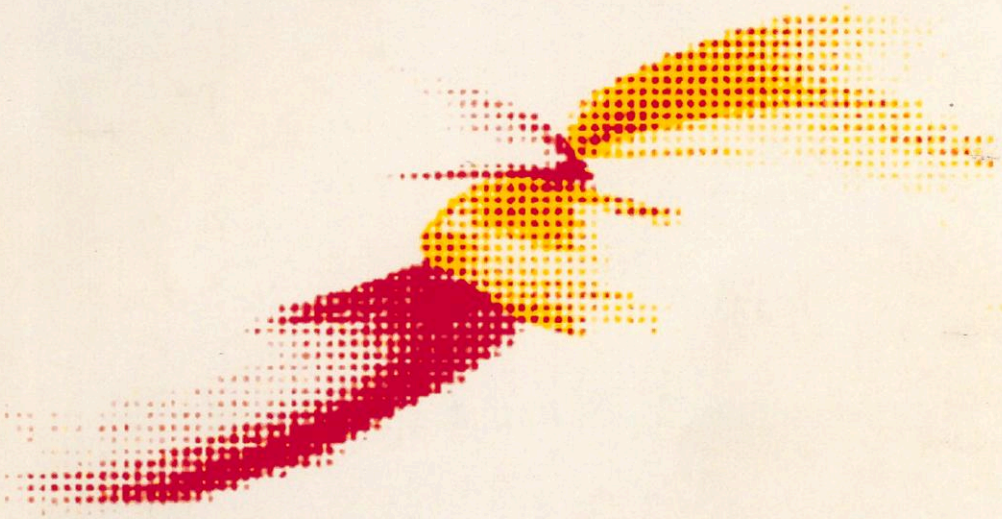
N12<522365515 021

ubTÜBINGEN

PThI

PastoralTheologische Informationen



Perspektiven praktisch-theologischer Bildung

ISSN 0555-9308

25. Jahrgang, Heft 2005-1

Pastoral-Theologische Informationen

Perspektiven praktisch-theologischer Bildung

25. Jahrgang, Heft 2005-1, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
25. Jahrgang – 2005 – 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

Umschlaggestaltung
Julia Rejmann

Druck
Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität 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 -25

Inhalt

Editorial 7

Perspektiven praktisch-theologischer Bildung 9

Reinhard Schmidt-Rost
Orientierungswissen Theologie
Überlegungen zur pastoralen Fort- und Weiterbildung 10

Giancarlo Collet
Überwindung segmentierter Wirklichkeitswahrnahme
Zum Münsteraner Aufbaustudiengang Diakonik 23

Maria Elisabeth Aigner, Ursula Rapp
Mentoring für Frauen in der Wissenschaft
Ein Ausbildungsprogramm für Mentorinnen aller Grazer Universitäten 30

Alfred Etheber
Pastoral (lehren) lernen?
Pastoralexamen als Lernort der Pastoraltheologie 42

Klaus-Gerd Eich, Nicole Hau, Georg Köhl, Veronika Rass, Herbert Tholl, Ute Wagner
Projektorientiert Seelsorge lernen
Praktisch-theologische und didaktische Überlegungen zur Berufseinführung der pastoralen Berufe 53

Wolfgang Meurer
Feier der Indienstnahme - nicht der Dienstprüfung
Die Beauftragung von Pastoral- und GemeindereferentInnen 78

Michael Meyer-Blanck
Liturgische Präsenz 88

Walter Krieger
Die Österreichische Pastoraltagung
Eine „besondere" Tagung 93

Maria Elisabeth Aigner
Hochschuldidaktik, Qualitätsentwicklung, Weiterbildung und mehr
Zu einigen neueren Veröffentlichungen 96

Dokumentation
„Pastoral braucht Theologinnen und Theologen"
Studientag am 16. September 2004 in Frankfurt a. M. 105

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen
Pastoral braucht Theologinnen und Theologen!
Erklärung und Einladung 106

Hans-Georg Knickmann-Kursch
Veränderungen der Praxis der Bistümer hinsichtlich Ausbildung, Einstellung und Einsatz von PastoralreferentInnen 108

Heinz-Werner Kramer
Zum Berufsprofil der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten 112

Johannes Kreidler
Der Ort des Berufs in der Pastoral und pastoralen Planung 117

Theo Paul
Pastorale Berufe – Berufung oder Finanzfrage 122

Rainer Bucher
Beruf und Berufung
Zwölf Thesen zur Lage der PastoralreferentInnen 126

Sabine Pemsel-Maier
Keine Pastoral ohne Theologinnen 129

Ulrich Feeser-Lichterfeld, Ria Blittersdorf
Pastoral braucht Theologinnen und Theologen!
Reflexion eines pastoraltheologischen Interventions- und Dialogversuchs 137

Anhang 144

Konferenz der Mentor/innen und Ausbildungsleiter/innen für Pastoralreferent/inn/en in den Diözesen Deutschlands
Zum Profil der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten in den Diözesen Deutschlands – ein Leitfaden 145

Aus der Konferenz 155

Anna Findl-Ludescher, Franz Weber
Pastoral – ein Dienst von Hirtinnen und Hirten am Leben
Hermann M. Stenger zum 85. Geburtstag 156

Forum 161

Thomas Knieps-Port le Roi
Kirchliche Ehevorbereitung
Ein länderübergreifender Einblick in eine unterschätzte Baustelle der Ehetheologie 162

Stefan Gärtner
Seelsorger(in)sein im 21. Jahrhundert
Pastoraltheologische Herausforderungen in der Postmoderne 177

In memoriam 187

Zum Gedenken an Friedrich Wintzer
27. Juli 1933 – 23. Dezember 2004 188

Tagungsankündigungen / Notizen 191

Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert
Zur Bedeutung seelsorglicher Aufgaben für die diakonische Praxis
Fachtagung in Speyer am 17. Oktober 2005 192

Der halbierte Aufbruch
40 Jahre Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*
Pastoraltheologischer Kongress 2005 194

Korrigenda 196

Autorinnen und Autoren 197

Editorial

Liebe Leserinnen! Liebe Leser!

Praktisch-theologische Bildung sieht sich heute mehr denn je spannungsvollen Klängen ausgesetzt: Der berechtigte Ruf nach professioneller Aus- und Fortbildung wird erwidert von der Klage über die leeren Kassen. Doch eine Kakophonie wird nicht zur Symphonie, wenn die eine Seite schweigt. In diesem Heft werden daher unterschiedliche Stimmen zur praktisch-theologischen Bildung in Dialog gebracht.

Einige Bistümer in Deutschland haben sich für den Ausstieg aus der Ausbildung von hauptberuflichem Personal entschieden. Dies nahm die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen zum Anlass, am 16. September 2004 in Frankfurt einen Studientag zum Thema „Pastoral braucht Theologinnen und Theologen" zu veranstalten. In der „Dokumentation" sind die Beiträge zu diesem Studientag zusammengetragen.

Wie kaum ein anderer hat sich Hermann Stenger um die Aus- und Fortbildung für die Berufe der Kirche verdient gemacht hat: Anlässlich seines 85. Geburtstages beginnt das „Forum" dieses Heftes mit einer Würdigung seiner herausragenden Leistungen. Thomas Knieps-Port le Roi setzt sich kritisch-konstruktiv mit der kirchlichen Ehevorbereitung auseinander und fordert die Ehe als lebensgeschichtliches Geschehen anzukennen und die Betonung weniger stark auf den Augenblick der Eheschließung zu legen. Die durch die Postmoderne hervorgerufenen pastoraltheologischen Herausforderungen an die Seelsorgerinnen im 21. Jahrhundert beschreibt Stefan Gärtner. Es handelt sich hier um die Beschreibung seines Habilitationsprojektes.

Die „Tagungsankündigungen" verweisen auf die Fachtagung „Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert. Zur Bedeutung seelsorgerlicher Aufgaben für die diakonische Praxis" am 17. Oktober 2005 in Speyer sowie auf den Kongress der Pastoraltheologischen Konferenz „Der halbierte Aufbruch. 40 Jahre Gaudium et spes", vom 19. - 22. September in Leitershofen.

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

Perspektiven praktisch-theologischer Bildung

Reinhard Schmidt-Rost

Orientierungswissen Theologie

Überlegungen zur pastoralen Fort- und Weiterbildung

1 Weiterbildung statt Fortbildung?

Lebenslanges Lernen ist in akademischen Berufen längst institutionalisiert. An amtlichen und privaten Angeboten und Verpflichtungen zur Fort- oder Weiterbildung herrscht kein Mangel. Dass Bildung im Beruf nötig sei, bestreitet niemand. Allerdings hat sich ein grundsätzlicher Wandel ergeben: Es geht längst nicht mehr allein oder vorrangig darum, sich in dem einmal erlernten Beruf fortzubilden, vielmehr steht zur Debatte, ob man ganz neue berufliche Kompetenzen erwerben müsse, weil sich entweder die Anforderungen im erlernten und ausgeübten Beruf fundamental geändert haben oder ein Wechsel in eine andere als die erlernte Aufgabe nötig geworden ist.

Solche Überlegungen sind selbst im Rahmen eines so traditionsbezogenen, „berufsbild-stabilen" Berufs wie dem des evangelischen Pfarrers nicht fremd; vielmehr weist die veränderte Inanspruchnahme von Bildungsangeboten auf einen Wandel dieses Berufsbildes, den man auf den Nenner bringen kann: Von der Fort- zur Weiterbildung. Das deutlichste Symptom dieser Entwicklung ist, dass einem eher geringen Interesse an Fortbildung der Kernkompetenzen ein wachsendes Interesse an Weiterbildung in Kompetenzbereichen wie Ökonomie und Management gegenübersteht, die dadurch ein eigenes, besonderes Gewicht gewinnen. So sind Angebote zur Profilierung der Predigtarbeit eher schlecht besucht, während z.B. der der Weiterbildung dienende Bonner Studiengang „Sozialmanagement" auch von evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrern und katholischen Gemeindereferentinnen und – referenten bereits im vierten Jahr in beachtlicher Zahl frequentiert wird, obwohl ein nicht unerheblicher zeitlicher und finanzieller Aufwand damit verbunden ist.

