche zur Entstehung einer neuen Gestalt von „Welt-Mission" und ganz verschiedener neuer Formen einer inkulturierten Evangelisierung führen werden. Diese Entwicklung bedarf nicht nur einer lehramtlichen Orientierung, wie sie in den letzten Jahrzehnten in zahlreichen universal-, regional- und ortskirchlichen Dokumenten erfolgt ist. Dass die Mission nicht einfach theologisch bedenkenlos den Praktikern vor Ort überlassen werden kann, ergibt sich als bittere Lehre aus der Geschichte der Kirche, deren Missionare nicht nur Zeugen der befreienden Botschaft des Evangeliums waren, sondern sich immer wieder auch als Handlanger unmenschlicher Herrschafts- und Versklavungssysteme instrumentalisieren ließen, weil sie sich über die theologischen Kriterien ihres missionarischen Handelns nicht im Klaren waren. Mission als Grund- und Lebensvollzug der Kirche bedarf nicht nur einer ekklesiologisch- fundamentaltheologischen Begründung, sondern vor allem auch einer kritischen praktisch-theologischen Überprüfung, damit sie sich nicht von Herrschaften und Gewalten aller Art beeinflussen und auch nicht von kirchlich-geistlichen Weltmachtansprüchen leiten lässt, sondern an der befreienden Botschaft und Praxis Jesu Maß nimmt.

---

23 Vgl. Franz Weber, Gerechtigkeit und interkulturelle Beziehung, in: ebd. Bd. 2, 348-362; Bruno Kern, Konkretion: Wirtschaft und Ökologie, in: ebd. 363-378.

24 Herbert Haslinger / Gundelinde Stoltenberg, Ein Blick in die Zukunft der Praktischen Theologie, in: ebd. 513-514.

Der Theologie im deutschsprachigen Raum ist wohl nicht zu Unrecht der Vorwurf gemacht worden, sie habe „nicht nur eine Regionalisierung geographischer Art, sondern einen Prozess der Provinzialisierung vollzogen"[25]. Auch der Praktischen Theologie fehlt hierzulande oft der Weitwinkel einer „Weltkirchenperspektive". Als „interkulturell" und „interekklesial" ausgerichtete Pastoraltheologie[26] hätte sie den im II. Vatikanischen Konzil ekklesiologisch gut begründeten Auftrag,[27] im Sinne der Verwirklichung der „communio ecclesiarum" als pastoral-theologische „Lerngemeinschaft Weltkirche"[28] nicht nur ihren je eigenen gesellschaftlich-ortskirchlichen Kontext zu reflektieren, sondern sich auch mit innovativ-kreativen Seelsorge- und Gemeindeerfahrungen der anderen, zum Beispiel aus den Kirchen des Südens konfrontieren zu lassen. Wie die Missionswissenschaft hätte die Pastoraltheologie nach einer neuen Gestalt von Mission in der Weltkirche von heute zu fragen und kritisch wahrzunehmen, „wie die einzelnen Ortskirchen dem Auftrag Gottes, den Menschen das Evangelium zu bezeugen, in den verschiedenen soziopolitischen, kulturellen und religiösen Kontexten entsprechen."[29]

Was aber „bringt" eine solche Öffnung und Horizonterweiterung auf weltkirchliche Praxis wirklich, die nie universal sein kann, sondern immer nur selektiv und exemplarisch Teilaspekte einzelner Teile der Weltkirche in den Blick nehmen kann? Ottmar Fuchs hat sich schon vor einigen Jahren diese Frage gestellt und auf eine Chance hingewiesen, die in der Pastoraltheologie im deutschsprachigen Raum wohl noch kaum als solche erkannt wird: „Entwirft sich die Pastoral eines Landes von ihrer Relation nicht nur zur pastoralen Wirklichkeit im eigenen gesellschaftlichen Kontext, sondern auch zum Kontext anderer Länder und Kulturen, dann kommt es zum entsprechenden Austausch und zur solidarischen Vernetzung der unterschiedlichen Profile und Optionen. [...]. Das wohlfeile Pathos insbesondere der katholischen Weltkirche bleibt nur Pathos, wenn sich die Pastoral der Weltkirche nicht in dieser interpastoralen Weise globalisiert."[30] Es ist klar, dass in einer solchen „Globalisierung" nicht einem kirchlichen Export- oder Importdenken Vorschub geleistet werden soll, durch das eigenständige pastorale Entwicklungen und authentische Inkulturationserfahrungen unkritisch von einem kulturellen Kontext in den anderen „transplantiert" werden, wie dies in der Missionsgeschichte im-

---

25 So formulierte es Raúl Fornet-Betancourt, der Leiter des Lateinamerika-Referates am Missionswissenschaftlichen Institut von Missio Aachen: KNA Interview, 77, 30. August 2000, 1-3; vgl. Franz Weber, Senfkorn und Sauerteig – sensus fidelium als Anstoß zu Veränderungsprozessen in der Weltkirche, in: PThI 22 (2002) 99-101.

26 Vgl. ders., Wahrhaft menschlich – entklerikalisiert – interkulturell, in: PThI 23 (2003) 157-160.

27 Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, n. 13.

28 Vgl. Klaus Piepel, Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und Dritten Welt, Aachen 1993.

29 Giancarlo Collet, Art. Missionswissenschaft, in: LThK³, Bd. 7, 325.

30 Ottmar Fuchs, Die zur Welt hin offene Kirche, in: Franz Weber (Hrsg.), Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie? Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum, Frankfurt a. M. 1999 (Bamberger theologische Studien, 9), 26.

mer wieder geschehen ist. Dies ist auch für unsere mitteleuropäische Kirchenpraxis zu betonen, in der sich manche unkritisch von der Anwendung basiskirchlicher und sozialpastoraler Modelle aus den Kirchen des Südens das Wunder einer kirchlichen Erneuerung erhoffen.

In der Pastoraltheologie des deutschen Sprachraumes steht eine Rezeption der Vorschläge Rahners, Missionswissenschaft als Wesensbestandteil der Praktischen Theologie zu verstehen, noch aus. Interkulturelle und interekklesiale Lernprozesse, wie sie zum Beispiel jüngst vom Missionswissenschaftlichen Institut in Aachen als Gespräch zwischen lateinamerikanischen und europäischen Theologinnen und Theologen in die Wege geleitet wurden, lassen in dieser Hinsicht „Neues erahnen".[31] Ob solche Kommunikationsprozesse frische Luft in unsere Theologie und in unsere Gemeinden bringen, wird auch davon abhängen, ob der akute „Sauerstoffmangel" und die kirchliche Atemnot hierzulande auch tatsächlich wahrgenommen werden.

[31] Vgl. Hadwig Ana Maria Müller (Hrsg.), Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, Ostfildern 2004.

Hadwig Müller

# Mission als Beziehungsgeschehen verstehen

## Thesen für ein Gespräch mit Gedanken Karl Rahners

„Das Innsbrucker Symposion der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen hat [...] in einem eigenen Workshop die Frage der Mission als eine der Grundfragen der Praktischen Theologie, wie sie von Karl Rahner konzipiert worden war, neu herausgearbeitet und zur Diskussion gestellt." So heißt es zu Beginn des Beitrags von Franz Weber, dessen Einsatz für das Zustandekommen eben dieses Workshops maßgeblich war. Seine theologische Grundlagenklärung, die keinen Zweifel darüber lässt, *dass* theologisches Nachdenken über „Mission" ins Zentrum von pastoraltheologischer Forschung und Lehre gehört, erlaubte mir, einen Vorschlag zu der Art und Weise zu machen, *wie* denn nun das missionarische Handeln der Kirche von Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen nach- und auch vor-gedacht werden könnte. Diesen für Innsbruck ausgearbeiteten Vorschlag „Mission als Beziehungsgeschehen" zu verstehen, kann ich nun nicht vorstellen, ohne das Beziehungsgeschehen des Innsbrucker Symposions selber mit zu berücksichtigen.

### 1 Der Versuch, Mission als Beziehungsgeschehen zu verstehen, hat einen Ort in der Auseinandersetzung mit dem Denken Karl Rahners.

Die Gestaltung des Symposions förderte durch viele kleine Gesten der Gastfreundschaft die Beziehungen der Teilnehmenden untereinander und ermöglichte auf verschiedenste Weise eine Annäherung an den Menschen und Theologen Karl Rahner. Das führte bei mir dazu, dass ich neu und anders über diesen Lehrer nachdachte, dessen „theologische Musikalität" mich zu Beginn meines Studiums in Münster ebenso beeindruckt hatte wie sehr viel später, als ich darauf wartete, nach Brasilien ausreisen zu dürfen, seine unbefangene interessierte Neugier, mit der er mich nach der Theologie der Befreiung fragte.

Durch das Symposion war mir Rahner noch einmal und eindringlicher denn je als ein Theologe deutlich geworden, bei dem sich einsames Denken und Beten mit einer schier unbegrenzten Offenheit für jedwede religiöse Frage und Not in erstaunlicher Weise verbinden. Angesichts des Ersteren, dieses tiefen und sich in seinem Engagement exponierenden „Auf-Gott-Hindenkens" Rahners beschäftigte mich nun mein Unterschied. Durch das Zweite, die Offenheit Rahners, seine auch in meiner eigenen

Erinnerung gegenwärtige Neugier auf die Fragen und Entdeckungen anderer, fühle ich mich ermutigt, diesen Unterschied hier zu benennen. Ich möchte ihn mit dem Wort „Beziehung" andeuten.

Beziehung als ein Geschehen, das von einer unaufhebbaren Differenz zwischen Menschen, zwischen Gott und Mensch und Mensch und Gott bewegt wird und so viele Geschichten schreibt, wie es Menschen gibt, Geschichten, die an kein Ende kommen, war bei dem Rahner, dessen Persönlichkeit in Innsbruck in Erinnerung gerufen wurde, kaum im Blick. Vielleicht, so dachte ich, war die Erfahrung der Nähe Gottes für ihn so übermächtig, dass sie keinen Raum für die Fragen ließ, die durch die bleibende Fremdheit – die eigene und die der anderen –, durch die damit verbundene Unmöglichkeit einer „Unmittelbarkeit" und das Spiel von Nähe und Distanz aufgegeben werden. Rahner war – davon sprechen viele seiner Texte und seine eigene Art und Weise öffentlicher Rede – von der Einsamkeit des Vor-Gott-Stehens und zugleich von der Unmittelbarkeit der Nähe Gottes ergriffen. Dieses Ergriffensein kam mir in Rahners Leben und Denken wie ein Punkt vor, der einen Sog auf sein Nachdenken zu den verschiedensten Fragen der Pastoral und des alltäglichen Glaubenslebens ausübt und zur Folge hat, dass er wieder und wieder die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser unerhörten Erfahrung stellen kann, ohne jedoch zu fragen, was sie strukturiert, ohne nach der nicht zum Stillstand kommenden Dialektik der Beziehungsdynamik zu fragen und nach der Chance, die gerade darin liegt, dass „Unmittelbarkeit" im Sinne eines Verschwindens der Differenz nicht möglich ist.

Zu meiner eigenen Geschichte gehört – dies wurde mir bei meiner stillen Auseinandersetzung mit Rahner noch einmal klar – ein Nachdenken über Beziehung und Differenz, das mich nicht loslässt. Von Jacques Lacan hatte ich gelernt, Intersubjektivität ausgehend von der sich verschiebenden Differenz zum anderen zu verstehen, was bedeutet, dass auch die Identität des Subjekts in der Geschichte seiner Beziehungen Veränderungen unterworfen ist, die es zwingen, aus jedem Bild seiner selbst wieder auszuziehen und auch im anderen mit diesen Aufbrüchen zu rechnen. In dieser spannenden, immer offenen, zugleich anspruchsvollen Bewegung wurzelt mein Interesse an Beziehung. Dies hatte mich dazu geführt, ein theologisches Verständnis von Mission zu suchen, das vom Beziehungsgeschehen ausgeht.