Sucht man nun nach Zusammenhängen, die solche veränderten Akzentsetzungen von der Kernkompetenz „Interpretation der Tradition" hin zum „Management sozialer Lagen" verständlich machen, so lassen sich zum einen Entwicklungen in den sozialen Strukturen der Kirchengemeinden nennen, zum anderen aber ist an einem prägnanten Beispiel auf Merkmale kirchlicher Selbstinterpretationskultur hinzuweisen, die veränderte Ansprüche hervorbringt.

2 Professionalisierung und Deprofessionalisierung im kirchlichen Leben

Die Entfaltung des evangelischen Gemeindelebens in den vergangenen dreißig Jahren gründete vor allem auf der stark sprudelnden Einnahmequelle „Kirchensteuer"[1]. Am Zuwachs der Mitarbeiter nach Zahl und Qualifikation lässt sich der Wandel ablesen, der sich auf der Ebene der Gemeindeleitung in den vergangenen Jahrzehnten vollzogen hat. Je nach ekklesiologischer Theorie war damit eine mehr oder weniger große Belastung für die leitenden Gremien der Gemeinden verbunden. Als Arbeitgeber spezifisch gebildeter Mitarbeiter (Kantoren, Erzieher, Sozialarbeiter, Psychologen) wurden ehrenamtlich tätige, von kleinen Minderheiten (10 – 20%) der Mitglieder einer Parochie gewählte Gemeinderäte verantwortlich, deren berufliche Kompetenz immer weiter abnimmt.

In den Presbyterien steigt der Anteil der Mitglieder, die auf die schwierigen Management-Aufgaben durch mangelnde berufliche Erfahrung eher weniger gut vorbereitet sind, kontinuierlich an. Die Fülle an Ausschussarbeit und die Last der Verantwortung sind vor allem Berufstätige kaum noch bereit zu übernehmen, die sich zudem den oftmals langwierigen Entscheidungsprozessen und der dabei allzu oft fehlenden Stringenz der Argumentationen nicht länger aussetzen wollen. Der hohen Professionalität mindestens einiger kirchlicher Mitarbeiter tritt somit eine Deprofessionalisierung in den Entscheidungsgremien entgegen. Nicht von ungefähr versuchen einige Pfarrerinnen und Pfarrer dieses Problem der Deprofessionalisierung, das sie auch selbst trifft, weil sich die Anforderungen verändert haben, durch eine Erweiterung der eigenen Management-Kompetenz zu bewältigen.

Für das pastorale Kerngeschäft, das als Bildungsarbeit im weitesten Sinn beschrieben werden kann, würde man sich ähnliche Impulse wünschen, wie es die faktische Ökonomisierung des Gemeindelebens darstellt, die die Pastoren zur Management-Weiterbildung treibt. Die Bildungsdenkschrift der EKD liefert in dieser Hinsicht allerdings wenig Anregung und Orientierung, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen ist.

3 Krisenanalyse und Krisen(miss)management der Bildung

Die evangelische Kirche ist ihrem Wesen nach eine Bildungsinstitution[2]. Demnach kann der Veröffentlichung einer Bildungs-Denkschrift[3] die Erwartung entgegengebracht werden, aus einem solchen Text Anregungen für die Gestaltung der Fort- und Weiterbildung derer zu erhalten, die

---

1 Von einer auf sieben Milliarden Mark von 1970 bis 1992.

2 R. Preul, Kirchentheorie, Berlin 1997, 41.

3 EKD (Hrsg.), Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft, Hannover ²2003.

für die Gestaltung der kirchlichen Bildungspraxis vorwiegend zuständig sind. Diese Erwartung wird nur in Ansätzen erfüllt.

a) Denkschrift als „Lenkschrift"
Eine Denkschrift ist eine Lenkschrift; sie lenkt die Gedanken der Leserin/des Lesers zumeist in die Richtung der Kritik:

„Unser Bildungssystem befindet sich in einer Krise" behauptet Präses Kock einleit(d)end im Vorwort der Bildungsdenkschrift „Maßstäbe des Menschlichen". Damit sind Wegweiser aufgestellt, die nicht mehr umgedreht werden, obwohl sie noch umzudrehen wären: Man hört fast schon das Klagelied: ...wir müßten, wir sollten, wir würden, wenn wir hätten...

Aber es gehört zu den Vorentscheidungen dieser Analyse, solchen Festlegungen durch Deutungen mit anderen Deutungen, die sich zum Teil auch in der Denkschrift, allerdings wesentlich versteckter, finden, entschieden zu widersprechen: Unser Bildungssystem hat sicher Mängel wie alles Menschenwerk, aber von Krise sollte man nicht an so hervorgehobener Stelle reden. Man soll die Lehrerinnen und Lehrer, Pfarrerinnen und Pfarrer stark reden! Gut, dass Ihr Euch um unsere Kinder bemüht, - und auch die Eltern nicht zu vergessen: Gut, dass es noch Menschen gibt, die sich die Erziehungsaufgabe zumuten! Ein Satz, wie der in These 19: „Die fachwissenschaftliche Ausbildung erfüllt anspruchsvolle Standards, die pädagogische nicht"[4], entspricht jedenfalls nicht der Erfahrung vieler Mitarbeiter aus 30 Jahren Arbeit an PTIs und PTZs, an staatlichen Studienseminaren und anderen pädagogischen Ausbildungsstätten; man könnte dieser Arbeit eher nachsagen, dass sie die pädagogische gegenüber der theologisch-fachwissenschaftlichen zu sehr bevorzugt hat.

b) Denkschriften sind Denkzettel: Viel Sorge, wenig Zuversicht! Denkschriften diagnostizieren und kritisieren, sie werten damit die Gegenwart implizit gegenüber der idealen Vorstellung von Zukunft ab. Sie werden überhaupt nur formuliert, um kritische Situationen zu bezeichnen und zu bewältigen; eben deshalb tun sie sich andererseits schwer, positive Vorstellungen zu entwickeln. Sie protokollieren Schattenseiten.

c) Eine Denkschrift ist deshalb auch selten eine Ge-denkschrift:
Sie würdigt das Vergangene kaum, beschreibt die Vergangenheit als eine zu überwindende Phase oder Epoche. Selbst das, was die Bildungsdenkschrift aus der Vergangenheit bewahrt wissen will, wird nur unter ferner liefen dargeboten. Der Grund für diese Akzentuierung liegt in der Orientierung an den Sozialwissenschaften (Soziologie, Ökonomie, Politologie), die vor allem Analysen des gegenwärtig Gegebenen bieten, aber keine Synthesen hervorbringen und eher selten Zukunftsvisionen entwerfen. Die Theologie hingegen ist eine sowohl kritische als auch produktive

[4] Ebd., 95.

Wissenschaft, historisch-kritisch im Interesse der Klärung bewährter und der Produktion neuer Vorstellungen.

Die Denkschrift „Maße des Menschlichen" zeichnet mit ihrer Methodik ein eigenartiges, aber für kirchliche Verlautbarungen dieser Art durchaus typisches Bild von der Situation des modernen Menschen:
Sie skizziert *einerseits und überwiegend* die Situation des Menschen in der modernen Gesellschaft nach den Maßstäben, die von den Sozialwissenschaften vorgegeben werden. Sie sucht *andererseits in einem späteren zweiten Schritt* nach einem menschlichen Maß für die moderne Gesellschaft, z. B. und vor allem für das gesellschaftlich gegebene Wissen – aus christlicher Perspektive.[5]
In der Analyse der Situation und der Frage nach dem menschlichen Maß treten sich sozialwissenschaftlich-ökonomische Normen für die menschliche Existenz und christlich-anthropologische Normen gegenüber – und verbinden sich miteinander[6].

Die Multiplikation dieser beiden Perspektiven führt zu einem unübersehbaren Katalog von Forderungen - da eine solche Multiplikation nicht gerade üblich ist, und sich zudem noch als eine Gleichung mit zwei Unbekannten erweist. Sie bringt eine maß-lose Masse von Vorstellungen und Vorschlägen, die in ihrer Vielfalt realistisch nur zu bearbeiten wären, wenn konkrete Lebenszusammenhänge genannt würden, in denen solche Reformvorschläge bearbeitet werden könnten:

„Wir brauchen eine Bildung, die nicht nur zum solidarischen Mitleiden, sondern auch zur verantwortlichen Mitgestaltung einer sich räumlich und zeitlich entgrenzenden und leidenden Welt befähigt, so weit das möglich ist; denn normalerweise können wir die ‚Eine Menschheit' wohl als Gedanken fassen, aber nicht in unsere auf nahe soziale Verhältnisse angelegten Gefühle aufnehmen." [7]

„Bildung, wie wir sie brauchen, ist so gesehen nicht nur als Reaktion auf die Globalisierung zu verstehen, sondern auch als Initiative zu einer Glo-

---

5 Bei aller Suche, die in den Denkschriften veranstaltet wird, hat man aber niemals den Eindruck, als sollte etwas gefunden werden, oder als könnte die Suche gar zum Abschluss kommen. Etwas finden, würde verbinden: Verbindlichkeit oder gar Standpunkte sind aber immer wieder zu hinterfragen.
Es gehört zum Charakter des Protestantismus, offen zu sein, das Gesicht in den medial verbreiteten Sturm aus Neuigkeiten zu halten; vor allem die Globalisierung gilt als eine solche Neuigkeit, vielleicht allein schon deshalb, weil das Christentum im Zeichen der Globalisierung entstanden ist.