## 2 Eine verantwortlicher Gebrauch der Missionsbegrifflichkeit muss seine Kriterien benennen können.

Hintergrund dafür, ein Missionsverständnis vom Beziehungsgeschehen her auszuarbeiten und seine Fruchtbarkeit in den verschiedensten Gesprächen zu erkunden, war für mich eine Irritation durch den Sprachgebrauch von „Mission". Einerseits wurde und wird der Begriff auch heute noch von vielen lieber vermieden, weil er an Eroberungsverhalten und

Machtmissbrauch erinnert, zu denen man auf Distanz geht. Andererseits wird er in jüngster Zeit in kirchlichen Texten immer häufiger zur Qualifizierung angezielter pastoraler Bemühungen verwendet: Es geht um missionarische Gemeinden, missionarische Verkündigung, missionarische Präsenz. Das erweckt den Eindruck, als habe die Kirche, nach einer Zeit der Distanzierung von den Schatten der Geschichte und von einem Begriff, der diese Schatten wachruft, sich jetzt ein Beispiel an den Wirtschaftsunternehmen genommen, die den Begriff „Mission" völlig selbstverständlich gebrauchen, um damit ihren Willen zum Wachstum, zur Ausbreitung, zu beschreiben; als habe sie sich dadurch ermutigen lassen, nun auch ihrerseits mit dem Begriff „Mission" ihren Führungsanspruch zu verteidigen oder zumindest den vielfältigen Tendenzen ihrer Schwächung als Institution entgegenzuwirken.

Wenn Mission von einem Theologen wie Karl Rahner als ein so zentrales theologisches Thema erkannt wird, dass von ihr, trotz der durch Eroberungsverhalten und Machtmissbrauch belasteten Missionsgeschichte, gesprochen werden muss – und dies gerade in der Praktischen Theologie, dann kann eine Sprachgebrauch, in dem „missionarisch" zum schmückenden Beiwort wird, fast abträglicher sein als der Verzicht auf das Wort. Daher galt meine Suche vorrangig einem Kriterium, das kirchliches Handeln als „missionarisch" oder auch als „nicht-missionarisch" qualifizieren lässt. Eben dies war auch eine der Fragerichtungen, die im Innsbrucker Workshop deutlich wurden: Ist die Vielfalt der mit dem Wort „Mission" anklingenden Aspekte nicht so unübersehbar, dass man den Begriff besser fallen lassen sollte. Gibt es Kriterien für seinen Gebrauch? Welche sind es?

## 3 Missionarisch ist christliches und kirchliches Handeln, insofern es von der Suche nach dem Fremden bestimmt ist: vom Verlangen, zum anderen, zu Gott und den Menschen in Beziehung zu treten.

Christen bewegen sich unter anderen Menschen ein wenig so wie die Jünger, die zusammen mit einem Fremden unterwegs waren nach Emmaus. Christus kommt als Unbekannter in sein Haus: „Ich komme wie ein Dieb" (Apk 16,15; 3,3). Die an ihn glauben, haben diese Berufung: ihn gerade als den zu erkennen, der in der Ferne lebt oder von weit her kommt, der ein Nachbar ist, von dem wir nichts wissen, oder einer, der unbekannt an unserer Seite in der Straße geht, der hinter den Mauern eines Gefängnisses oder unter denen seine Bleibe hat, die in unserer Gesellschaft wie unsichtbar sind. Das stört den christlichen Glauben und begründet ihn zugleich: Gott bleibt der Unbekannte, der, den wir nicht kennen, gerade wenn wir an ihn glauben.

Mission ist eine Öffnung zum Unbekannten hin, eine Reise in die Fremde, bei der man sich selber fremd wird. Man unternimmt eine solche Reise

sicher auch um der Menschen willen, weil man von dem zum Aufbruch rufenden Gott ergriffen ist und zu anderen Menschen von ihm sprechen möchte. Aber vielleicht hat die missionarische Bewegung einen noch stärkeren Grund in der eigenen Gottesbeziehung: Die Fremde und fremde Menschen bieten eine besondere Chance für die Suche nach dem unbekannten Gott.

Mission hilft auf diese Weise den christlichen Glauben zu verstehen: Sie wird zum Symbol für die dem Glauben und seinem Gott selber innewohnende Suche nach dem Fremden. Das heißt umgekehrt für das Verständnis von Mission, dass Christen auch dann missionarisch sind, wenn sie nicht in fremde Länder, zu fremden Kulturen und Religionen aufbrechen, sondern in ihrem eigenen Land, ihrer eigenen Kirche auf der Suche nach dem Fremden bleiben: indem sie sich auch in vertrauten Situationen von der Suche so sehr bestimmen lassen, dass sie im scheinbar Bekannten Fremdes entdecken, sich von Fremdem anziehen lassen und so immer neu in Beziehung treten zu Gott und den Menschen.[1]

## 4 Das Verlangen, in Beziehung zu treten zum Fremden – zu den Menschen und zu Gott – kann als Unterscheidungskriterium dienen, um kirchliches Handeln als „missionarisch" zu qualifizieren oder nicht.

Rahners theologische Arbeit war in starkem Maß daran beteiligt, dass das II. Vatikanum Mission in erster Linie als „eine grundlegende Dimension kirchlichen Handelns aller Christinnen und Christen", und nicht in erster Linie als besondere Aktivität einzelner verstand, die dafür besonders ausgebildet und ausgerüstet wären. Wenn Mission also ein „Konstitutivum von Kirche" ist: Was ist es dann, was „normales" kirchliches Handeln als „missionarisch" oder als „nicht-missionarisch" zu identifizieren erlaubt?

Das alles bestimmende Verlangen, in Beziehung zu treten zum Fremden – zu den Menschen und zu Gott – kann als Unterscheidungskriterium dienen: Wir können es auf die vier Grunddimensionen von Kirche hin durchbuchstabieren.

Eine *Verkündigung*, die nicht von diesem Verlangen geprägt ist, in Beziehung zu Gott und den Menschen zu treten, gibt es! In ihr hat das Hören keinen Platz. Sie ist zuerst auf ihren eigenen Inhalt konzentriert, nicht auf die Menschen, an die sie sich richtet.

Auch eine *Gemeinschaft*, die nicht vom Verlangen geprägt ist, in Beziehung zu Gott und den Menschen zu treten, gibt es: Sie ist auf sich selbst bezogen, in Sorge oder auch in selbstgenügsamer Zufriedenheit.

---

[1] Zu diesem Gedanken hat mich die Lektüre von Michel de Certeau inspiriert. Vgl. besonders Michel de Certeau, L'étranger (im März 1969 zuerst in der Zeitschrift Études erschienen [402-406]), in: Ders., L'Étranger, Paris (Desclée de Brouwer) 1991, 13-14.

Ein nicht missionarischer *Gottesdienst*? Das lässt sich schwerlich von außen sagen. Wo für die einen, die ihn feiern, das lobende und bittende Gedächtnis von der eigenen Suche nach Gott erfüllt ist, kann für die anderen eine Gewohnheit im Vordergrund stehen, die zum Selbstzweck geworden ist.

Schließlich gibt es auch eine *Barmherzigkeit*, die nicht wirklich in Beziehung zu den Menschen und zu Gott treten will: Wenn wir schon wissen, was für den anderen gut ist, wenn wir im Engagement für mehr Gerechtigkeit meinen, dass alles von unseren Anstrengungen abhängt.

Wenn es nun stimmt, dass das Verlangen, in Beziehung zu treten, kirchliches Handeln in der Weise prägt, dass wirklich Unterschiede erkennbar werden, dann führt dies zu der Frage, wie sich denn solches Verlangen konkret auswirkt.

## 5 Das Verlangen, zu anderen in Beziehung zu treten, verwirklicht sich konkret in verschiedenen miteinander verbundenen Momenten: Aus sich herausgehen – Sich vom Anderssein des anderen herausfordern lassen – Dem anderen das Eigene aussetzen – Zulassen, dass mich der andere verändert.

Diese Bewegung lässt sich an vielen biblischen Figuren und den Beziehungen, die von ihnen erzählt werden, aufzeigen, wobei immer auch deutlich wird, wie sehr die verschiedenen Momente miteinander verwoben sind.

- Aus sich herausgehen. Erst wenn wir uns als bedürftig erfahren, treten wir aus uns heraus. Man kann eingeschlossen in den Grenzen eines christlichen Milieus leben wie in einer Fruchtblase. Pierre Claverie, 1986 ermordeter Bischof von Oran, sagt im Rückblick auf seine Kindheit in Algerien vor dem Algerienkrieg: „Das war für mich später der erste Schock: Man konnte sich sehr wohl für einen Christen halten und es sogar mit gutem Willen sein (...) und jenseits seiner christlichen Grenzen, außerhalb seiner Fruchtblase, nicht hören und nicht sehen!“[2]

- Sich vom Anderssein des anderen herausfordern lassen. Wenn Hören und Sich-leiten-Lassen durch das, was man hört, Passivität ist, so liegt hier die erste Herausforderung. Missionarisch sind Menschen, die zu hören verstehen und die dann auch ihrem Nichtwissen Raum geben. Das Fremdsein des jeweils anderen bringt eine wechselseitige Heraus-

---

2 Pierre Claverie, Des convictions, in: La vie spirituelle, Nr. 721 (September 1997), Band 151, 724.

forderung des Nichtwissens mit sich. Wenn es eingestanden wird, kann es befreiend wirken. Schließlich führt die vom Anderssein herausgeforderte Begegnung oft zu einer Wende, einem Neubeginn und zu einer Trennung. Auch dies ist eine Herausforderung. Missionarisch ist man nicht zuerst durch das, was man tut, sondern durch das, was man ist – mehr noch, durch die Zustimmung, das eigene Dasein radikal dadurch verändern zu lassen, dass man bei und mit anderen ist.[3]

- Dem/der anderen das Eigene aussetzen. Das kann nichts anderes sein als die eigene Wahrheit, der winzige Beitrag zur Schöpfung, den nur dieser einzelne Mensch leisten kann, und niemand an seiner oder ihrer Stelle. Aber diese Wahrheit existiert nicht unabhängig von der Beziehung, in der sie zu Tage tritt. Das „Eigene", die eigene Wahrheit der Menschen, die ihm ihre Schwäche anvertrauen, erkennt Jesus voll Staunen in ihrem Vertrauen. Das Lachen der Sara, die Frage der Maria sind Weisen, in denen Frauen ihre eigene Wahrheit ins Spiel bringen. Wer dem anderen das Eigene aussetzt, fordert dessen Freiheit heraus und macht sich verletzbar, weil der andere das Vertrauen vielleicht nicht annimmt, das ihm geschenkt wird. Dem anderen das Eigene aussetzen – das gibt mir aber auch die Chance, immer mehr ich selber zu werden, weil ich im Gespräch mit anderen mein Leben neu sehe und verstehe.

- Zulassen, dass mich der/die andere verändert. Das in Achtung wahrgenommene Fremdsein des anderen bringt eine Umkehr der mit „Mission" erwarteten Bewegung mit sich. Passiv sein kommt vor dem Aktiv-Werden, Entdecken und Hören vor dem eigenen Tun und Sprechen, Nichtwissen steht im Zentrum des eigenen Wissens. Gerade der Unterschied, den wir wechselseitig respektieren und schützen, begründet zwischen dem anderen und mir ein unentrinnbares Wechselspiel, das jeden von uns auf dem eigenen Weg weiterführt. Die damit verbundene Veränderung ist immer wechselseitig. Sie verwischt nicht die Unterschiede, sondern ermöglicht eine die Unterschiede achtende Solidarität. Die Begegnung mit dem anderen, dem Fremden, kann dazu führen, dass uns die Wahrheit, die wir zu kennen glaubten, fremd wird und dass wir sie zugleich neu verstehen. Auf diese Weise bricht die Begegnung bei uns und beim Fremden eine Enge auf und verbindet uns darin, dass wir Gott als den erfahren, der unsere Existenzen weitet und neu schafft.

Diese Momente, die gewählt wurden, um die Beziehungsdynamik konkreter zu machen, die ein Handeln als „missionarisch" erkennen lassen, können die Vermutung nahe legen, dass es bei Mission vor allem oder

---

[3] Es lohnt sich, hierzu den Vortrag nachzulesen, den Timothy Radcliffe OP bei der letzten Jahresversammlung von SEDOS im Dezember 2000 in Italien gehalten hat („Mission to a Runaway World: Future Citizens of the Kingdom"), auf französisch dokumentiert in : La documentation catholique (April 2001), Nr. 2245, 337-344.

gar ausschließlich um die Begegnung zwischen einzelnen Menschen geht. Tatsächlich kommt dieser Begegnung gerade in der gesellschaftlichen Situation des beginnenden 21. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung zu – die aber nicht übersehen lassen darf, dass zugleich die Prozesse des Austauschs zwischen Menschen, die einander als Vertreter unterschiedlicher Länder und Kulturen begegnen, an Bedeutung gewinnt. Auch und besonders diese internationalen Lernprozesse sind „Mission".[4] Die Frage ist, ob und in welcher Weise für sie die dargestellte Dynamik gilt.

## 6 Das Verständnis von Mission als Beziehungsgeschehen lässt deutlicher erkennen, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit auf internationaler Ebene echte theologische Lernprozesse stattfinden.

Ein Austausch zwischen Theologinnen und Theologen aus unterschiedlichen Sprach- und Kulturwelten ist ein echter Lernprozess, wenn *alle* Beteiligten daraus verändert hervorgehen. Dank der Erfahrungen, die ich durch meine Arbeit im Missionswissenschaftlichen Institut (MWI Aachen) mit internationalen und interkirchlichen Kolloquien machen durfte, sehe ich für eine solche wechselseitige Veränderung vor allem zwei Bedingungen. Beide Partner müssen sich um einen Zugang zur fremden – und auch zur eigenen – Realität bemühen; das Kriterium ist eine fruchtbare Verbindung von Theorie und Praxis, von Pastoral und Theologie. Und beide Partner müssen Empfangende und Gebende sein, und zwar sowohl in Bezug zur Praxis als auch in Bezug zur Theorie; ein Austausch zwischen Norden und Süden ist zur Unfruchtbarkeit verurteilt, solange beide Seiten voneinander nicht wechselseitig theoretische und praktische Kompetenz erwarten.

Bei einem internationalen Austausch zwischen Theologinnen und Theologen aus dem Norden und Süden ist Rezeptivität und Kreativität vielfach so verteilt, dass der Norden seine kreative Stärke in der Theorie sieht und vom Süden Anregungen für die Praxis erwartet. Tendenzen im Süden, die Frage nach seinen praktischen Erfahrungen eher hintanzustellen und seine Kreativität gerade in der theologischen Theorie herauszustellen, sind eine Reaktion auf diese Asymmetrie und bestätigen sie zugleich. Was der Asymmetrie wirklich entgegenwirkt, ist eine ausgeprägte Pluralität auf beiden Seiten. Bei einem internationalen Symposion in Brasilien beispielsweise war die europäische Seite durch französisch- und deutsch-

---

[4] Die Überwindung einer provinzialistischen Selbstgenügsamkeit „kann dadurch geschehen, dass unsere Kirchen und Theologien durch die Vermittlung der Missionswissenschaft mit Fragen und Problemen anderer Kirchen und Theologien konfrontiert werden. Damit gewinnt unsere theologische Arbeit einen anderen Stellenwert, und ein anderes, neues Erfahrungs- und Reflexionspotential kommt zu Gesicht, das unseren Horizont erweitert und für die gemeinsame Sache des Evangeliums in Pflicht nimmt." Giancarlo Collet, Mission und Kommunikation, in: Ders., „... bis an die Grenzen der Erde". Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg-Basel-Wien 2002, 40.

sprachige Theologinnen und Theologen vertreten, die – aufgrund der jeweils unterschiedlich verlaufenen Geschichte des Interesses ihrer Länder an Lateinamerika – jetzt ein entsprechend unterschiedliches Interesse an theologischen Entwicklungen bzw. an den Erfahrungen der pastoralen Praxis mitbrachten.[5]

Wie können nun Praxis und Theorie, Erfahrungen und theoretische Konzepte oder Begriffe, in ein Verhältnis gebracht werden, in dem die Praxis kritisch und verändernd auf die Theorie zurückwirkt – die Theorie jedoch auch dazu verhelfen kann, eine Praxis neu zu sehen und anders zu verstehen? Im Innsbrucker Workshop hatte ich auf einen Text von Michel de Certeau verwiesen, der die unmögliche Alternative von Theorie und Praxis, von Fernsicht und Nahsicht durch die Alternative von Voyeur und Fußgänger beschreibt. Auf Nachfragen hatte ich versprochen, diesen Text gewissermaßen nachzureichen, wenn sich die Gelegenheit böte. Hier ist er:

„Von der 110. Etage des World Trade Centers *sehe* man auf Manhattan. Unter dem vom Wind aufgewirbelten Dunst liegt die Stadt-Insel. Eine Dünung aus Vertikalen. Für einen Moment ist die Bewegung durch den Anblick erstarrt. Die gigantische Masse wird unter den Augen unbeweglich. Sie verwandelt sich in ein Textgewebe. Der Betrachter kann hier in einem Universum lesen, das höchste Lust hervorruft. ... die Lust, diesen maßlosesten aller menschlichen Texte zu ‚überschauen', zu überragen und in Gänze aufzufassen. Auf die Spitze des World Trade Centers emporgehoben zu sein, bedeutet, dem mächtigen Zugriff der Stadt entrissen zu werden. Der Körper ist nicht mehr von den Straßen umschlungen, die ihn nach einem anonymen Gesetz drehen und wenden; er ist nicht mehr Spieler oder Spielball. Seine erhöhte Stellung macht ihn zu einem Voyeur. Sie verschafft ihm Distanz. Sie verwandelt die Welt in einen Text, den man vor sich unter den Augen hat. Sie erlaubt es, diesen Text zu lesen, ein Sonnenauge oder Blick eines Gottes zu sein. Ausschließlich dieser Blickpunkt zu sein, das ist die Fiktion des Wissens. Ist dieses gewaltige Textgewebe, das man da unten vor Augen hat, etwas anderes als eine Vorstellung, ein optisches Artefakt? Die Panorama-Stadt ist ein ‚theoretisches' (das heißt visuelles) Trugbild, also ein Bild, das nur durch ein Vergessen und Verkennen der praktischen Vorgänge zustande kommt.

Die gewöhnlichen Benutzer der Stadt aber leben ‚unten', jenseits der Schwellen, wo die Sichtbarkeit aufhört. Die Elementarform dieser Erfahrung bilden die Fußgänger, deren Körper dem mehr oder weniger deutlichen Schriftbild eines städtischen ‚Textes' folgen, den sie schreiben, ohne ihn lesen zu können. Diese Stadtbenutzer spielen mit unsichtbaren Räumen, in denen sie sich ebenso blind auskennen, wie sich die Körper von Liebenden verstehen. Die Wege, auf denen man sich in dieser Ver-

---

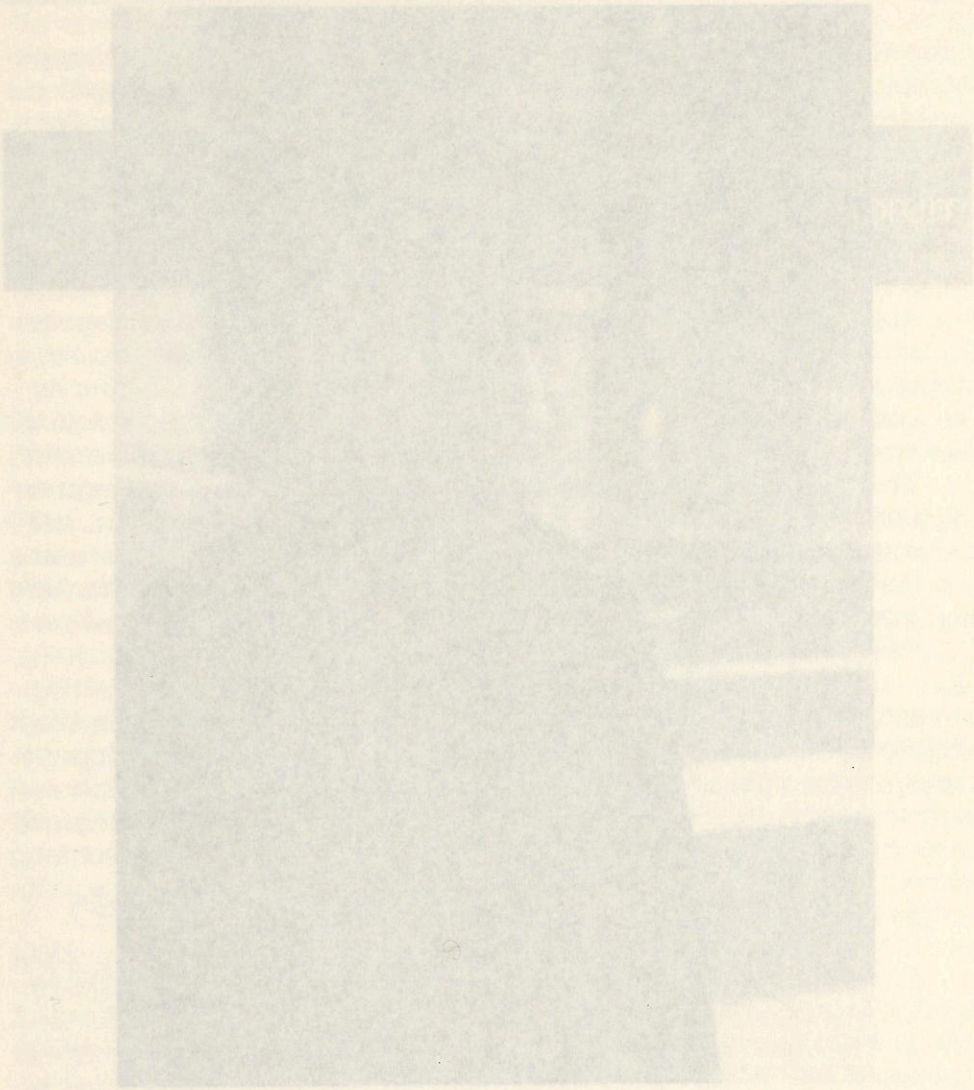
[5] Das Symposion ist dokumentiert in dem Band „Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch" (Ostfildern 2004). In meinem Vorwort habe ich die angedeutete Beobachtung näher ausgeführt.

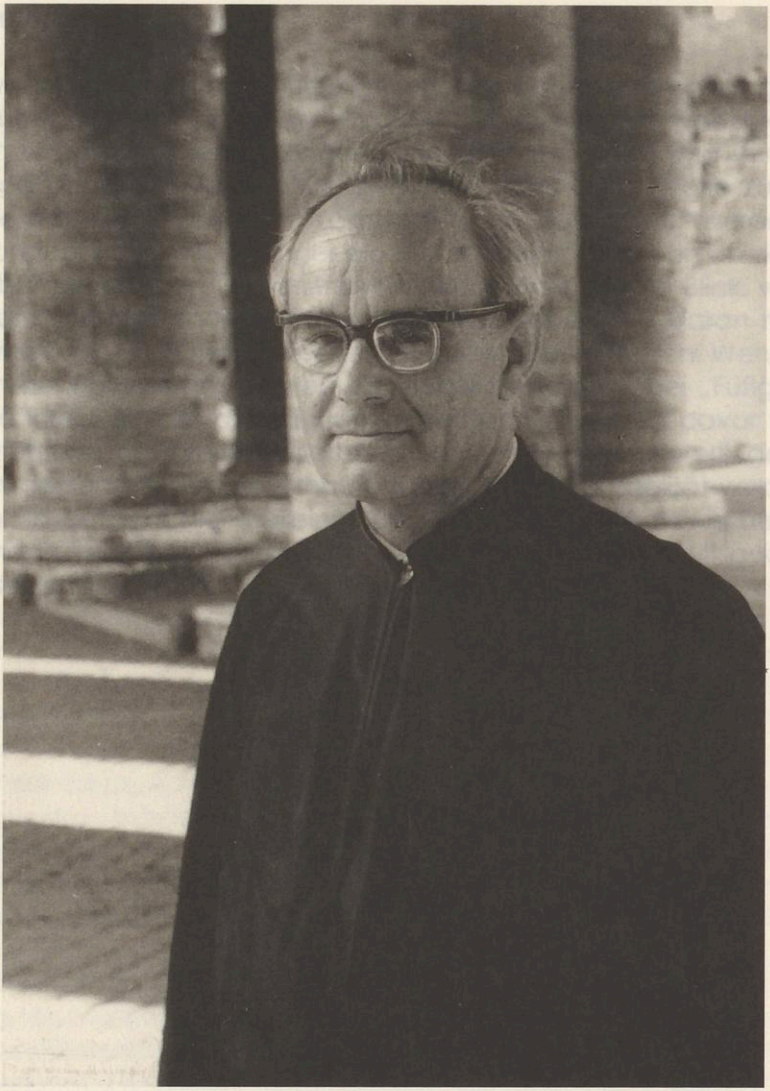
flechtung trifft – die unbewussten Dichtungen, bei denen jeder Körper ein von vielen anderen Körpern gezeichnetes Element ist – entziehen sich der Lesbarkeit. Alles geht so vor sich, als ob eine Blindheit die organisierenden Praktiken der bewohnten Stadt charakterisierte. Die Netze dieser voranschreitenden und sich überkreuzenden ‚Schriften' bilden ohne Autor oder Zuschauer eine vielfältige Geschichte, die sich in Bruchstücken von Bewegungsbahnen und in räumlichen Veränderungen formiert: im Verhältnis zu dem, wie es sich darstellt, bleibt diese Geschichte alltäglich, unbestimmt und anders."[6]

Eine wahrhaft unmögliche Alternative: „Von oben" wird etwas gelesen, was ein Trugbild ist; „von unten" wird etwas geschrieben, was die Schreibenden selber nicht lesen können. Der Text radikalisiert und verschiebt die Frage nach der Verbindung zwischen Praxis und Theorie zur Frage nach dem Subjekt. Kann der „Fußgänger" zum „Zuschauer" werden? Die Verletzungen, die der Fußgänger als „Autor" beim Schreiben an dem ihm unsichtbar bleibenden Text erlitten hat, könnten in seinen Blick, wenn er denn zum Zuschauer wird, Fragen hineintragen, die ihn daran hindern, der Klarheit der Ordnung, die er sieht, allzu sehr zu vertrauen. Wenn Theologen in der Position des „Voyeur" zugleich „Autoren" oder „Fußgänger" sind, die ihre Nähe zu alltäglichen Leiden und Kämpfen davor schützt, der Verführung des großen Überblicks und seiner Fiktion zu erliegen, und die statt dessen einer schmerzhaft unübersichtlichen Realität verpflichtet bleiben, so entsteht hier vielleicht das Verbindungsglied zwischen Nahsicht und Fernsicht, zwischen Theorie und Praxis – und damit auch eine Voraussetzung für echte theologische Lernprozesse.