6 Vgl. EKD (Hrsg.), Maße des Menschlichen, 63: „Gottes barmherzige und vergebende Zuwendung zu seinen Geschöpfen hat weitreichende Konsequenzen für das soziale Zusammenleben. Bildung und Erziehung haben in christlicher Sicht nicht nur jene Fähigkeiten zu wecken und zu stärken, die gerechten, sondern die zugleich auch fürsorglichen Lebensverhältnissen dienen: Eine Kultur des Mitgefühls, der Barmherzigkeit und der Hilfsbereitschaft. Wie ernsthaft wird der Umgang mit Schwachen, Kranken, Alten, Benachteiligten und Behinderten eingeübt, das ‚Miteinander der Verschiedenen'?".

7 Ebd., 76f.

balisierung mit einem anderen Antlitz. Ihr entsprechen schulische Leistungsanforderungen, die binnengesellschaftlich und weltweit zu Verständigung beitragen...".

Daran gibt es sachlich grundsätzlich nicht viel zu kritisieren, außer, dass es fraglich bleibt, wie solche weiträumigen Forderungen mit einem angeblich so maroden Bildungssystem wie dem deutschen bewältigt werden sollen; davon verlautet in dieser Denkschrift kaum etwas.

Man könnte hier wie in vielen anderen kirchlichen Stellungnahmen die verbreitete, wenn auch nicht durchgängige „Dekadenzhermeneutik" bewundern, die hauptsächlich von den drei Wörtern „Krise", „noch" und „schon" geprägt ist. Der Stolz auf die Leistungsfähigkeit kirchlicher Bildungsarbeit kommt nur gelegentlich – nachgerade verschämt – zum Vorschein (z. B. in These 14). Es überrascht angesichts der allgemeinen Verliebtheit in Melancholie allerdings nicht, dass Transzendenz und Gottesfrage erst ganz am Ende und in einer depressiven Tonlage thematisiert werden, so dass nur Kenner in diesen evangelischen Perspektiven Spuren der frohen Botschaft aufzuspüren vermögen (vgl. 4. 8).

„Die Frage nach Transzendenz und ihrer Bedeutung für zukunftsfähige Bildung wird weithin vergessen oder verdrängt. Für die meisten Expertisen und Stellungnahmen zum Bildungsverständnis heute scheint es kaum ein Thema zu geben, das ferner liegt als das von Glaube, Religion und Transzendenz."[8]

Man könnte den gleichen Sachverhalt auch sehr viel selbstbewusster darstellen, etwa: Die moderne Gesellschaft findet eine Möglichkeit zu heilsamer Selbstbesinnung darin, dass in ihren Schulen die Frage nach den Grenzen menschlichen Handelns und in diesem Zusammenhang nach Verständigung und Versöhnung gestellt wird.

Die Schwierigkeit bei dem Versuch, aus dieser Denkschrift Impulse für die Fort- und Weiterbildung zu gewinnen, liegt zum einen an der beschriebenen Problem- und Krisenfixierung von Denkschriften prinzipiell, als würde nicht Tag für Tag in unübersehbar vielen Bildungsinstitutionen unterrichtet, gelernt, bewusst und unbewusst beeinflusst, als müsste vielmehr überhaupt erst ein Lernprozess in Gang gesetzt werden, als hätten die Lehrer und Eltern, die Pastoralkollegsleiter und Predigerseminardozenten bisher alles nur unzureichend getan und recht und schlecht verwaltet.

Zudem wird die PISA(Programm of International Students Assessment)-Studie gläubiger hingenommen als die Bibel, obwohl jedermann einige prinzipielle Schwächen erkennen könnte: Der Vergleich von Finnland und Deutschland wirkt wie ein Vergleich von Äpfeln und Birnen; ein nordeu-

---

8 Ebd., 85.

ropäisches Randland mit wenig Migranten, stabiler religiöser Kultur und spezifischen klimatischen Bedingungen wird mit einem mitteleuropäischen Immigrations- und Durchzugsland mit programmatisch pluraler Religionskultur verglichen.

Darüberhinaus ist die Denkschrift zwar durchaus stark in der Situations- und Problemanalyse und in der Profilierung eines Bildungsbegriffs[9], lässt aber ziemlich offen, wer das Subjekt der geforderten Korrekturen in den bisherigen Bildungsprozessen sein soll: Richtet sich die Denkschrift an Kulturpolitiker oder an Lehrpersonen oder an die Schüler, sobald sie verstehen, um was es geht, - es ist ja bei lebenslangem Lernen durchaus auch an die Eltern und die noch Älteren zu denken? Sollen etwa gar die, die bisher angeblich versagt haben, nun schlagartig alles besser machen? Beim Sport kann man immerhin den Trainer ersetzen...

Die generelle Redewendung „die Kirche" – vgl. These 14 – zeigt, dass nach dem Subjekt der Bildungsprozesse nicht gefragt wird. Wer soll z. B. mit so dramatischen Einsichten wie der folgenden umgehen:
„Wie die Evolutionäre Ethik nahe legt, wirkt sich die unvorstellbar lange menschheitsgeschichtliche Lerngeschichte nicht zuletzt verhängnisvoll auf die hier durchgehend vor Augen geführte zentrale Aufgabe aus, mit anderen als Fremden zusammenzuleben; Bildung im Rahmen des für die Zukunft hoch wichtigen Verständigungsparadigmas. Die Erblast der menschlichen Spezies besteht aus beidem, aus der Bereitschaft und Fähigkeit von Menschen zu friedlicher Kooperation und aus der Neigung zu Abgrenzung, Aggression und Gewalt. Was nutzt die Logik ‚lebenslangen Lernens' und potenzierten Wissens, wenn nicht gleichzeitig die Logik der Versöhnung gelernt wird und das Wissen über Wege zur Überwindung von Ausgrenzung und der Schaffung von Frieden und Gerechtigkeit wächst?"[10]

Man bemerke die passive und mediale Fassung der Verben. Es wächst – aber wer lässt wachsen? Denn wenn alles nur wüchse, - ohne aktives Zutun - dann wäre alle Pädagogik überflüssig. Zudem stellt sich die Frage, wie eine Pädagogik des Wachsenlassens in einer Leistungsgesellschaft zustimmungsfähig gemacht werden kann.

Gewiss wird man der großen Linie dieser evangelischen Bildungsorientierung zustimmen können, aber im Einzelnen lassen sich mancherlei Sachfragen stellen, z.B. ob die Parole „lebenslanges Lernen" nicht gerade Ungleichheiten und Abgrenzungen zwischen unterschiedlich gut und bereitwillig Lernenden hervorruft und immer weiter vertieft, die alles andere als versöhnend wirken; auch scheint das gleichzeitige Plädoyer für eine differenzierte Landschaft von Bildungsinstitutionen und für Ganztagsschulen einigermaßen inkonsistent.

---

9 Ebd., 60ff.
10 Ebd., 53.

Auch wenn man solche Anfragen erst einmal beiseite lässt und die Denkschrift in ihren Kernaussagen als Bemühung um einen zentralen Gegenstand von gesellschaftlicher Bedeutung ganz ernst nimmt, stellt sich nun erst recht die Frage: Was können die für Bildung in den evangelischen Landeskirchen Mitverantwortlichen und längst Tätigen aus dieser Denkschrift als Impuls für die Fort- und Weiterbildung aufnehmen? Und wird man nicht zuvor nachdrücklicher fragen müssen: Was geschieht schon längst als christliche Bildungsarbeit?

4 Erfolgreiche Bildungsarbeit

Die Bildungsdenkschrift gründet auf einer Fülle pädagogischer Erfahrungen in kirchlichen Einrichtungen, sonst könnte sie nicht mit ihren weitreichenden Aussagen einen beachtlichen Anspruch formulieren. Sie lässt diesen Hintergrund aber nur ganz gelegentlich durchscheinen.
Um zu verhindern, dass die folgenden Gedanken ihrerseits Denkschriftcharakter bekommen, sollen zunächst positive Erfahrungen mit evangelischer Bildungsarbeit benannt werden, um sodann die Frage nach der Theologie als Orientierungswissen im Sinne einer Transformation von Theologie als Reflexionsgestalt zur Wirkungsgestalt in der Bildungspraxis zu erörtern (vgl. 5.) und als Aufgabe für die pastorale Fortbildung zu empfehlen (vgl. 6.).

Positive Erfahrungen: Kirchen sind in Kindergärten, Kindergottesdiensten und kirchlichen Schulen, in diakonischen Einrichtungen wie Heimen, Familienbildungsstätten und Jugendzentren schon längst, vielfältig und mit einem Erfolg tätig, den man nicht PISA-mäßig testen, aber doch ahnen und bei den Nutzern abfragen kann. Erfolgreich sind diese Institutionen

- an der Nachfrage gemessen: Konfessionelle Einrichtungen genießen wegen ihrer speziellen Motivation schon seit geraumer Zeit besonderes Vertrauen, nicht erst seit der Wende auch in den ostdeutschen Bundesländern; die evangelische Schulstiftung leistet, so hört man immer wieder, vielfältig gute Arbeit;

- aber auch an den Ergebnissen gemessen: Der ökumenische Kirchentag 2003 war selbst ein Zeichen fruchtbarer Bildungsarbeit im Kinder- und Jugendbereich in den letzten zwanzig Jahren;

- erst recht an den ausgefeilten pädagogischen Programmen gemessen: Die Kirchentage präsentieren seit jeher jede Menge von Beispielen christlicher Bildungsarbeit. (Der Effizienz-Begriff in der Denkschrift bleibt im Übrigen völlig unstrukturiert und blass.)