---

6 Michel de Certeau, Kunst des Handelns, Berlin 1988, 179ff. Ich verdanke die Entdeckung dieses Textes der Dissertation von Daniel Franklin Pilario, Back to the rough grounds of praxis, Leuven 2002, 77ff.





# Forum

Hermann Steinkamp

# Parrhesia-Praxis

## Über „Wahrheit zwischen uns"[1]

Das Thema „Parrhesia" mag Eingeweihte irritieren: Es klingt leicht angestaubt, nach theologischem Antiquariat... Andere, die den Begriff nie gehört haben, wird es womöglich ganz und gar fremd anmuten: Fachchinesisch, das bekannte Gebrabbel im Elfenbeinturm...

Ich habe es trotz dieser möglichen Missverständnisse gewählt, weil es sich m.E. dazu eignet, zwei Momente miteinander zu verbinden, die mir unter dem Aspekt des Abschieds von der Fakultät wichtig sind:

- in dieser Öffentlichkeit mitzuteilen, was mich derzeit als Theologe beschäftigt, d.h. Einblick zu geben in ein *aktuelles Forschungsprojekt*, in meine „Werkstatt";
- gleichzeitig eignet sich das Thema „Parrhesia", um *Rückschau* zu halten auf einen spezifischen Teil meiner Tätigkeit an dieser Fakultät, der mir besonders viel bedeutet hat: die anfangs in jeder Pfingstwoche, später in jedem Semester durchgeführten, insgesamt ca. 40-50 so genannten „gruppendynamischen Seminare", in denen das, was Parrhesia meint, eine *wichtige*, wenn auch *wenig spektakuläre* Rolle gespielt hat (Was mir beides erst rückblickend so deutlich wird: im Spiegel der Parrhesia-Idee).

Weniger der Begriff und seine Geschichte als vielmehr die antike *Praxis der Parrhesia* beschäftigt mich seit geraumer Zeit, und zwar als Topos in einem jungen Diskurs, den Michel Foucault ausgelöst hat: über die von ihm so genannte „*Pastoralmacht*" (Steinkamp, 1999). Was anfangs ein eher marginales Thema zu sein schien, zieht nach meiner Beobachtung immer größere Kreise, und zwar in zwei scheinbar gegensätzliche Richtungen:

- Unter dem Begriff der „Gouvernementalität" (Bröckling u.a. 2000) reicht er in Bereiche der Sozialethik und der Politischen Theologie hinein, genauer gesagt, bis ins Zentrum aktueller Kapitalismuskritik: Gouvernementalität als große unheilige Allianz von Staat und Ökonomie (samt den entsprechenden Bewusstseinsformen auf Seiten der Regierten!), eine Zuspitzung der These, der moderne Wohlfahrtsstaat sei einer der säkularen Erben der Pastoralmacht.
- Daneben gewinnen Foucaults Rekonstruktionen der antiken Praxis der „Selbstsorge" an Bedeutung, die m.E. wichtige Orientierungen für

---

[1] Bei diesem Text handelt es sich um die am 09. Juli 2004 in der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU-Münster gehaltene Abschiedsvorlesung.

eine Kritik und Reform gegenwärtiger Seelsorgekonzepte geben könnten.

Insofern – dies schon als letzte Durchsage an die Kollegen im Elfenbeinturm - verortet sich mein Thema im engeren Kontext der Seelsorgelehre, der Poimenik, mit Seitenblicken auf die Kybernetik, die Lehre von der Gemeindeleitung.

Der Begriff und vor allem die Funktion der Parrhesia (vorläufig: „Freimütig reden", „Wahrsprechen", „Einander-Wahres-Sagen"), um die es im Folgenden geht, unterscheiden sich terminologisch und der Sache nach zunächst weitestgehend von der in der Theologie vertrauten Bedeutung („Freimütig das Evangelium verkünden") oder, wie Karl Rahner sie – auch im Blick auf die neuzeitliche Situation der Christen – als eine *Tugend* bestimmt: als Mut, seinen Glauben im Gegenwind einer aufgeklärten Öffentlichkeit zu bekennen, gegen die „gereizte Uninteressiertheit der ‚Welt'" (Rahner, 1966, 253), und (!) die damit notwendig verbundene *Scham* auszuhalten. (Der Hinweis auf die Scham scheint mir in diesem Zusammenhang für Rahner sehr bemerkenswert – dazu später mehr.)

Im ersten Teil werde ich den Ort der Parrhesia, der „freimütigen Rede", im Kontext der antiken *Epimeleia* erörtern, der ethischen „Praxis der Freiheit", und zwar in dem Sinne, wie Michel Foucault sie in seinem Spätwerk rekonstruiert und für heutige Diskurse anschlussfähig gemacht hat.

Danach möchte ich – zweitens - auf die erwähnten Seminare zu sprechen kommen und die These begründen, dass hier, in einer der heutigen Formen professioneller Seelsorge (Supervision, angewandte Gruppendynamik u.ä), die alte Idee der Parrhesia auf unverhoffte Weise auflebt und „praktisch wird."

Schließlich werde ich im dritten Teil auf (praktisch-) theologische Implikationen dieser Praxis zu sprechen kommen und an der Schnittfläche von agogischer und theologischer Bedeutung von Parrhesia einige Fragen nach der theologischen Relevanz der „Wahrheit zwischen uns" aufwerfen.

## 1 Parrhesia

### 1.1 Orte und Stellenwert der Parrhesia bei Michel Foucault

Im Werk des französischen Philosophen und Historikers Michel Foucault spielen Phänomen und Begriff der Parrhesia (*vrai dire, véridiction, Wahrsprechen)* eine wichtige, wenn nicht gar zentrale Rolle, und zwar insofern, als Foucault selbst ihr gegen Ende seines Lebens (+1984) eine Art Schlüsselfunktion zuschrieb, um drei große Achsen („Matrizes von Erfahrungen") seines Werkes nochmals neu zueinander in Beziehung zu setzen:

- die Konstituierung des Wissens (Wie entstehen bestimmte Wissensbestände?)
- die Normativität des Verhaltens (Welche Mechanismen steuern unser Verhalten?)

und

- die Konstitution der Seinsweisen des Subjekts (Wie wird der Mensch als Subjekt geformt?)

Diesen drei Achsen lassen sich drei seiner bedeutenden Studien zuordnen: über die Geschichte des Gefängnisses, die Geschichte des Wahnsinns sowie das dreibändige Werk zu „Sexualität und Wahrheit". (Reuter, 1988, 9)

Was Parrhesia („die ganze Wahrheit sagen", „Freimütig die Wahrheit aussprechen") in diesen unterschiedlichen Zusammenhängen bedeutet, sei vorläufig und stark verkürzt an drei Schlaglichtern veranschaulicht:

In seinem Buch „Überwachen und Strafen" (Foucault, 1994), einer Geschichte des Gefängnisses, zeichnet Foucault den Prozess von der körperlichen Folter zu den „auf die Seele gerichteten" Strafformen („Freiheitsentzug") nach, in dem die Erkundung der Motive der Delinquenten eine wichtige Rolle spielte, so dass er zu der These gelangt, am Ort des Gefängnisses seien die „Disziplinen" der Psychologie, Pädagogik u.a. „Wissenschaften vom Menschen" entstanden. Insofern eine geheime Tagesordnung des Gefängnisses darin besteht, persönliche Motive der Gefangenen zu erkunden - vorgeblich, um sie individuell gerecht zu behandeln, de facto, um sie besser kontrollieren zu können - steht das Gefängnis gleichsam als Sinnbild für die Gesellschaft selbst und ihre Mechanismen der lautlosen Gleichschaltung und Disziplinierung der Individuen. Der „gläserne Mensch", über den immer mehr Daten angesammelt werden, in der *brave new world*: Das ist die „Wahrheit" des Gefängnisses, die auszusprechen nicht genehm und insofern nicht ohne Risiko ist.

Ähnliches gilt für den Wahnsinn (Foucault, 1973; Steinkamp 2001): Die Gesellschaft schafft die „Irren", die geistig Behinderten „weit weg", in die geschlossenen Anstalten, außer Sichtweite der „Normalen", die damit die Angst vor ihren eigenen „Schatten" abwehren, die Angst vor der dumpf gespürten Irrationalität in uns allen. Die „Wahrheit" des Wahnsinns: Dass „Irren menschlich" ist (Dörner), wir alle unsere „Abgründe" ahnen, aber genau das nicht „wahrhaben" wollen. „Parrhesia" also insofern, als Foucault der Auffassung war, „einen bisher verschwiegenen Bereich der Wahrheit des Menschen ans Licht bringen zu können." (Kolf-van Melis, 2003, 54)

Schließlich: Am Beginn der abendländischen Sexualwissenschaft, die im Laufe der Zeit immer mehr Wissen über menschliches Sexualverhalten ansammelte (während der Osten die „Kunst des Liebens" pflegte, das Tantra der Liebe, Kamasutra u.ä.), an der Wurzel also der Sexualwissenschaft steht - der Beichtstuhl, das „christliche Geständnis", wie Foucault es nennt. (Steinkamp, 2004a)

Wo immer Wissen angesammelt wird, um Machtstrategien zu flankieren – das trifft augenfällig für die beiden Genealogien des Gefängnisses und der Sexualität zu - schimmert in den Anfängen das Motiv der „Pastoralmacht" durch: Der Hirte „weiß" um seine Schafe, er „kennt die Seinen" (Joh 10,14). Wissen – im Mantel der Sorge – kann subtiler Bemächtigung dienen: Auch mit dieser „Wahrheit" beginnen wir uns erst vertraut zu machen, z.B. im kritischen Rückblick auf die Geschichte der europäischen

Kolonisation, die deshalb so erfolgreich war, weil die Europäer eine besondere Fähigkeit entwickelten, die Einheimischen zu „verstehen". (Todorov, 1985)

So reizvoll es wäre, eine dieser sozio-historischen Fährten weiter zu verfolgen, u.a. um uns erneut die Notwendigkeit und Dringlichkeit theologischer Gesellschaftskritik vor Augen zu führen: Ich habe mich entschieden, heute den Blick auf einen anderen „Wirkungsort" der Parrhesia zu richten - den Mikrokosmos intersubjektiver Praxis. Dort spielt „Wahres-Sagen" eine wichtige Rolle in Kontexten der Subjektkonstitution, und zwar beginnend in der antiken Praxis der „Selbstsorge" *(epimeleia)* bis zu entsprechenden Formen gegenwärtiger agogischer, therapeutischer und seelsorglicher Praxis.

(Das Theorem der „Pastoralmacht" bleibt aber – das ist mir ganz wichtig zu betonen - trotz der Blickrichtung auf die Mikroebene der Problemhorizont, d.h. ich erörtere das Konzept der Selbstsorge in diesem spezifischen Foucaultschen Sinn und Kontext, der allein verständlich macht, wie es zur Transformation der antiken Selbstsorge zur christlichen Seelsorge kam).

Was ist Parrhesia-Praxis?

Die Grundsituation der Parrhesia war in der Antike die Dyade: der einzelne und sein Berater (ähnlich heutigen therapeutischen Supervisions-, Coachings- u.ä. Settings). Der Helfer, damals in der Regel ein Philosoph, teilte seinem Gegenüber „Wahres" mit: nicht wahre Sätze, keine Argumente, sondern „Wahres" über die je situative, empirische Verfassung des Autonomie lernenden Subjekts. In heutiger Vorstellung und Terminologie könnte man an die Technik des „Spiegelns" denken: Die Therapeutin/der Berater spiegeln ihrem Gegenüber, wie sie sein Verhalten, seine Äußerungen wahrnehmen (unter dem Aspekt von mehr oder weniger Autonomie).