Ausgedünnt scheint allerdings nach über dreißig Jahren religionskritischer Einwirkung wissenschaftlicher Analysen der Tradition das Wissen

von den religiösen Grundtatbeständen des christlichen Glaubens und abgeschwächt das selbstverständliche Verständnis der Tradition.
Aber auch hier sollte nicht zu schnell Alarm gerufen werden, denn fundiertes Wissen über eine so komplexe Religion wie das Christentum war nie wirklich weit verbreitet. Andererseits ist es auch wieder nicht so komplex, dass man es in Grundzügen nicht zügig erneut verbreiten könnte. Man muss dazu allerdings aus den vorliegenden Erfahrungen Theorien entwickeln, wie *Theologie als Orientierungswissen heute wirkt und daraus Methoden der Vermittlung ableiten und vorhandene überprüfen.*

Die flotte Rede vom Traditionsabbruch orientiert sich allzu schlicht am Bild vom abschmelzenden Alpengletscher, als sei religiöses Wissen ein Schatz, der einmal aufgehäuft, nun unwiederbringlich dahin schmilzt. Das kann man auch anders sehen: Das Ausmaß an religiöser Bildung, das das 19. und 20. Jahrhundert in der Allgemeinheit aufgehäuft hat, ist in der Geschichte des christlichen Abendlandes ohne Beispiel. Dass heutzutage – in einer Expertokratie - auch die religiösen Experten ihre Aufgabe als Fachleute in besonderem Maße wahrnehmen müssen, ist selbstverständlich und noch kein Krisensymptom der Religion. Es wäre allerdings gut, wenn die religiösen Experten sich ihre Aufgabe nicht mit dem Argument des Priestertums aller Glaubenden von Laien aus der Hand nehmen ließen. Im Bild gesprochen: Handwerk und Heimwerker-Märkte ergänzen sich, schließen sich nicht aus, können gut nebeneinander existieren.

Andererseits besteht, wie einleitend angedeutet, durchaus ein nicht unproblematischer Trend, in dem sich Kirchengemeinden mit ihren ökonomischen Entscheidungskompetenzen zu kleinen Bürokratien wandeln, in denen einige hoch engagierte Laien über alle anderen Laien, die nicht genauso viel Zeit erübrigen können, herrschen – und irgendwelche Aktivitäten betreiben, nur damit man merkt, dass Kirche lebt. Dabei verfallen manche Gemeinden in Zeiten knapper Kassen gelegentlich in einen Lokalegoismus, der sich um das Allgemeine Beste der Kirche wenig kümmert und Bildungsinitiativen, die etwas breiter angelegt werden müssten, im Keim ersticken lässt.

Achtet man aber darauf, dass sich viele evangelische (und katholische) Christen nach Kräften darum bemühen, dass die Liebe Gottes unter den Menschen Gestalt gewinnt, dann kann man gar nicht übersehen, wie viel Licht vom Evangelium in die Welt fällt. Dafür sind im Folgenden bei der Erörterung der Theologie als Orientierungswissen Beispiele zu nennen, wie das Evangelium als handlungsleitender Impuls und die evangelische Theologie als Medium der Konstruktion von Lebensformen zur Wirkung kommen.

5 Evangelische Theologie als Orientierungswissen

Wie können die „Maßstäbe des Menschlichen" in die pastorale Fortbildung einfließen? Der oben schon eingesetzten Vorentscheidung entsprechend, die ihrerseits eine Verflüssigung des theologischen Begriffs der „Gnade" darstellt, zunächst wieder so, dass auf das längst schon Geschehende nicht selbstzufrieden, aber bestätigend und versichernd hingewiesen wird. Das Rad muss nach PISA nicht neu erfunden werden, davon ist die Denkschrift teilweise sogar selbst überzeugt, wenn sie das duale System der Bildung in Deutschland verteidigt und auf die Verdienste evangelischer Bildungseinrichtungen für Kinder hinweist. Eine Pflege und *Vertiefung des Profils* wird natürlich immer gern gesehen und ist zweifellos empfehlenswert, beim Rad wie bei der Bildung.

Spürt man nun der Theologie als orientierender Theorie kirchlichen Handelns nach, so wird man bei den vielfältigen, allseits bekannten, aber zurzeit kaum gewürdigten Gestaltungsformen christlichen Geistes im Alltagsleben ansetzen, die für jedes Lebensalter etwas anbieten:

- Für die Kindheit: Kindergarten und Kindergottesdienst, mit Geschichten, Liedern und Spielen;
- Für die Jugendzeit: Evangelische Schulen, evangelischer Religionsunterricht in staatlichen Schulen, Konfirmandenunterricht und offene Jugendarbeit;
- Für die mittlere Generation, die ihre religiöse Praxis nicht nach binnenkirchlichen Maßstäben gestaltet: Kasualien als missionarische Begegnungsgelegenheiten verstehen und ausprobieren und Information als Orientierungswissen bereitstellen; an vielen Organisationen lässt sich leicht anschaulich machen, wie christliche Grundüberzeugungen Gestalt gewinnen (z. B. der Nächste hat auch einen Wert, auch wenn er mir fremd ist), zu nennen wäre eine unüberschaubare Fülle von Nonprofit-Organisationen aus christlichem Geist und oft unter Beteiligung von Christen, wie etwa „Oikocredit" – „Eirene" – „Aktion Sühnezeichen Friedensdienste";
- Mit der Generation ab 45: über das Leben im Grundsätzlichen zu reden, in Bibelstunden, Seniorennachmittagen, - und solche Aktionen nicht als „Kindergeburtstage für alte Menschen" zu verunglimpfen, wie unlängst öffentlich geschehen.

Bei allen diesen Formen christlicher Praxis, die theologische Reflexionen voraussetzen und von solchen geprägt werden, handelt es sich um *Wirkungsgestalten von Theologie, die aus Reflexionsgestalten der Theologie erwachsen sind und weiter erwachsen*. Dieser Transformationsvorgang muss von Theologinnen und Theologen immer neu erkannt und erprobt werden, kann gar nicht genug geübt werden – unter der Fragestellung: Wie kommt das Evangelium im Leben zur Geltung bzw. welche Wege der Veröffentlichung sucht es sich?

Die aufgezählten praktischen Lebensgestalten des Christentums sind zwar auch als Erlebnisse u. U. eindrucksvoll und bewegend, im Grunde aber dienen sie der Aufgabe, das Evangelium als lebensorientierende Lehre in verschiedene Lebenskontexte in attraktiver Gestalt einfließen zu lassen, dienen mithin evangelischer Bildung. Sie leisten damit zugleich eine Veranschaulichung und Vermittlung der christlichen Lebensdeutung, so wie ein Parlament der Veranschaulichung und Vermittlung von Demokratie in die Öffentlichkeit dient - ohne Bindung an eine Institution bleibt Orientierungswissen privat.

Die theologische Fortbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer muss dazu anleiten, die zentralen Elemente der christlichen Glaubenslehre in ihrer Gestaltwerdung in kirchlicher und allgemeiner Praxis zu identifizieren. Solche Kategorien der christlichen Glaubenslehre, die in der modernen Gesellschaft immer wieder Denkbewegungen und Unterscheidungen hervorrufen, sind z. B.

- Gesetz und Evangelium
- Person und Werk
- Gnade und Recht bzw. Vergeltung und Vergebung
- Ordnung und Liebe, Selbstliebe und Nächstenliebe
- Solidarität und Selbständigkeit
- Vier Vorstellungen vom Heil:
  - als Erleuchtung und Erkenntnis,
  - als Versöhnung und Rechtfertigung,
  - als Wiedergeburt (Heiligung),
  - als Erlösung (aus Schuld)

Um diese theologischen Kategorien auf reale soziale Verhältnisse zu beziehen, kann als Voraussetzung und Klammer für die verschiedenen Aspekte die Fundamentalunterscheidung von Immanenz und Transzendenz dienen, die Niklas Luhmann als diejenige Unterscheidung ins Spiel gebracht hat, die die Funktion von Religion in der modernen, funktionsspezifizierten Gesellschaft darstellt. Alle theologischen Kategorien beziehen sich auf diese Grundspannung, die in religiöser Sprache als Differenz von Gott und Mensch ausgeführt werden kann.

Die Differenz von Immanenz und Transzendenz bedeutet praktisch: Gegebene Praxis wird durch diese Grundfigur der Interpretation als stets vorläufige und überholbare kenntlich. Sie eröffnet die Möglichkeit, das Gegebene nicht als ehernes, unüberholbares (Natur-)Gesetz anerkennen zu müssen. Für die Praxis in Kirche und Gesellschaft ergibt sich aus der Anerkennung dieser Differenz eine Relativierung menschlicher Macht, z. B. als Möglichkeit und Nötigung zur Selbstkritik, als Herausforderung zur Überprüfung aller etablierten Ordnungen.

Die evangelische Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium kann als eine, wenn nicht gar als *die* evangelische Fassung der

sozialphilosophisch als Spannung von Immanenz und Transzendenz beschriebenen Fundamental-Spannung gelten. Als „Gesetz" wird der Sachverhalt vielfältiger Begrenzung menschlichen Lebens theologisch bezeichnet, z. B. die gegebenen Begrenzungen des Lebens an Zeit (Lebensdauer), Kraft (Gesundheit), Einsicht (Selbstbezogenheit); „Evangelium" hingegen bezeichnet in theologischer Begrifflichkeit den Sachverhalt, dass über diese Grenzen hinausgedacht werden kann, dass Grenzen nicht nur als Hindernisse anzusehen sind, sondern z. B. gerade als Grenzen ihren besonderen Wert haben.

In einer leistungsorientierten Kultur bildet die Unterscheidung von Person und Werk einen starken Kontrast zu allen üblichen Bewertungen und Einschätzungen. In einer Leistungsgesellschaft gilt der Einzelne so viel wie seine Leistung. Sie bildet das Rückgrat aller Aktivitäten und Institutionen, die sich dem Einzelnen gerade auch in seiner Schwäche zuwenden und annehmen. Für den christlichen Glauben steht dagegen der Wert jedes Menschen unabhängig von seiner Leistungsfähigkeit oder seinen tatsächlichen Leistungen im Mittelpunkt des Interesses. Dabei ist andererseits zu bedenken, dass gerade die Trennung von Person und Werk auch nicht zur Abwertung von Leistung führen darf.