Die dabei praktizierte nicht-direktive Steuerung (die dabei immer an die Grenze des „pädagogischen Paradox'" gerät), zielt darauf, dass der Andere sich in Freiheit zu einer autonomen Lebensform entscheidet und sie gleichzeitig auf diese Weise einübt.

(In anderen Zusammenhängen bezeichnet Foucault übrigens diese Art und Weise, andere nicht-direktiv zu beeinflussen, als Steuerungskunst, die in der Antike auch als Kunst des Arztes, des Lenkers des Gemeinwesens, des Steuermanns galt: Als Kunst der Seelenführung wurde sie dann im Abendland zur Steuerungskunst schlechthin, technè technon, ars artium...)

Dieser Prozess der Einübung in Autonomie (die „Praxis der Freiheit") wird in der Antike prinzipiell nicht temporär begrenzt gedacht, sondern als eine das ganze Leben lang täglich notwendige Übung. Sie betrifft die Sorge um die eigene Gesundheit, die Diätetik, ebenso wie die Zügelung der Leidenschaften, sofern sie Autonomie einschränken, und sie betrifft vor allem auch die Gestaltung der Beziehungen, der erotischen, der familiären, der freundschaftlichen ebenso wie der politischen. (vgl. dazu „gerechte Beziehungen" sensu Carter Heyward)

Selbstsorge – das muss vorab und gerade heute gegen ein nahe liegendes Missverständnis betont werden – bedeutet nicht: „jeder für sich", private Absicherung von Lebensrisiken u.ä. Sie ist „Selbst"-Sorge in einem doppelten Sinn: als Sorge des („reflektierten") Selbst (des „Subjekts") und „reflektierte", d.h. nicht ängstliche Sorge um das Selbst. Sie ist also keine egozentrische oder solipsistische Praxis, und zwar aus zwei Gründen: Weil sie notwendig die Sorge um andere einschließt und weil der Andere, der „Berater", Helfer, der Parrhesiast, in diesem Prozess unabdingbar und unverzichtbar ist.

Für die Wahl dieses Anderen, des Gegenüber galt: Er sollte älter ein, einen guten Ruf und die Fähigkeit zur Parrhesia besitzen. Wichtigste Voraussetzung für diese Form der Menschenführung war damals (und ist bis heute): Selbst ein „ausgeprägtes Subjekt" zu sein, eine Kompetenz, die man bekanntlich weder durch ein Diplom oder einen Doktorgrad erwirbt, erst recht nicht durch eine Ordination oder ein Amt.

Nach Foucault muss der Parrhesiast über eine doppelte Qualifikation verfügen: eine ethische und eine praktische (i.S. einer Fertigkeit, einer Handlungskompetenz).

„Es gibt Menschen, die die Parrhesia haben, und andere, die sie nicht haben. Tatsächlich muß man in einer bestimmten Anzahl von Fällen und Situationen Parrhesia unter Beweis stellen können." (Foucault, 1988,17)

Das klingt nach Charisma, wenn nicht gar nach magischen Fähigkeiten, nach Rutengängern oder Wunderheilern. Dagegen würde ich einwenden, dass man Parrhesia lernen kann, wenn auch in einer Weise – da stimme ich Foucault zu – , und dass sich erst im konkreten Handeln zeigt, ob jemand sie wirklich durch Erfahrung gelernt hat, d.h. nicht nur darüber reden, sondern sie praktizieren kann.

Insofern handelt es sich um eine Kompetenz, wie sie z.B. in heutigen Therapie- und Supervisions-Ausbildungen erworben wird, auch in speziellen Formen der Fortbildung von Seelsorgern, in denen Selbsterfahrung und Supervision als unverzichtbare Elemente gelten: Jemand muss Parrhesia, „Lernprozesse in Autonomie", an sich selbst erfahren und durchlebt haben, um sie praktizieren zu können, er/sie muss sich selbst im Spiegel des anderen „wahr"-nehmen und damit die Fähigkeit lernen, andere Menschen ganzheitlich, mit Kopf und Herz zugleich, wahr-zunehmen.

Jedenfalls ist Foucault wichtig, Parrhesia nicht nur als Haltung, als Ethos zu bestimmen (wie Rahner): „Die Parrhesia ist eher eine Verfahrenstechnik, die man in der Beziehung zwischen Arzt und Patient, oder Meister und Schüler benutzt." (Foucault, 1985, 57) Anders formuliert: „Parrhesia ist eine Tugend, Pflicht und Technik, die man bei dem antreffen wird, der das Bewußtsein der anderen anleitet und die Menschen bei der Konstitution ihres Selbstbezugs lenkt" (ebd.), d.h. bei ihrer Subjekt-Werdung begleitet.

Der unabdingbare Zusammenhang dieser Fertigkeit mit einem bestimmten *Ethos* muss freilich gegenwärtig ebenfalls neu betont werden, nicht nur im Blick auf Übergriffe, sexuellen Missbrauch u.ä. in therapeutischen und seelsorglichen Beziehungen, sondern auch im Blick auf den boo-

menden Markt der „Zuwendung zur Seele". Wie auf dem „Psycho-Markt" mit welchen Methoden „Kohle gemacht" wird, hat oft nichts mehr mit Moral zu tun!

Tugend / Ethos der Parrhesia bedeutet, dass ich den Anderen als Subjekt will, nicht als Objekt meiner Intentionen. Hier ist Foucault ganz nah am Kern Kantscher Ethik: Parrhesia ist kommunikatives Handeln, nicht instrumentelles! Nur: Auch diese Unterscheidung stellt sich im Licht der *Praxis* komplexer dar als wir gemeinhin annehmen, und zwar deshalb, weil die Parrhesia geradezu ein Paradebeispiel für die Tatsache darstellt, dass instrumentelles und kommunikatives Handeln zum Verwechseln ähnlich sein können, hier konkret: Parrhesia kann sehr leicht sowohl mit Schmeichelei als auch mit Rhetorik verwechselt werden. Foucault dazu: „In der Antike werden der Parrhesia die Schmeichelei (als moralischer Gegner) und die Rhetorik (als technischer Gegner) gegenübergestellt". Beide Abweichungen vom Ideal sind, genau genommen, Formen instrumentellen Handelns und im konkreten Fall oft nur schwer vom Ideal wahrhaftigen Sprechens zu unterscheiden! (s. unter 2.)

„Parrhesia üben" bedeutet ferner im konkreten Vollzug immer ein Zweifaches:

- Der Andere, der Philosoph, der Berater, sagt seinem Gegenüber „Wahres", und:
- Er leitet ihn gleichzeitig an, genau dies seinerseits zu tun.

Dem anderen „Wahres sagen" zielt auf dessen Subjektwerdung auch insofern, als zu deren elementaren Bedingungen ein bestimmtes Maß an Selbsterkenntnis gehört. Diese lässt sich aber prinzipiell nicht allein durch Selbstbeobachtung oder Bücherstudium erwerben. Längst bevor die Psychoanalyse auf die Tatsache des Unbewussten aufmerksam wurde, auf die Realität des „Anderen der Vernunft", der „blinden Flecken", herrschte in der antiken Praxis der Epimeleia kein Zweifel darüber, dass zur Selbsterkenntnis der Andere notwendig ist, der mir („Wahres" darüber) mitteilt, „wer ich bin", wie meine „Wahrheit" sich derzeit dem anderen darstellt. Insofern handelt es sich um eine Form der Kommunikation, bei der meistens auch existentielle Wahrheit, Existentielles überhaupt zur Sprache kommt: Selbst-Mitteilung.

Den Anderen im Prozess seiner Subjektwerdung gleichzeitig in die Parrhesia-Kunst einzuführen: Das erinnert an heutige Formen von Lehranalyse, Lehrsupervision u.ä.

Freilich mit einem wichtigen Unterschied:

Im antiken Kontext – und auch das ist in Vergessenheit geraten – zielte die Einübung von Parrhesia (als Modus der Selbstsorge) noch auf etwas anderes: dass Selbstsorge eben auch und vor allem darin besteht, sich um andere zu sorgen und sich um andere in richtiger Weise sorgen zu können, so dass diese wiederum zur Selbstsorge fähig werden. Das galt damals schon für Beziehungen wie z.B. Freundschaften.

Für eine solche Sorge-Kultur, eine Lebenskunst wechselseitiger Sorge, im Alltag von Freundes- und Beziehungsnetzen, plädiert neuerlich der Philosoph Wilhelm Schmidt (in seiner „Philosophie der Lebenskunst", 1998). In

einer solchen Kultur wechselseitiger, achtsamer Fürsorge sieht er nicht weniger als den Kern der Utopie einer anderen Moderne.

Aber da bleibt vorerst ein Dilemma: Ist Parrhesia-Praxis nicht notwendig an exklusive Kontexte gebunden, an professionelle Helfer, an Berater? Ja und Nein!

Einerseits handelt es sich zweifellos um ein überaus anspruchsvolles, wenn nicht gar utopisch anmutendes Konzept! In der Antike war diese „Praxis der Freiheit" in der Tat eine „Praxis der Freien", der Eliten.

Dass Foucault eine derart „anspruchsvolle" Praxis interessiert und vor Augen führt, erscheint auch deshalb konsequent, weil der Subjektbegriff seines Spätwerks in atemberaubender Spannung zu seiner pessimistischen Sicht des neuzeitlichen empirischen Subjekts in seinen frühen gesellschaftskritischen Werken steht, des *sujet, des ganz und gar den gesellschaftlichen Mechanismen Unterworfenen.*

Dennoch zielt die Parrhesia-Idee gerade nicht auf elitäre Beziehungsmuster, sondern auf wechselseitige Ermächtigung, auch im Alltag. Wenn Foucault den Parrhesiasten einen „Meister des wahren Diskurses" nennt, dann in dem Sinne, dass er ihn nicht nur selbst praktiziert, sondern dabei immer das Ziel verfolgt, im Vollzug des Lernprozesses „Wahrsprechen" mit dem „Schüler", seinem Gegenüber einzuüben, d.h. Parrhesia-Kompetenz weiterzugeben.

Allerdings ist spätestens an dieser Stelle ein Hinweis nötig: Parrhesia kann und darf dennoch nicht überall und mit jedermann praktiziert werden! Ihre beiden exklusiven Orte sind Therapie, Beratung, Ausbildung etc. und - Freundschaft. Beide verbindet eine unerlässliche Bedingung: die Vereinbarung, Parrhesia zu üben („Kontrakt"), dass beide Partner es wollen und gemeinsam die Risiken tragen. Ohne das ist sie ethisch nicht zu verantworten.

Ottmar Fuchs sieht allerdings auch in der christlichen Gemeinde einen möglichen Ort der Parrhesia, wo wir „uns gegenseitig etwas Wahres über uns selber sagen und sagen lassen." Und fügt sogleich hinzu: „Solche Prozesse kosten einiges, oft sehr viel." (Fuchs 2000, 287) Ich würde ihm nur zu gern zustimmen – allerdings mit meinem stereotypen „aber": „Je mehr Gemeinde und je weniger Pfarrei, desto größer die Chance."

Das antike Ideal des „Wechselseitig-sich-Öffnens" enthält auch eine kritische Anfrage an heutige Therapie- und Beratungskonzepte, in denen ein Gefälle, eine komplementäre Beziehung zwischen Beraterin und Klient normativ festgeschrieben ist, wohl nicht zuletzt auch aus ökonomischen Gründen. (vgl. Schmid, ebd. 46; vgl. auch Irvin D. Yaloms Roman „Und Nietzsche weinte")

Die früheste und folgenschwerste Abweichung vom Ideal der Wechselseitigkeit stellt nach Foucault die christliche Beichte dar. Im Übergang von der antiken Praxis der Selbstsorge zur christlichen Seelsorge verkehrt sich die „Richtung" der Parrhesia, des „Wahres-Sagens": Die Initiative und Verantwortung liegt nun nicht mehr beim Seelsorger, sondern einseitig bei demjenigen, „dessen Seele geführt werden muss" (bei dem Beichtenden). (Foucault, 1985, 60)

Das hat weitreichende Folgen sowohl für den „Wahrheitsgehalt" der Selbstoffenbarung des Beichtenden als auch für die Disposition des Beichtvaters, z.B. dass dieser nicht mehr die Kunst der Parrhesia lernen muss, kein „ausgeprägtes Subjekt" mehr zu sein braucht, um („einseitig", „passiv") (Beichte) zu „hören"!