Die Dialektik von Herrschaft und Dienst trägt zu bewussten Gestaltung christlichen Lebens im Alltag entscheidend bei. Am Bibelwort „Wer unter euch der größte sein will, der sei Euer aller Diener", kann sich zwar auch eine depressive Variante der Unterordnung unter alle möglichen Mächte festmachen, recht verstanden aber trägt dieser biblische Leitsatz die Aufgabe in sich, die Dialektik von Herrschaft und Dienst differenziert zu bearbeiten.

Mit solchen Überlegungen findet so etwas wie eine „Verflüssigung" von Grundgedanken der christlichen Tradition statt. Theologie, aus den Erfahrungen des Glaubens zu einem Begriffssystem quasi destilliert, wird dabei als Instrument des Denkens, Planens, Entscheidens, d.h. als Leitungsinstrument erkennbar und dann auch nutzbar. Sie tritt im Prozess der Leitung funktional neben andere Leitungstheorien wie etwa die an Vorstellungen von Gesundheit und Heilung orientierte medizinische Leitungstheorie, oder die ökonomische, die sich an Gewinn und Verlust, also an den Gesetzen des Marktes orientiert, oder auch, der Theologie am nächsten verwandt, neben die Vorstellungen von Bildung wie Entwicklung oder Fortschritt.

Theologie wird auch als zentraler Impuls von Seelsorge und Gestaltung des Gemeindelebens neu erkennbar, indem sie, durchaus an den Gedanken der Denkschrift orientiert, Verständigung und Versöhnung in den Mittelpunkt von Lernprozessen stellt.

6 Fortbildung in Menschenbildung

Die Fort- und Weiterbildung für Pfarrerinnen und Pfarrer vermittelt zurzeit viel Wissen für Organisation und Leitung, für Selbstorganisation (Zeitmanagement usw.) und Gemeindeleitung. Die Weiterbildung steht vor der Fortbildung. Die genannten Programme haben die psychologische Seelsorgeausbildung nicht verdrängt, aber in den Hintergrund treten lassen. Von allen diesen Programmen aber gilt, dass sie als Weiterbildung vor allem damit beschäftigt sind, grundlegende „profane Kulturtechniken" zu vermitteln, Therapie und Beratung, Führung und Organisation, rituelles, also geprägtes, würdiges Verhalten. Das ist vermutlich nötig, hat aber mit christlicher Praxis nicht dem Wesen nach zu tun.

Evangelische Glaubenslehre als Orientierungswissen kommt in diesen Angeboten nicht ausdrücklich vor. Man kann den einzelnen Angeboten der Pastoralkollegs von den Titeln und Beschreibungen her allerdings selten ansehen, ob die Theologie darin nicht doch als leitende Theorie eine explizit orientierende Rolle spielt, was keineswegs unmöglich wäre. *Aufmerksamkeit für Theologie als Orientierungswissen im Alltagsleben muss allerdings auch unter Theologinnen und Theologen erst wieder wachsen und von jeder und jedem Einzelnen geübt und gepflegt werden.*

Von der Öffentlichkeit kann man Aufmerksamkeit für Orientierungswissen irgendeiner Art nicht erwarten, was nicht heißt, dass grundlegende Theorien aus Weltanschauung und Theologie nicht wirksam sind, vielleicht wirken sie sogar gerade, weil die Öffentlichkeit nicht aufmerksam ist. Begriffe wie „Demokratie", „wissenschaftliche Prüfung", „Sachverständigen-Rat" oder „Neutralität des Staates" genießen als Orientierungsdaten hohes öffentliches Ansehen, obwohl oder gerade weil damit die stellvertretende Verwaltung von Wissen durch Experten in Institutionen bezeichnet wird.

Die Denkschrift fordert zwar Orientierungswissen ein, sagt aber nicht, was das überhaupt sei und von wem sie es erwartet - von der Theologie oder von anderen Wissenschaften. Ja, sie traut sich kaum mit ihrem eigenen Orientierungswissen an die Öffentlichkeit einer auf Gleichheit fixierten Gesellschaft, obwohl sie zentrale Kategorien benennt. Man vergleiche die typische Zurückhaltung in der Formulierung: „Der Hinweis auf das biblische Menschenbild mag zunächst sperrig erscheinen"[11] mit der wenigstens thesenhaften Erwähnung der Rechtfertigungslehre bei These 11, die aber als christliche Grundlage von Verständigung oder gar Versöhnung völlig unverzichtbar ist.

Besonders aufschlussreich ist These 13, dort heißt es: „Lernen im Zeichen mehrdimensionaler und lebensbegleitender Bildung trägt zur inneren

---

[11] Ebd., 59.

Einheit der verschiedenen Bildungseinrichtungen bei. Das einheitliche Moment liegt paradoxerweise in der Rücksicht auf menschliche Differenz in Gestalt persönlicher Individualität."[12].

Ein Paradox im logischen Sinne liegt hier nicht vor, allenfalls ein Widerspruch zur herrschenden Gleichheitsideologie, die die Gleichheit vor dem Gesetz als Gleichheit der Bildungschancen definiert und am liebsten eine Gleichheit aller Menschen von Geburt an erreichen würde[13]. Christliche Theologie als Orientierungswissen hat gerade in der Würdigung der Unterschiede zwischen den Individuen, die in der Gleichheit *vor Gott* ihre Einheit finden, ihre vornehmste Aufgabe. Sich in dieser Würdigung in Unterricht und Verkündigung immer wieder einzuüben, müsste die zentrale Aufgabe pastoraler Fortbildung sein.

---

12 Ebd., 93.

13 Vgl. ebd., 85 (These 1): „Es ist erschreckend, in welcher Weise die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht den Bildungserfolg behindert oder begünstigt." Es ist vielleicht erschreckend, aber doch wohl eher erstaunlich, wie naiv die Bildungspolitik der letzten 40 Jahre auf Gleichheit setzt, statt der Differenziertheit menschlichen Lebens nachzuspüren; darin hätte christliche Bildungsarbeit ihren spezifischen Sinn. Die christliche Einsicht in die Begrenztheit aller menschlichen Möglichkeiten wird aus dem Unterschied kein Drama, sondern einen Auftrag machen, nämlich den Streit gegen gleichmachende Schultypen aufzunehmen – und auf eine spezielle und individuelle Förderung besonders Förderungsbedürftiger wie besonders Begabter zu drängen.

Giancarlo Collet

Überwindung segmentierter Wirklichkeitswahrnahme

Zum Münsteraner Aufbaustudiengang Diakonik

Nach einer längeren Vorbereitungszeit wurde im Januar 2004 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster ein neuer Aufbaustudiengang eröffnet: Das Lizentiat in Diakonik. Dieser Studiengang wurde gemeinsam vom Institut für Christliche Sozialwissenschaften, dem Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik und dem Institut für Missionswissenschaft konzipiert, und er stellt innerhalb ähnlicher Studiengänge - wie sie beispielsweise in Caritaswissenschaft angeboten wird – ein Novum dar. Warum wurde der vorgeschlagene Studiengang Diakonik von den genannten drei theologischen Disziplinen gemeinsam entworfen, und weshalb haben sich gerade deren Lehrstuhlinhaber dazu in Pflicht nehmen lassen, um auch dessen Durchführung zu gewährleisten? Diese „Dreierkombination" verdankt sich nicht etwa dem äußeren Zufall, dass sich das Institut für christliche Sozialwissenschaften, das Seminar für Pastoraltheologie und das Institut für Missionswissenschaft im selben Gebäude befinden. Vielmehr gehören diese theologischen Disziplinen innerlich zusammen und lässt sie miteinander kooperieren. Es dürfte vor allem am jeweiligen *Selbstverständnis* der genannten Fächer liegen, die eine gemeinsame *Schnittfläche* aufweisen und damit auch eine von den gegenwärtigen Lehrstuhlinhabern unabhängige Konzipierung des Studiengangs Diakonik nahe gelegt haben. Gemeinsame Schnittfläche will heißen: Es gibt in allen beteiligten Disziplinen ein *gemeinsames Anliegen* und ein *gemeinsames Arbeitsfeld* christlicher und kirchlicher Praxis, ohne dabei die jeweiligen spezifischen Profile von christlichen Sozialwissenschaften, Praktischer Theologie und Missionswissenschaft zu vernachlässigen oder gar zu leugnen.

1 Segmentierte Wirklichkeitswahrnahme innerhalb von Theologie

Als theologisch-kirchliche Reaktion auf das Auseinandertreten von kirchlicher und religiöser Praxis in der Gesellschaft bzw. auf die Ausbildung eines sich säkular begreifenden gesellschaftlichen Selbstverständnisses entwickelte und etablierte sich seit dem 18. Jahrhundert an den theologischen Fakultäten die Pastoraltheologie. Dazu gesellten sich seit dem 19. Jahrhundert als Reaktion auf das Aufkommen der sozialen Frage und der damit verbundenen Auswirkungen bis in die eigenen Reihen der Kirche hinein die christliche Gesellschaftslehre (erstmals in Münster 1893)

und als eine das deutsche Kolonialwesen in den theologischen Studien zu berücksichtigende Disziplin die katholische Missionswissenschaft (erstmals erneut in Münster 1911 bzw. 1914).[1] Diese drei Disziplinen haben nicht nur wenig voneinander Kenntnis genommen, sondern sie trugen gerade in ihrer Vereinzelung zu einer Segmentierung in der Wirklichkeitswahrnahme bei, was weit reichende theoretische und praktische Konsequenzen nach sich zog. So hat beispielsweise die stark binnenkirchliche Orientierung von Pastoraltheologie die sozial-politische Verantwortung christlicher Gemeinden vernachlässigt oder die ausschließlich überseeische Ausrichtung von Missionswissenschaft die „missionarische" Situation hier übersehen. Die gelegentlich noch geführte Diskussion darüber, was der eigentliche oder primäre Auftrag von Kirche sei, ob er in der Verkündigung oder in der ganzheitlichen Befreiung bestehe - gegenwärtig wird das Thema unter dem Titel verhandelt, was denn das „Kerngeschäft" von Kirche sei -, mag als Hinweis auf die theologischen „Nachwirkungen" fragmentierter Ästhetik (im Sinne der Wahrnahme von Wirklichkeit) genügen.

2 Christliche Sozialwissenschaften

Christen und Christinnen finden sich in den unterschiedlichsten Handlungsfeldern und begegnen dort sowohl unverschuldeter Not als auch gesellschaftlich verursachtem Unrecht und Leid. Im Evangelium finden sie dabei Kraft und Orientierung für ihr persönliches und soziales Handeln. Ohne soziales Engagement sind weder die amtliche, kirchliche Sozialverkündigung noch christliche Sozialwissenschaften denkbar. Als theologisch-wissenschaftliche Disziplin gewinnt christliche Sozialethik ihr Profil dadurch, dass sie das aus der sozialen Praxis von Christinnen und Christen gewonnene Material mit den Erkenntnissen der Sozialwissenschaften in Verbindung zu bringen sucht, um damit das nötige Maß an reflektierter Praxis sicherstellen zu können, und gleichzeitig erschließt sie den Reichtum biblisch-theologischer Optionen und Motivationen für ein christliches Handeln. Darüber hinaus will sie den Anschluss an das gegenwärtige philosophisch-ethische Problembewusstsein – wie es sich in den Diskursen der zivilen Gesellschaften um die Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Solidarität äußert – ermöglichen.[2]

Drei aufeinander bezogene Kompetenzen definieren die Identität christlicher Sozialethik innerhalb der Theologie: Die gesellschaftsanalyti-

---

1 Vgl. dazu: H. Wolf (Hrsg.),Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, Paderborn 1999 (insbesondere die Beiträge von A. Habisch, W. Fürst und G. Collet).

2 K. Gabriel, Soziale Kohäsion im Globalisierungstest. Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen der Globalisierung, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 41 (2000) 87-104, bes. 102ff; vgl. A. Lienkamp / J. Wolf, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Aufgaben, Methoden und Perspektiven christlicher Sozialethik, in: A. Leinhäupl-Wilke / M. Striet (Hgg.) Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, Münster 2000, 223-238.

sche, die theologisch-hermeneutische und sozialethische Kompetenz. Gesellschaft muss heute als Ganze begriffen werden, was nur noch in einem interdisziplinären Diskurs möglich ist, wobei christliche Sozialethik ihre Anliegen, die sie aus einem theologischen Verstehen und der ethischen Bewertung gesellschaftlicher Verhältnisse gewinnt, in einen solchen Diskurs einzubringen hat. „In ihrer theologisch-hermeneutischen Kompetenz geht es der christlichen Sozialethik darum, die soziale Dimension der christlichen Offenbarung zu erschließen und aus ihr Grundgewissheiten und Optionen zu gewinnen, die ihrer Sozialanalyse und ethischen Bewertung Vorverständnis und Richtung geben" (K. Gabriel). Christliche Sozialethik setzt das freie, moralisch handelnde Subjekt voraus und sie sucht die richtige Normierung menschlichen Handelns, normative Vorgaben, nach denen eine Gesellschaft als mehr oder weniger gerecht bezeichnet werden kann.

3 Pastoraltheologie / Caritas

Von Diakonie kann seit dem vergangenen Konzil nicht mehr im traditionellen Sinne gesprochen werden, als handle es sich bloß um Fürsorge oder Armenpflege, weil inzwischen der Begriff auch im Sinne der politischen, prophetischen und gesellschaftlichen Diakonie zu verstehen ist. In dieser Veränderung bzw. Erweiterung des Verständnisses von Diakonie spiegelt sich ein empirisch-ekklesiologischer Prozess zu einer neuen gesamtkirchlichen Situation, in der „diakonische Kirchen" - wie sie insbesondere Kirchen in der Dritten Welt und „Reich-Gottes-Gemeinden" bei uns darstellen - und sogenannte „Mitgliedschaftskirchen" in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Eine strukturelle Trennung von Gemeinde und Caritas hatte dazu geführt, dass Gottesdienst und Verkündigung im Bewusstsein vieler Christen als der eigentliche Ausdruck christlicher Praxis angesehen wurden, während Caritas und Diakonie als Sache einiger weniger oder dafür zuständiger Institutionen galten. Eine nur am Amt des Diakonats und deswegen binnenkirchlich orientierte Sicht verfehlt allerdings die umfassendere Betrachtungsweise, wie sie vor allem von der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" nahe gelegt wird, nämlich die diakonische Gestalt und Funktion der Kirche als ganzer zu sehen.

Seit dem II. Vatikanischen Konzil hat die Caritas / Diakonie eine Aufwertung erfahren, insofern sie neben Verkündigung und Liturgie als eine der drei Grundfunktionen von Kirche gesehen wird. Kirche in dieser Perspektive zu betrachten, bedeutet sie in ihrer Funktion für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit wahrzunehmen und nach deren Auftrag zu fragen, wobei die „caritative" und die „politische" Diakonie aufeinander bezogen bleiben. Caritative Diakonie als Ausdruck für die Sorge um die konkreten Nöte der Mitmenschen muss heute aber auch den Kampf für gerechtere Verhältnisse, d.h. gegen Not und Armut erzeugende Strukturen und Mechanismen mit einschließen. Deswegen gehört der Einsatz für

weltweite Gerechtigkeit bzw. die Solidarität der Kirche mit den Armen, die politische Diakonie, zur diakonischen Gestalt von Kirche.

In dem bekannten Einleitungssatz zur Pastoralkonstitution wird die pastorale und diakonische Grundhaltung der Kirche, nämlich jene der Solidarität mit den Menschen, besonders mit den Armen, unmissverständlich zum Ausdruck gebracht: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (GS 1). Diese Grundform menschlichen Zueinanders kontrastiert ebenso zu einer triumphalistischen Einstellung der Kirche zur Welt wie zu einer entsprechenden Praxis westlicher Caritas, der oftmals der Geruch herablassender Mildtätigkeit anhaftet und als paternalistische bzw. assistentialistische Haltung kritisiert wird. Statt die von Armut Betroffenen zu ermächtigen, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen, hält sie diese weiterhin in Abhängigkeit, wozu nicht zuletzt der fehlende Blick für politische Zusammenhänge menschlicher Not beiträgt. Darüber hinaus markiert die in „Gaudium et Spes" angedeutete „Option für die Armen", wie sie einige Jahre später von der Theologie der Befreiung und von den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellín und Puebla formuliert wurde, den entscheidenden Unterschied zum Caritas-Verständnis der traditionellen Theologie und kritisiert diese in ihrer individualistischen und privatistischen Reduktion. Als Parteinahme für die Armen, Fremden und Marginalisierten richtet Diakonie ihren Blick auch auf die Ursachen von Not und Armut und sucht diese zu bekämpfen.[3]

4 Missionswissenschaft

Missionswissenschaft als jene theologische Disziplin, welche über die universale Bestimmung des Evangeliums und seine Annahme in der Welt nachdenkt, sucht als theologische Disziplin den Weltbezug des Evangeliums offen zu halten und thematisiert vor allem fremde Erfahrungen mit dem Evangelium und bedenkt sie in ihrer Relevanz für uns. Zwar ist es nicht allein Sache der Missionswissenschaft über diese universale Bestimmung des Evangeliums als „Wort des Lebens" nachzudenken, sondern eine Aufgabe der Theologie überhaupt. Während ein solches Nachdenken für die übrigen theologischen Disziplinen (wenn auch in unterschiedlicher Weise) aber mehr eine prinzipielle und formale Implikation darstellt, die sie in der Regel für einen bestimmten, nämlich den nächstliegenden, sozio-politischen und -kulturellen Raum konkret und inhaltlich wahrnehmen und thematisieren, ist die universale Bestimmung des Evangeliums gerade als solche das erklärte Thema der Missionswissenschaft.

---

[3] Vgl. H. Steinkamp, Die Bedeutung der Konstitution „Gaudium et Spes" für Praxis und Theologie christlich-kirchlicher Diakonie, in: K. Richter (Hrsg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991, 169-185; ders., Von der Caritas zur politischen Diakonie. Gemeinden werden politisch, in: N. Mette / L. Weckel / A. Wintels (Hgg.), Brücken und Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld von Gemeinde und Politik, Münster 1999, 170-190.