In dem Maße, wie das Geständnis aus dem Kontext der Parrhesia herausgelöst wird, verliert es an „Wahrheits"-Gehalt, bis dahin, „daß die Parrhesia in der christlichen Spiritualität den Sinn einer Indiskretion hat, mittels derer man von sich selbst alles ausplaudert", wie Foucault wenig ehrfurchtsvoll formuliert. (Wahrsprechen, 21) Das Verschwinden der Parrhesia in der christlichen Beichte ist jedoch nur Teil einer viel tiefgreifenderen Transformation - von der antiken Selbstsorge zur christlichen Seelsorge: „Denn die *autonome Selbstsorge*", so Wilhelm Schmid (1998, 248) „die in der antiken Philosophie begründet worden war, wurde in der christlichen Kultur zur *heteronomen Seelsorge* verkehrt, Ergebnis eines langwierigen (...) Prozesses der Deutung und Umdeutung... Zum Subjekt der Sorge wurde der Seelsorger, zum alleinigen Objekt seiner Sorge wurden die Seelen der ihm Anvertrauten, die zum ewigen Heil zu führen waren." Das letztere bezieht er offenkundig auf Foucaults Begriff der „Verjenseitigung des Heils", eines der wichtigsten Merkmale der ursprünglichen (binnenkirchlichen) „Pastoralmacht", die der Bewusstseinsform entstammt, jeder Mensch müsse sich ein Leben lang von einem „Hirten" zu seinem Heil lenken lassen. (Foucault, Kritik, 9f.) Da ist der entscheidende Unterschied von Selbstsorge und Seelsorge! Er hat eine Parallele in der Spannung von Subjekt und *sujet*: In der Seelsorge geht auf beiden Seiten Subjekt-Kompetenz verloren! Zur Degeneration des Subjekts zum *sujet* hat die christliche Praxis nicht unwesentlich beigetragen, und zwar durch die zugleich individualisierenden und totalisierenden Effekte der Pastoralmacht (in deren Einflussbereich Einzelkämpfer oder Herdentiere geformt werden, nicht aber autonome Subjekte), Effekte, die auch der modern säkulare Staat zeitigt, Erbe der Pastoralmacht als Wohlfahrtsstaat. Im Phänomen der Gouvernementalität bilden die Omnipotenzphantasie, alle Menschen gleichzeitig zu regieren und zu versorgen und die entsprechende Mentalität des massenmedial betäubten und verblödeten *sujet* die beiden Seiten einer Medaille!

Aus der erfahrbaren „Wahrheit zwischen uns", der Parrhesia, wird damit eine „ewige Wahrheit über uns" (als solche exklusives, latent machtförmiges Geheimwissen der Seelsorger). Aus dem „Wahrsprechen des anderen" (Foucault, 1988) wird die „Lossprechung".

Damit gerät die „Wahrheit zwischen uns" in der christlichen Gemeinde an den Rand, wenn nicht in Vergessenheit. Wichtiger wird die „ewige Wahrheit über uns", allenfalls bleibt die Gewissheit „der Wahrheit in mir" lebendig. Nicht aber: die Wahrheit „zwischen uns", die im Spiel ist, wenn zwei Subjekte einander dazu befähigen und ermächtigen, mehr und mehr autonome Individuen zu werden.

## 1.2 Zur Begriffsgeschichte und Bedeutung von Parrhesia

Auch wenn ich eingangs sagte, dass mich weniger der Begriff der Parrhesia interessiert als vielmehr die Praxis, so wird an dieser Stelle, wo deutlich Bewertungen ins Spiel kommen, ein kurzer terminologischer Exkurs notwendig.

Foucault hat die Geschichte und Bedeutung des Begriffs Parrhesia selbst minutiös erkundet, und zwar weil er der Auffassung war, dass er ein „reicher, vieldeutiger (und) schwieriger Begriff" ist. (1988, 16f.)

(„Die Parrhesia ist ein Thema, das von einem System zum anderen, von einer Lehre zur anderen übergeht, so daß es sehr schwierig ist, genau ihren Sinn zu definieren und ihre exakte Struktur zu bestimmen"; ebd. 19) (Hier: im gesellschaftlichen Raum „die Dinge beim Namen nennen" – im Mikrobereich: dem anderen „Wahres sagen").

Aus diesem Grunde eruiert er u.a. anhand von Plutarch-Texten subtile Bedeutungsfacetten, von denen für unseren Zusammenhang mindestens drei so wichtig sind, dass sie – mit dem Risiko der Verkürzung – benannt werden sollen:

a) Zunächst ist Parrhesia (negativ) abzugrenzen von Sprechakten des Beweisens, des Überzeugens und des Belehrens; (die Foucault an anderer Stelle als „Rhetorik" zusammenfasst und ebenso wie die Schmeichelei als Bedrohung der Parrhesia bezeichnet)

b) Die Notwendigkeit einer besonders subtilen Abgrenzung besteht hinsichtlich der performativen Rede, also jener Redeweise, die keine Information darstellt, sondern Realität herstellt. Das bekannte Beispiel „Ich liebe dich" kann ja beides sein, performative Rede ebenso wie parrhesiastische (d.h. dann, wenn die Aussage nicht Schmeichelei ist, was beide Beteiligten in der Regel „wissen", und wenn sie zu sonst nichts dient als dazu, dem anderen die aktuelle „Wahrheit" meiner Liebe zu bekunden).

An einem anderen Beispiel zeigt Foucault jedoch den Unterschied auf, an dem zugleich ein spezifisches Merkmal von Parrhesia deutlich wird: Den Satz „Die Sitzung ist eröffnet" kann jemand mit performativer Wirkung nur sagen, wenn er dazu kraft Amtes befugt ist (wie der Vorsitzende). Im Unterschied dazu spricht der Parrhesiast („die Wahrheit") ausschließlich kraft eigener Autorität. Das aber impliziert – im Unterschied zum Rollenträger – ein weiteres:

c) Der Parrhesiast spricht („Wahres") auf eigenes Risiko. Diesen Aspekt der Parrhesia rekonstruiert Foucault aus einer Episode bei Plutarch, in dessen Dion-Biographie. Dort wird von Platos Aufenthalt in Syrakus berichtet und von seinen Mut, den Tyrannen Dionysos mit (der „Wahrheit") seiner Ungerechtigkeit zu konfrontieren und ihm offen zu sagen, dass er ihn nicht für einen guten Herrscher hält - woraufhin dieser anordnet, ihn zu töten bzw. in die Sklaverei zu verschleppen.

Im Unterschied zu allen Versuchen, bei denen das Spezifische der Parrhesia nur ex negativo bestimmt werden kann, findet Foucault im Element des *Risikos* eine positive Möglichkeit: „Das Wahrsprechen in Gegenwart des Tyrannen Dionysos, der in Wut gerät, eröffnet für denjenigen, der wahrspricht, (...) eine Gefahr, durch die seine Existenz selbst auf

dem Spiel steht. Das ist es, was die Parrhesia konstituiert." (Foucault, 1988, 31)

Die Wahrheit auszusprechen, im äußersten Fall mit dem Risiko, dafür mit dem Leben zu bezahlen: Das wird im Christentum zur Signatur der Märtyrer, an den Peripherien der römischen Kirche bis heute! Und der alte Name für „Verkündigung", martyria, erinnert jedenfalls noch an diese „gefährliche Wahrheit" – was dann später, in der Staats- und Volkskirche, durch allzu hörerfreundliche Predigt und wohlfeile Katechese in Vergessenheit geriet.

Parrhesia als gewagte, riskante Wahrheit: Das gilt für die „Wahrheit" des Gefängnisses und des Wahnsinns ebenso wie für das Wahrsprechen in Kontexten von Subjekt-Werdung, von Selbstsorge. Hier riskiert man nicht das Leben, gelegentlich aber doch „Kopf und Kragen".

In der intersubjektiven Praxis ist das Risiko oft mit Händen zu greifen. Die Wahrheit, die ich dem anderen mitteile, ist in keiner Weise objektiv, hat nichts von „Diagnose", sie ist ganz und gar subjektiv, existentiell und situationsbezogen: meine gegenwärtige Wahrnehmung des anderen, das, was mich bewegt, mehr intuitiv als empirisch begründbar. „Ich bin derjenige, der diese Wahrheit gesprochen hat", verdeutlicht Foucault die ganz und gar subjektive Qualität der Parrhesia, die zugleich ihr Risiko und ihre Autorität ausmacht. (1988, 34f.)

Sie auszusprechen riskiert gelegentlich, den anderen zu verletzen, auch wenn ich das nicht beabsichtige. Ein einziges Wort kann eine Beziehung kosten! Und Parrhesia birgt das Risiko, beim anderen nicht „anzukommen", als Angebot abgelehnt zu werden. Erst im Modus der Verständigung beginnt sie, „mehr Wahrheit" i.S. intersubjektiver Verifizierung zu werden, sie „entsteht" gleichsam zwischen zwei Subjekten, die einander darin unterstützen, ihre je individuelle und existentielle Wahrheit zu entdecken. Dem Maß der Offenheit entspricht die Chance, dass Existentielles zur Sprache kommt, Selbst-Mitteilung.

Was das genauer bedeutet, das soll im folgenden zweiten Teil veranschaulicht werden, in dem ich Erfahrungen aus 30 Jahren gruppendynamischer Arbeit zu resümieren und zu reflektieren versuche.

## 2 Angewandte Gruppendynamik: Parrhesia als Steuerung und „Feedback"

Ausgangspunkt und These meiner folgenden Überlegungen ist die Grundannahme, dass in zeitgenössischen Formen von Beratung, Therapie, Supervision u.ä., d.h. auch in Formen professioneller Seelsorge, die alte Praxis der Parrhesia neu auflebt: dem Gegenüber, dem Klienten, dem Supervisanden „die Wahrheit" zu sagen, ihm seine Wirklichkeit „vor Augen zu führen", gerade auch insofern sie ihm selbst nicht oder nur bedingt bewusst ist. Eine der wichtigsten Techniken und Verfahren, mit denen wir heute „Parrhesia" praktizieren, nennen wir in der Fachsprache „*Feedback*" bzw. „*interpersonal feedback*" (ursprünglich ein Begriff aus

der Steuerungstechnik, wo er mechanische Prozesse der Rückkopplung bezeichnet, z.B. Thermostate: Feedback als „Rückkopplung").

Was für die dyadische Grundsituation gilt, trifft mit anderen Vorzeichen auch für die Begleitung, die „Steuerung" von Gruppen zu (d.h. unter dem Aspekt der „Parrhesia als Steuerungskunst" überschneiden sich poimenische und kybernetische Handlungsformen).

## 2.1 Gruppen als Feedback-Systeme (selbstreferentielle Systeme)

Ich bin überzeugt, dass es möglich ist (und stelle als These zur Diskussion: Dies als kurzer Hinweis an die praktizierenden Pastoralpsychologen und Gruppendynamiker-KollegInnen im anderen Elfenbeinturm), das klassische Konzept der gruppendynamischen Trainings-Gruppe (T-group, der „Selbsterfahrungsgruppe") unter den *beiden Aspekten der zentralen Funktion von Feedback* bzw. *„Feedback als Steuerungsmodus"* zu reformulieren.

Das möchte ich im Folgenden - zumindest als Strichskizze - versuchen und zur Diskussion stellen.

Dabei unterscheide ich drei Bedeutungsebenen:

- die Steuerung des Prozesses einer *Gruppe* als (selbstreferentielles) System;
- die schrittweise Etablierung einer Kultur interpersonellen Feedbacks im Prozess konkreter Gruppen (2.2);
- eine Intensiv-Form von Feedback in so genannten Beziehungsklärungen (2.3);

### 2.1.1 Steuerung des Systems über Feedback (Interventionen „auf Systemebene")

Am Beispiel der unstrukturierten Anfangsphase von Selbsterfahrungsgruppen lassen sich die klassischen Interventionen des Begleiters („Trainer") als Feedbacks und zugleich Steuerungen (Angebot von Möglichkeiten zur Selbststeuerung) deuten: „Ich erlebe das, was hier geschieht, als Versuche, mit den momentanen Orientierungsschwierigkeiten umzugehen" oder: "Ich nehme Anzeichen von Angst und Ärger wahr"...

Unter dem Parrhesia-Aspekt sind solche „Spiegelungen"/„Rückmeldungen" einerseits „Wahrheit" (die die Teilnehmer, weil in ihrer Angst, Wut usw. befangen, so nicht sehen können) andererseits bergen sie „Risiko": Die Gruppe kann sie ablehnen, bestreiten, übergehen, in der oft aggressiv getönten Atmosphäre der Anfangsphase können sie noch mehr Verwirrung stiften, den Zorn auf den Trainer lenken usw.

Steuerung geschieht hier also nicht im Sinne direktiver Leitung, sondern als Angebot, das nur dann zum Ziel (der Autonomie, Selbststeuerung der Gruppe) führt, wenn diese es aufgreift. Diese Art von „Steuerung" zielt immer auf die Autonomie eines freien Partners, in diesem Fall der Gruppe.

Auch im weiteren Prozess der Gruppe – so meine These – bleibt diese Form der „Steuerung" über Feedback das Grundmuster der Trainer-Intervention (-aktivität), jedenfalls sofern sie auf die Gruppe als System

zielt (d.h. nicht die Interaktion mit einzelnen Gruppenmitgliedern, Therapie im Kontext Gruppe u.ä. betrifft).

(Dieser Modus der „Steuerung" eines Sozialsystems kann m.E. m.m. gleichsam als Modell, als Orientierung für die Steuerung von Gemeinden dienen! Gemeindeleitung als Kybernetik; vgl. Steinkamp, 2003)

### 2.1.2 Etablierung einer Kultur interpersonellen Feedbacks

Parallel zur Strategie, die Selbststeuerungskräfte einer Gruppe sich entwickeln zu lassen, verläuft eine andere: die des Aufbaus einer Binnenkultur wechselseitigen sog. „interpersonellen Feedbacks". Das geschieht dadurch, dass wir die Teilnehmer(innen) ermuntern, einander die Wirkungen ihres („im Hier und Jetzt" konkreten) Verhaltens zu spiegeln („Mich ärgert, dass du seit gestern scheinbar unbeteiligt hier sitzt" oder „Deine Art zu lachen tut mir gut") usw. und dadurch die Bedingungen für das geschaffen werden, was „Selbsterfahrung" meint: Ich bekomme im Spiegel der Gruppe Aspekte, Wirkungen, womöglich Konsequenzen meines Verhaltens zu Gesicht, die mir bislang nicht bekannt waren (z.B. je mehr ich unter Druck gerate, desto länger und wirrer rede ich; oder: Ich orientiere mich ständig an der Person der Leiterin, ihre Aufmerksamkeit und ihre Zustimmung ist mir wichtiger als die anderer Teilnehmer usw.). Wenn aufgrund einer solchen Selbsterfahrung jemand dann Motiven seines Verhaltens nachspüren will, kann er u.U. immer mehr über sich erfahren: Beispielsweise dass sich hinter den vielen Versuchen, sich „interessant" darzustellen, ein großes Bedürfnis nach Zuwendung verbirgt, dass aber gerade diese dauernden Versuche, sich in den Mittelpunkt zu rücken, andere auf Distanz bringen (u.ä. Verstrickungen in Teufelskreise, die mir im Alltag nicht bewusst werden).

Elementare Bedingung für das Entstehen einer solchen Kultur offener Kommunikation ist ein Klima des Vertrauens – und das „ist leichter gesagt als getan", d.h. ein solches Klima behutsam anzubahnen gehört zum „großen Einmaleins" der Steuerungskunst. Es setzt nicht zuletzt voraus, dass die Begleiterin als vertrauenswürdig und authentisch erlebt wird, als jemand, die wenig Angst macht, die so handelt, wie sie redet.

Trotz jahrelanger Praxis (und obgleich von den 40-50 Seminaren mindestens 30 jeweils neue „Themen" hatten, wir Neues ausprobiert haben) erlebe ich das Einüben des Feedback-Gebens und Feedback-Annehmens bis heute immer neu als mühsam, oft buchstäblich als Sisyphos-Arbeit: immer wieder die einfachen Techniken üben: Nicht werten; es der anderen so sagen, dass sie es annehmen kann; Ich-Botschaften statt „Du bist, du sollst...". („Wir müssen uns vorstellen, dass Sisyphos ein glücklicher Mensch ist.")

Andererseits ist Feedback mehr als eine Technik – es ist zugleich Einübung einer „Praxis der Parrhesia". Die Orientierungen des alten Ethos sind auch heute noch nützlich: Gratwanderung zwischen Schmeichelei und Rhetorik. Beide Abweichungen vom Ideal sind „allzu menschlich": dem anderen nicht wehtun wollen und darum mit einem Teil der „Wahrheit" hinterm Berg halten; der attraktiven Kommilitonin nebenan ein Kompliment rüberreichen, getarnt als Feedback; eine Koalition mit dem

einflussreichsten Gruppenmitglied anbahnen usw. Der Alltag lässt grüßen! Aber auch die andere Abweichung liegt immer nahe: dem anderen etwas „reinrufen", wie die Jungen sagen; ihm nahe legen, dies oder jenes zu lassen, was mich an ihm nervt; Rat-„Schläge" geben usw. Solche Abweichungen vom Maßstab des Wahres-Sagens als solche zu spiegeln, ist Aufgabe zunächst der Leiterin, später möglichst aller: Das nennen wir Parrhesia üben, „Wahrheit zwischen uns". Wichtigste Bedingung und zugleich wichtigster Nebeneffekt diese Praxis ist übrigens: Empathie zu lernen, sich in andere einzufühlen, sich in andere hineinzuversetzen, sie „wahr" – zu - nehmen (was nur geht, wenn ich immer zugleich mit meinen eigenen Gefühlen in Kontakt bin...).

Mit zunehmender Dichte dieser Art von Kommunikation werden gemeinsame Erfahrungen möglich, die für viele Menschen die Faszination solcher Gruppen ausmachen, die gerade nichts mit dem sozialen Klima und den billigen Effekten von „Kuschelgruppen" gemeinsam haben:

- Jemand, der bis dahin verzweifelt und mit allen Tricks um Zuneigung eines bestimmten gekämpft hat, bekommt sie in dem Augenblick, wo er aufhört zu kämpfen;
- Eine andere begreift zum ersten Mal, dass sie auch und gerade dann liebenswert ist, wenn sie nichts „leistet";
- Ein Zyniker beginnt unversehens zu weinen;
- Hinter der Fassade einer Unnahbaren schimmert auf einmal Sehnsucht nach Zugehörigkeit durch; usw.

Solche Gruppen werden auch als Mikrokosmos beschrieben: „soziale Wirklichkeit", im Brennglas verdichtet: Statusgefälle, Machtkämpfe, Zugehörigkeit und Randexistenz, Führungsclique und Außenseiter, Liebe und Hass, Attraktion und Abstoßung...

Abbild der sozialen Wirklichkeit - und zugleich „Gegenmodell": Gruppen dieser Art erleichtern z.B. nicht selten das *coming out* einer lesbischen Frau, eines schwulen Mannes, die anderen erleben die Erleichterung mit, die die Befreiung von jahrelanger Angst mit sich bringt, „nicht normal zu sein".

Erfahrungen solcher Art theologisch buchstabieren zu wollen, nachträglich, zusätzlich: Das grenzt nach meinem Verständnis an Tautologie. Nur ein Beispiel: In Dietrich Bonhoeffers Ethik finden sich Aussagen, die mir in solchen Situationen „aus der Seele sprechen". Wenn er dort – sein ethisches Credo buchstabierend, dass es nicht um Normierung, um das Erreichen bestimmter Ideale gehe, sondern einzig und allein um „Gleichgestaltung mit Christus" – sagt: „Gleichgestaltet mit dem Menschgewordenen - das heißt wirklicher Mensch sein. Alles Übermenschentum, alles Bemühen, über den Menschen in sich hinauszuwachsen, alles Heroentum, alles halbgöttliche Wesen fällt hier vom Menschen ab, denn es ist *unwahr*". (Bonhoeffer, 1998, 8 , Hervorh. H. S.) Und weiter: „Gleichgestaltet mit dem Menschgewordenen sein bedeutet, der Mensch sein dürfen, der man in Wirklichkeit ist", (ebd. 82) „....Schein, Heuchelei, Krampf, Zwang etwas anderes, besseres, idealeres zu sein als man ist, ist hier abgetan". (ebd. 87)

### 2.1.3 Spezielle Form von Feedback-Prozessen: „Beziehungen klären"

Was in frühen Phasen einer Gruppe dem besseren Kennenlernen der TeilnehmerInnen dient, einander erste Eindrücke von einander mitzuteilen (und dabei beiläufig das alltägliche Phänomen der „Übertragungen" zu entdecken), kann in einer späteren Phase für einzelne insofern zur intensiven Erfahrung werden, als in bestimmten anderen Mitgliedern konkrete Personen aus der eigenen Lebensgeschichte erneut „begegnen", d.h. diese mich an jene erinnern, alte Gefühle der Abneigung oder Anziehung wieder aufleben lassen. Im Zuge der „Klärung" solcher Wiederholungserfahrungen, der darin zu entdeckenden Projektionen und Übertragungen, erleben Menschen nicht nur Befreiung von alten Ängsten, Vorurteilen u.ä., sondern erfahren oft auch Neues über sich und ihre Lebensgeschichte. In solchen Prozessen hält der Begleiter die Betreffenden an, Parrhesia zu üben und zu praktizieren: einander „Wahres zu sagen auf der Beziehungsebene", dem anderen seine aktuelle Wirkung auf meine Gefühle mitzuteilen - Anziehung, Faszination, Angst, Kälte usw. Die „Wahrheit", die dabei buchstäblich „zwischen" den beiden entsteht, im Austausch von Wahrnehmungen und Gefühlen, ist oft von der Qualität, dass sie frei macht. (Joh. 8,32) (Steinkamp, 2004)

Einen Grenzfall solcher Erfahrungen stellt die Situation dar, wenn der Begleiter/die Trainerin ihre eigene konkrete Beziehung zu einem Teilnehmer zur Sprache bringt, z.B. um diesem seine Autoritäts-Übertragung bewusst zu machen. Solche Situationen kommen m.E. der klassischen Parrhesia-Szene sehr nahe.

## 2.2 Relevanz für die Ausbildung von Theologen und Religionspädagogen

Die gruppendynamischen Seminare waren in unserem Lehr- und Lernbetrieb von Anfang an umstritten: im Kollegenkreis eher verhalten, „hinter vorgehaltener Hand" („Volkshochschule"), unter Studenten heftiger.

Ihren Stellenwert im Lehrangebot einer theologischen Fakultät zu bewerten, steht mir nicht zu, das mögen andere tun.

In parrhesiastischer Rede, d.h. auf eigenes Risiko, will ich doch so viel sagen: Ich bin davon überzeugt, dass in einer Zeit dramatischen Relevanz- und Autoritätsverlustes in Politik und Kirche viel auf dem Spiel steht, was die Glaubwürdigkeit von Theologinnen und Religionspädagogen betrifft. Und ich bin ebenso davon überzeugt, dass die erwähnten Lernveranstaltungen dazu einen wichtigen Beitrag leisten, übrigens auch als Propädeutik der Fähigkeit und Bereitschaft, „freimütig das Evangelium zu verkünden" - und ich hoffe gezeigt zu haben, dass Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit nicht in erster Linie ein moralisches, sondern zunächst einmal ein psychologisches Problem darstellen.

## 3 Theologische und pastorale Aspekte

Damit kommt unversehens die theologische Bedeutung von Parrhesia in den Blick, zu der ich abschließend nur noch einige wenige Bemerkungen machen will: Wo könnten Schnittpunkte bestehen zwischen der erörterten sozialpsychologisch-agogischen und einer theologischen Bedeutung von Parrhesia?

Karl Rahner spricht in dem eingangs erwähnten Text von Parrhesia (1966) als einer Tugend, die so „un-schein-bar ist, daß sie eigentlich gar keinen rechten und deutlichen Namen hat". (252) Gleichwohl deutet er ihre theologische Relevanz zumindest an, wenn er im Blick auf Paulus sagt, dass diese Tugend den Apostel in „ihren eigenen Grund stellt, in die Parrhesia Gottes und Christi selbst". (ebd. 254) Parrhesia Gottes, als (geoffenbarte) „Wahrheit zwischen ihm und uns", (die erst wirklich „wahr" wird, wenn wir „antworten"); als Wahrheit garantiert durch den „glaubwürdigen Zeugen", der von sich sagt, er sei „die Wahrheit"; insofern auch Urgrund und Urbild der „Wahrheit" einzelner Menschen und der „Wahrheit zwischen uns": Das zu buchstabieren, führt in die Höhen und Untiefen dogmatischer Spekulation. (Dabei überheben sich Vertreter der Praktischen Theologe in aller Regel, deshalb lasse ich das.)