Wenn inzwischen das eingetreten ist, was man schon vor Jahrzehnten mit der Rede von der „planetarischen Diaspora" und dementsprechend von der „Mission in sechs Kontinenten" gemeint hat, und wenn zugleich das Konzil die Bedeutung der Ortskirchen und die Eigenverantwortlichkeit ihres Denkens und Handelns herausstellte, so fordert dies von der Missionswissenschaft vor allem eine Präzisierung ihres Aufgabenfeldes: Sie selber wird damit zunächst nämlich auf ihren eigenen und nächsten Kontext und die in ihm anstehenden Aufgaben verpflichtet. Dieser Ort, an dem wir Theologie treiben, ist die „Welt der Reichen", in der es mittlerweile eine beachtliche Zahl materiell Armer gibt und sich mit Blick auf die Dritte Welt andere, neue Formen der Armut zeigen. Es handelt sich um Gesellschaften, die ihren Wohlstand auch der Verelendung anderer verdanken. Diesen Ort innerhalb einer „Welt der Reichen" kann Missionswissenschaft nicht ausblenden, gerade wenn sie die universale Bestimmung des Evangeliums bedenken will, sondern hat ihn in ihre Reflexion einzubeziehen. Würde sie nämlich darauf verzichten, so bewiese sie als erste, dass sie die fundamentalste Lektion der außereuropäischen Theologien nicht begriffen hat: dass Theologie in einem bestimmten Kontext zu treiben ist, und zwar mit jenen Optionen, die das Evangelium nahe legt. Ob der europäische Beitrag in die Kommunikation mit den außereuropäischen Kirchen und Theologien eingebracht werden kann, wie sie nach missionswissenschaftlichem Selbstverständnis intendiert wird, hängt darum nicht zuletzt davon ab, ob er durch das Engagement für eine neue Gerechtigkeitspraxis abgedeckt ist. Das rückt sie in die Nähe der Pastoraltheologie, nicht um dieser ihre Aufgabe streitig zu machen oder mit ihr zu konkurrieren, sondern um sie als Verbündete zu gewinnen für das Bemühen, in einem klar gegebenen Kontext den universalen Bezug des Evangeliums zur Geltung zu bringen. Denn was Gottes befreiendes Evangelium, das allen Menschen gilt, tatsächlich bedeutet und fordert, wird erst sichtbar, wenn seine Verheißung und sein Anspruch in der Situation aller, also auch derer „vor Ort", bestimmt und konkretisiert sind.

Eine wesentliche Grunderfahrung, welcher Missionswissenschaft heute im Blick auf die Welt begegnet, ist der Aufbruch all derer, die um volle Menschlichkeit und um ihren rechtmäßigen Platz in der Geschichte kämpfen. Dieser Kampf um Gerechtigkeit in den internationalen und innernationalen Beziehungen, das Ringen um Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau, um die Anerkennung der politischen und ökonomischen Autonomie wie auch um die eigene kulturelle und religiöse Identität, der Kampf um eine gerechte Verteilung der verfügbaren Ressourcen etc. richtet sich nicht zuletzt gegen unsere Gesellschaften und ihre Ideologien, welche die Wahrnehmung dieser Rechte erschweren und ihre Realisierung behindern. Darum bedeutet dieser sozio-politische Aufbruch schon als solcher eine direkte Anfrage an uns: Wie wollen wir den eigenen Ort in einem globalen System von Ungerechtigkeit und Ausbeutung bestimmen und wessen Interessen wollen wir vertreten? Missionswissenschaft, die sowohl an der universalen Bestimmung des Evangeliums festhält als auch an dessen Vermittlung an die Menschen „vor

Ort" interessiert ist, hat deshalb im Blick auf die „eine Welt" sowie auf ihren unmittelbaren Kontext gleichzeitig die Verpflichtung zur Parteilichkeit, was im Studiengang mit „internationaler Solidaritätsarbeit" zum Ausdruck gebracht werden soll.[4]

5 Vermittlung von Kompetenzen

Es ist vor allem die Frage nach der „Glaubenspraxis" unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen sowie nach deren Subjekten, welche diese drei eben kurz skizzierten theologischen Disziplinen zusammenbringt und letztere veranlasste, den Aufbaustudiengang Diakonik einzurichten. Dieser neue Studiengang zielt darauf, die Praxis christlicher Diakonie in den Arbeitsfeldern kirchlicher Caritas, der Arbeitswelt und der internationalen Solidaritätsarbeit im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft theologisch zu reflektieren und weiterzuentwickeln. Das erfordert von den AbsolventInnen auch bestimmte Fähigkeiten, zu deren Vertiefung das vier Semester umfassende Studium beitragen möchte.

- Sozialanalytische Kompetenz: Von den Studierenden dieses Aufbau-Studiengangs wird die Fähigkeit verlangt, die heutige Gesellschaft und ihren Umbruch analytisch durchdringen, die in der Arbeitswelt, in den diakonischen Praxisfeldern und in der internationalen Solidaritätsarbeit herrschenden Wissenssysteme reflektieren und eigene Anliegen in den öffentlichen Diskurs einbringen zu können. Zur analytischen Kompetenz gehört auch die Kenntnis und Vertrautheit mit den das jeweilige Handlungsfeld prägenden institutionellen Strukturen, die Fähigkeit, Forschungsentwicklungen rezipieren und ihre Ergebnisse aufbereiten zu können, sowie über ein elementares methodisches Instrumentarium zu verfügen, um eigene Untersuchungen anzustellen.
- Darüber hinaus wird eine theologisch-hermeneutische Kompetenz erwartet, d.h. die Fähigkeit, theologische Perspektiven zu entwickeln, ihre biblischen Grundlagen und theologische Deutungen auf die spezifischen Probleme, die sich ihnen heute stellen, zu beziehen sowie Handlungsmodelle für entsprechende Anforderungen im jeweiligen Kontext exemplarisch zu entfalten.
- Wer diesen Aufbaustudiengang aufnimmt, sollte am Ende auch über eine sozialethische Kompetenz verfügen, die ihn theologische Deutungsperspektiven in praktisch-ethische Maximen und Kriterien einer je gerechteren Ordnung und humaneren Entwicklung einer Weltgesellschaft auf sozialanalytischer Grundlage umsetzen lässt. Hierzu gehört die Vertrautheit mit gegenwärtigen praktisch-ethischen Diskursen um eine Arbeits-, Wirtschafts- und Unternehmensethik und die Fähigkeit, die Grundanliegen der christlichen Botschaft in den ethischen Problemstellungen der Praxis artikulieren zu können.

---

[4] Vgl. G. Collet, „ ... bis an die Grenzen der Erde". Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg 2002.

- Interkulturelle Kompetenz: Wer vor allem im Bereich internationaler Solidaritätsarbeit tätig sein will, benötigt eine interkulturelle Kompetenz, d.h. die Fähigkeit, eine andere, fremde Kultur von innen heraus verstehen und mit ihr in einen Dialog treten zu können, ohne die eigene Position zu verabsolutieren oder einem kulturellen Relativismus zu verfallen. Dies impliziert in gleichem Maße die Fähigkeit kultureller Selbstreflexion, d.h. die Wahrnahme von Konfliktpotentialen, aber auch von Lernchancen, die sich aus dem Zusammenleben in einer multikulturellen Gesellschaft ergeben.
- Der sich beschleunigende soziale und religiöse Wandel führt dazu, dass bestehende Handlungskonzepte sehr schnell an ihre Grenzen kommen und für alle Beteiligten kognitiv und emotional zu einer Überforderung werden. Der Studiengang will schließlich dazu befähigen, solche Grenzsituationen fallanalytisch zu bearbeiten, sie zu durchleuchten, um mögliche Handlungsziele zu definieren und Wege aufzuzeigen, wie diese erreicht werden können. Deshalb gilt es auch, Handlungskompetenz zu vermitteln.[5]

---

[5] Weitere Informationen zum Aufbaustudiengang Diakonik finden sich auf der Homepage: http://ivv7srv15.uni-muenster.de/diakonik/.

Maria Elisabeth Aigner, Ursula Rapp

Mentoring für Frauen in der Wissenschaft

Ein Ausbildungsprogramm für Mentorinnen aller Grazer Universitäten

Vorbemerkung

Die Karl-Franzens-Universität Graz steht – so wie die anderen Universitäten Österreichs auch – im Zuge von Gesetzesänderungen und Autonomie seit geraumer Zeit in einem intensiven Wandlungs- und Entwicklungsprozess. Zur Formulierung und Umsetzung von Ziel- und Leistungsvereinbarungen wurden konkrete Projekte entwickelt. Als Koordinationsbeauftragte des Arbeitskreises für Gleichbehandlungsfragen ist uns eine zielgerichtete und authentizitätsorientierte Förderung von Frauen ein Anliegen.

Im Auftrag der Katholisch-Theologischen Fakultät haben wir für den universitären Schwerpunkt „Gleichbehandlung, Gleichstellung und Frauenförderung" ein Mentoring-Projekt konzipiert,[1] das im Folgenden beschrieben werden soll. Unsere Überlegungen gehen dabei von einer feministisch-theologischen Perspektive aus, die unsere jahrelange universitätspolitische, forschende und lehrende Arbeit und unsere Suche nach selbstbestimmten, akademischen Identitätsentwicklungsprozessen und damit authentischen Berufslaufbahnen geprägt hat.

Das vorliegende Mentoring-Projekt will Frauen in der Theologie auf der Suche nach der Lebbarkeit und Umsetzung ihrer theologischen Kompetenz in kirchlichen wie außerkirchlichen Berufsfeldern unterstützen. Zugleich sollen aber auch Mentorinnen aus Fachbereichen aller vier Grazer Universitäten[2] ausgebildet werden. Sollte dieses Projekt umgesetzt werden können,[3] wäre es unseres Erachtens ein Beispiel dafür, wie Theologie besonders im Bereich der Frauenförderung an einer Universität ihr kreatives diakonisches Potenzial entfalten könnte.

---

1 Nach dem Erstellen des Grobkonzeptes haben wir eine weitere Mitdenkerin gewinnen können. Carmen Brugger, Theologin, Religionslehrerin und Angestellte im Bereich Personalentwicklung an der Karl-Franzens-Universität Graz, hat sich v. a. mit ihren Kompetenzen im Bereich Personal- und Organisationsentwicklung ganz wesentlich an der Erstellung des Konzeptes beteiligt. Wir bilden derzeit zu dritt das Projektteam, welches das Konzept, sowie einen Finanzierungsvorschlag für die Universität erarbeitete.

2 Das sind die Karl-Franzens-Universität Graz, die Technische Universität, die Kunstuniversität sowie die Medizinuniversität.