Ich möchte vielmehr an Rahners Beobachtung zur Scham (s.o.) anknüpfen, die er im Spiel sieht, wenn er Parrhesia als eine Tugend bezeichnet, deren Hauptmerkmal Mut sei. Das könnte auf das „Risiko" anspielen, das für Parrhesia kennzeichnend ist und das sich in der Moderne m.E. zuspitzt.

Und zwar in zweifacher Hinsicht:

- bezogen auf das moderne Phänomen der Individualisierung von Religion/Glaube;
- bezogen auf das neuzeitliche („objektive") Wahrheitsverständnis (das postmodernes Denken relativiert , freilich in einem anderen als dem hier gemeinten Sinn).

Beide, Individualisierung und Wahrheit von Religion und Glauben, hängen m.E. unter dem Parrhesia-Aspekt zusammen.

### 3.1 Scham

Wo Christen unter den Bedingungen der Moderne öffentlich von ihrem Glauben Zeugnis zu geben versuchen bzw. dazu herausgefordert werden, spüren sie – insofern der Seismograph ihrer Scham intakt ist – die Erwartung, ihre (subjektive, Glaubens-) Wahrheit zu bezeugen und sie zugleich („objektiv") zu begründen. Das Schamempfinden „meldet" aber gleichzeitig, dass genau das nicht geht, d.h. man entweder die eine oder die andere Erwartung notwendig enttäuschen muss (es sei denn man zählt zur kleinen Elite professioneller „Letztbegründer").

Wo der Scham-Schutz nicht greift, d.h. die Aporie nach der einen oder anderen Seite aufgelöst wird, entsteht entweder der peinliche Effekt einer scheinbar objektiven Glaubensgewissheit, wie ihn manche „Morgenandacht"-Redner und robuste Berufschristen erzeugen.

Oder aber das Zeugnis gerät zum ebenso peinlichen Exhibitionismus. Scham- und Schuldempfinden – das wird hier deutlich – sind so etwas wie Regulative, Seismographen; schöpfungstheologisch: anthropologische Grundausstattung für die „Wahrheit zwischen uns", die nicht nur als „gesagte", sondern immer schon „davor" auch als „gespürte" wirksam ist.

### 3.2 „Wahrheit zwischen uns"

Das Problem der Individualisierung ist dabei insofern im Spiel, als dem „freimütigen Verkünden" (des Evangeliums) keine Gemeinde-Praxis mehr entspricht, die es - als Zeugnis des einzelnen – trägt und erst ermöglicht. Hier zeigt sich in Rahners m.E. einseitiger Bestimmung der Parrhesia als individuelle *Tugend* die Spätwirkung einer „halbierten Wahrheit": Im Christentum ist sie, wie in der Beichte, zu einem monologischen Akt geworden. Im Sinne des alten Ideals ist aber nicht das mutige Zeugnis des einzelnen die Grund-Situation der Parrhesia, sondern eine andere - die spontane Vergewisserung der Emmaus-Jünger: „Brannte nicht unser Herz?" (Als uns der fremde Begleiter die Augen öffnete für das Geheimnis des Messias). Das ist, theologisch gesehen, die paradigmatische (weil intersubjekive) Szene der „Wahrheit zwischen uns"! Sie ist „Mehr" als die Summe unserer „Wahrheiten", Geist-gewirkt. So wie der Ostergruß der orthodoxen Christen „Christus ist auferstanden", jener „Wahrheit", der sie sich an Ostern vergewissern und die sie dabei zugleich immer neu herbeirufen.

Parrhesia, wie sie als Merkmal der frühen christlichen Gemeinden überliefert ist, bestand u.a. in dieser „Kommunikation des Glaubens". Wo das in unseren Gemeinden nicht mehr vorkommt, wird die „Freimütige Rede" vom eigenen Glauben in der Öffentlichkeit immer prekärer, das „Risiko" für den einzelnen immer größer.

Die Vergewisserung der „Wahrheit zwischen uns" als Wurzelgrund von Verkündigung und Diakonie - das hätte einschneidende Konsequenzen für die kirchliche Praxis und auch für unserer Ausbildung von Theologen und ReligionspädagogInnen: (z.B.)

- Wenn Vertrauen eine elementare Qualität christlicher Praxis ist (...), dann resultierten daraus Maßstäbe für Kompetenzen und Qualifikationen der MitarbeiterInnen: Wahrhaftigkeit, Vertrauenswürdigkeit wären dann ebenso wichtig wie Rechtgläubigkeit und Loyalität...
- Wie wäre es also, wenn wir die Fähigkeit zu Empathie und die Bereitschaft zu freimütiger Rede, so etwas wie Parrhesia-Kompetenz, in den religionspädagogischen Lernziel-Hierarchien verankerten, ihr einen höheren Rang einräumten als bislang?

Die Liste solcher Desiderate ließe sich leicht fortsetzen; ich breche hier ab.

Nicht ohne ein Letztes sagen zu dürfen – freimütig, in Parrhesia:

Ich bin glücklich und dankbar, dass ich so viele Jahre an dieser Fakultät arbeiten durfte, in einem Klima der Freiheit, alles zu sagen, mit so vielen originellen, kompetenten und liebenswerten Kolleginnen und Kollegen.

Ich bin dankbar für die Begegnung mit den vielen jungen Theologinnen und Theologen, von denen mir immer wieder einzelne so ans Herz gewachsen sind, dass der Abschied schmerzte. Das alles war und bleibt ein Geschenk des Himmels!

Und ich danke, stellvertretend, Ihnen und Euch allen, dass Ihr heute mit mir Abschied feiert.

**Literatur**


- D. Bonhoeffer (1998), Ethik, Gütersloh.
- U. Bröckling u.a. (Hgg.)(2000), Gouvernementalität der Gegenwart, Frankfurt a. M.
- M. Foucault (1973), Wahnsinn und Gesellschaft. Die Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a. M.
- Ders.(1985), Hermeneutik des Subjekts, in: M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt a. M., 32-60.
- Ders. (1988), Das Wahrsprechen des Anderen. Die drei Achsen der Erfahrung und das Wahrsprechen, in: M. Foucault, Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84, Frankfurt a. M., 15-42.
- Ders. (1991), Was ist Kritik? Berlin
- Ders.(1994), Überwachen und Strafen, Frankfurt a. M.
- Ders. (1994 a), Das Subjekt und die Macht, in: H. Dreyfus, P. Rabinov, M. Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, 243-261.
- O. Fuchs (1999), Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalsschrift, 179. Jg., Heft 4, 260-288.
- C. Kolf-van Melis (2003), Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik, Stuttgart.
- U. Reuter (1988), Einleitung in Michel Foucaults „Das Wahrsprechen und der Andere", in: M. Foucault, Das Wahrsprechen des Anderen, Frankfurt a. M., 9-14.
- W. Schmidt (1988), Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt a. M.
- H. Steinkamp (1999), Die sanfte Macht der Hirten, Mainz.
- Ders. (2001), Wer besteht wessen Freiheit? Selbstsorge gegen die 'sanfte Macht' im Umgang mit Behinderten, in: Wege zum Menschen, 53. Jg., Heft 3, 134-146.
- Ders. (2004), Gott – ein Tätigkeitswort, in: Ch. Große-Rüschkamp / B. Langenohl (Hrsg.), „Wenn ich Gott sage..." Tiemo Peters zu Ehren (Bonn) 19-24.
- Ders. (2003), „Leiten heißt Beziehung stiften". Ja –aber..., in: Theologisch-Praktische Quartalsschrift, 151. Jg., Heft 4, 339-347.
- T. Todorov (1985), Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a. M.

# Mitteilungen

# Notizen

In Göttingen (UB) ist der Nachlass von Martin Doerne inzwischen bibliographisch erschlossen. Er enthält viele bislang unveröffentlichte Manuskripte (Vorträge etc.) aus den Jahren 1933-45, aus Ost (Leipzig, Rostock) und West (Göttingen), aus Praktischer und Systematischer Theologie, zu Fragen der Kirche und zu moderner Kultur.

Eine intensive Auseinandersetzung mit diesem Nachlass erscheint sowohl für die theologisch-kirchliche Zeitgeschichte wie für bestimmte aktuelle Themen der Praktischen Theologie lohnend! Es wäre eine ideale Aufgabe für eine/n Doktoranden/in. Wer eine interessierte (und entsprechend kompetente) Person weiß, möchte diese zur Kontaktaufnahme an Jan Hermelink (Göttingen) oder Jürgen Ziemer (Leipzig) verweisen.

# Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke
Institut für katholische Theologie
Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Religionspädagogik Theologie
Schloßstraße 4
D-49074 Osnabrück
Fon: +49 (0) 541 969-4288
Fax: +49 (0) 541 969-4376
eMail: martina.blasberg-kuhnke@uni-osnabrueck.de

Prof. Dr. Rainer Bucher
Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie
Parkstraße 1
A-8010 Graz
Fon: +43 (0) 316 380-6151
Fax: +43 (0) 316 380-9330
eMail: karin.krenn@kfunigraz.ac.at

Prof. Dr. Ottmar Fuchs
Institut für Praktische Theologie
Liebermeisterstraße 12
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 / 29-78055
eMail: prth@uni-tuebingen.de

Prof. Dr. Walter Fürst
Professor für Pastoraltheologie
Universität Bonn
Am Hof 1
D-53101 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-3901
Fax: +49 (0) 228 73-7673
eMail: w.fuerst@uni-bonn.de

Prof. Dr. Chris A. M. Hermans
Professor für Pastoraltheologie
und Empirische Theologie
Theologische Fakultät
Radboud Universität Nijmegen, Erasmusplein 1
NL-6525 HT Nijmegen
Fon: +31 (0) 24 361-6171
Fax: +31 (0) 24 361-1802
eMail: C.Hermans@theo.ru.nl

Prof. Dr. Leo Karrer
Universität Freiburg i. Ue.
Departement für Praktische Theologie
Miséricorde
Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg
Fon: +41 (0) 26 300-7424
Fax: +41 (0) 26 300-9793
eMail: leo.karrer@unifr.ch

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette
Professor für Religionspädagogik/Praktische Theologie
Emil-Figge-Str. 50
D-44227 Dortmund
Fon: +49 (0) 231/7552874
Fax: +49 (0) 231/7555455
eMail: mette@fb14.uni-dortmund.de

Dr. Hadwig Müller
Leiterin des Referates Missionarische Prozesse in Europa
Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 7507-238
Fax: +49 (0) 241 7507-335
eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Prof. P. Dr. Dr. Karl Heinz Neufeld SJ
Professor für Fundamentaltheologie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512 5078541
eMail: fundamentaltheologie@uibk.ac.at

Prof. Dr. Józef Niewiadomski
Institut für Systematische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512 507-8563
Fax: +43 (0) 512 507-2761
eMail: jozef.niewiadomski@uibk.ac.at

Dr. Michael Scherer-Rath
Universitätsdozent für Empirische Praktische Theologie und Supervisor
Theologische Fakultät
Radboud Universität Nijmegen
Erasmusplein 1
NL-6525 HT Nijmegen
Fon: +31 (0) 24 361-1457
Fax: +31 (0) 24 361-1802
eMail: M.Scherer-Rath@theo.ru.nl

Prof. Dr. Udo Schmälzle
Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Hüfferstraße 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-22635
Fax: +49 (0) 251 83-30037
eMail: udoschm@uni-muenster.de

Dr. Martin Schomaker
Regens
Große Domfreiheit 5
D-49078 Osnabrück
Fon: +49 (0) 541-318-467
Fax: +49 (0) 541-318-455
eMail: Regens@bistum-os.de

Prof. Mag. Dr. Roman A. Siebenrock
Institut für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie
Abteilung für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512/507-8542
Fax: +43 (0) 512/507-2618
eMail: roman.siebenrock@uibk.ac.at

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ
Fachbereich Katholische Theologie
Seminar für Praktische Theologie
Forum 5
D-55128 Mainz
Fon: +49 (0) 6131 39-20830
Fax: +49 (0) 6131 39-22743
eMail: sievernich@uni-mainz.de

Prof. Dr. Dr. Hermann Steinkamp
Seminar für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik
Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster
eMail: hermann.steinkamp@uni-muenster.de

Prof. em. Dr. Hermann Stenger
Klosterhof 10a
D-86911 Dießen
Fon: +49 (0) 8807 940-765
Fax: +49 (0) 8807 940-767

Prof. Dr. Franz Weber
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1/II
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512 507-8650
Fax: +43 (0) 512 507-2713
eMail: franz.weber@uibk.ac.at

DDr. Paul Weß
Univ.-Doz. für Pastoraltheologie
Maximilianstraße 8
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512 59532-114
eMail: Paul.Wess@uibk.ac.at