3 Derzeit laufen noch zähe und mühevolle Verhandlungen was die Finanzierung dieser Frauenförderungsmaßnahme betrifft.

Das Konzept

Die Katholisch-Theologische Fakultät hat im Sinne der Frauenförderung an der Karl-Franzens-Universität Graz sowie im Hinblick auf ihren Fakultätsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung ein Mentoring-Programm für Wissenschaftlerinnen konzipiert. Dieses Programm intendiert einerseits, Mentorinnen an allen Grazer Universitäten auszubilden, andererseits, wissenschaftlichen Theologinnen mögliche Berufs- und Handlungsfelder zu erschließen. Dazu werden in der Pilotphase Mentoringprozesse zwischen Mentorinnen aller Disziplinen und theologischen Mentees begleitend initiiert und unterstützt.

Damit soll an den Grazer Universitäten ein fakultätsübergreifendes Netz geschaffen werden, in welchem interne Begleit- und Förderbeziehungen aufgebaut und gepflegt werden. Ein solches Beziehungsgeflecht beabsichtigt, Frauen Zugänge zu relevanten Informationen und Personen zu ermöglichen, sowie einen Raum für gemeinsames unterstützendes und ressourcenorientiertes Lernen und Experimentieren zu schaffen.

1 Zielgruppen

Die beiden Zielgruppen unterscheiden sich wesentlich durch ihre Statusungleichheit.

Mentorinnen: wissenschaftlich arbeitende Frauen aller Disziplinen und Universitäten (universitätsintern wie -extern) im Dissertantinnen- oder Habilitantinnenstatus bzw. habilitierte Frauen.

Mentees: wissenschaftlich arbeitende *Theologinnen* im Diplomandinnenstatus oder im projektierten/beginnenden Dissertantinnenstatus (Studienassistentinnen, Wissenschaftliche Mitarbeiterinnen in Ausbildung, Tutorinnen o. ä.).

2 Inhalte und Ziele

Innerhalb universitärer Strukturen gibt es bislang als Förderbeziehungen statusungleicher Personen in erster Linie die traditionelle Form des Mentorings. Sie ist als homosoziales Netzwerk nur für jene Personen zugänglich, die von der im Status höher gestellten Person dafür ausgewählt werden. Diese durch subjektive Selektionsprozesse entstandenen Beziehungen sind häufig von paternalistischen Mechanismen und Abhängigkeitsstrukturen geprägt. Frauen sind in besonderem Maß von dieser Form der traditionellen Förderbeziehung ausgeschlossen, wodurch sie auch schwer Zugang zu wichtigen Informationen und sozialen Beziehungen sowie wissenschaftlich bedeutsamen Netzwerken erhalten.

Das vorliegende Mentoring-Programm wirkt diesem selektiven Förderprozess sowohl durch die Qualität der Förderbeziehung als auch durch

die Art des dadurch entstehenden Netzwerkes entgegen. Mentoring, wie es hier entwickelt wird, geht von Autoritäts- statt Machtbeziehungen aus. Autorität wird dabei von ihrem wörtlichen Sinn her, von lat. *augere*, das soviel wie *wachsen lassen, mehren, fördern* bedeutet, verstanden.[4] Autorität haben dann folglich Personen, die andere wachsen lassen und nicht solche, die strukturelle Macht besitzen. Sie zeichnen sich durch ein „Mehr" an spezifischen Kompetenzen aus, das sie anderen Personen gegenüber haben („Statusungleichheit"). Für die Förderbeziehung bedeutet das, dass die Mentee dieses „Mehr" wahrnimmt, akzeptiert und davon lernen will. Die Mentee bestimmt demnach, wer für sie jene Autorität hat, die sie in ihrer Situation braucht. An diesem umgekehrten Auswahlverfahren innerhalb der Förderbeziehung wird der Unterschied zum traditionellen Mentoring wie oben beschrieben besonders deutlich. Da nicht strukturelle Macht die Beziehung bestimmt, ist die Gefahr einer Abhängigkeitsbeziehung stark verringert.

Das vorliegende Mentoring-Konzept geht von den individuellen Wünschen und Bedürfnissen wissenschafttreibender Mentees und Mentorinnen aus, und will ein Netzwerk von Frauen schaffen, die sich im Kontext ihres wissenschaftlichen und beruflichen Werdegangs gegenseitig unterstützen sowie konfrontieren – sich also fördern und fordern. So gesehen versteht sich dieses Programm nicht als Einführung in bestehende akademisch-gesellschaftliche Beziehungsverhältnisse und Strukturen, sondern als ein Potenzial zur strukturellen Veränderung und Neugestaltung wissenschaftlicher Rekrutierungsmechanismen.

Das erste Jahr dient in erster Linie der Selbstvergewisserung in Bezug auf den eigenen beruflichen Standort und die Rollenidentität. Durch drei Seminare und laufende Peergruppentreffen (mit Supervision/Coaching nach Bedarf) sowie Einzelsupervision und Einzelcoaching sollen Mentees und Mentorinnen auf den Einstieg in einen Mentoring-Prozess vorbereitet werden. Im zweiten Jahr werden die Mentoring-Prozesse umgesetzt. Mentees suchen sich entsprechend ihrer Bedürfnisse Mentorinnen für Paarmentoring bzw. Mentorinnen für entsprechende Gruppenmentorings.[5] Die Mentorinnen reflektieren ihre Tätigkeit in Peergruppen und nach Bedarf im Einzelcoaching.

---

4 Vgl. dazu nebst der traditionellen Unterscheidung von „auctoritas" und „potestas" Markert, Dorothee, Wachsen am MEHR anderer Frauen. Vorträge über Begehren, Dankbarkeit und Politik, Rüsselsheim 2002, 7.194-221.

5 Unter „Paarmentoring" wird hier die traditionelle Form des Mentoring zwischen zwei statusungleichen Personen verstanden. „Gruppenmentoring" bedeutet, dass eine Mentorin oder auch zwei Mentorinnen mit einer Gruppe von Mentees arbeitet/n. „Peermentoring" meint hingegen die unter statusgleichen Kolleginnen stattfindende gegenseitige Unterstützung und Beratung (zu zweit oder in einer Gruppe).

2.1 Mentorinnen – Inhalte

Berufliche Identität

Wissenschaftlich arbeitende Frauen sollen durch diesen Lehrgang quer durch die Fakultäten und Universitäten in Graz in die Rolle der Mentorin eingeführt werden. Im Hinblick auf dieses Zielvorhaben wird am Anfang die Reflexion des eigenen beruflichen Standortes in den Blick genommen. Die Entscheidung für den Beruf als Wissenschaftlerin (oder die diesbezüglich mehrmals getroffenen Entscheidungen) werden dabei in Verbindung mit der eigenen Biographie reflektiert. Zudem wird Augenmerk darauf gelegt, wie sich die Teilnehmerinnen derzeit in ihrer Identität als Wissenschaftlerin verstehen, was sie bereits in dieser spezifischen Rolle geleistet und bewältigt haben und welche Herausforderungen noch vor ihnen liegen. Dabei kommt die eigene Berufslaufbahn als beziehungs- und biographiegeprägter fortdauernder Prozess in den Blick.

Die Rolle der Mentorin

Ausgehend von dieser eigenen Standortbestimmung und –reflexion werden im Sinne einer Rollenvergewisserung eigene Wünsche, Vorstellungen und Bilder von Mentoring-Prozessen und Beziehungen ausgetauscht sowie Vorerfahrungen analysiert. Damit in Zusammenhang stehend soll darüber nachgedacht werden, welche Ziele sich dabei verfolgen und realisieren lassen und welche Herausforderung dies unter Umständen für die eigene Persönlichkeitsentwicklung und Rollenidentität als Wissenschaftlerin impliziert.

Ein wesentlicher weiterer Inhalt des Programms stellt die Einschulung und Erprobung in verschiedene Formen des Mentorings, wie z.B. Peer-, Paar- und Gruppenmentoring dar. Dabei geht es u. a. um das Bewusstmachen des Unterschiedes zwischen strategischer Förderung einerseits sowie individueller (eventuell auch biografisch kontextualisierter) Förderbeziehung andererseits. Geschlechterspezifische Problemfelder universitärer Karrieren sollen dabei transparent werden. Das Thematisieren von Kooperationsbedingungen, Vernetzungsmöglichkeiten und Konkurrenz soll neue Gestaltungsweisen des Miteinander unter und zwischen den Generationen im akademischen Kontext ermöglichen. In der Einführung in einen Mentoring-Prozess soll v. a. Augenmerk auf den Unterschied zwischen Macht und Autorität gelenkt werden. Vor diesem Hintergrund sollen primär die komplexen Verhaltensschemata reflektiert werden, welche durch eine Förderbeziehung zwangsweise entstehen. Förderbeziehungen werden dabei im oben beschriebenen Sinn als Autoritätsbeziehungen verstanden, in denen der Umgang mit struktureller Macht und Autorität einen beständigen Teil der Reflexion darstellt.

Der Einstieg in einen Mentoring-Prozess verlangt von Mentorinnen das Bewusstsein und die Bereitschaft, womöglich sehr unterschiedliche Karrieremuster zu begleiten und in Bezug auf deren individuellen Verlauf Pluralitätstoleranz einzuüben. Mentees müssen die Möglichkeit haben, ihren

beruflichen Werdegang auch völlig konträr zu jenem der Mentorin zu gestalten. Diese kann zwar von ihren eigenen Erfahrungen her beraten und begleiten, muss jedoch als primäre Orientierung - im Unterschied zu den traditionellen paternalistisch geprägten Förderbeziehungen – die gegenseitige Freiheit und Unabhängigkeit vor Augen haben. In diesem Sinne richtet der Lehrgang auch dezidiert den Blick auf die Gestaltung des *Endes* eines Mentoring-Prozesses und thematisiert Erfahrungen im Hinblick auf Abschluss und Beendigung einer solchen Förderbeziehung.[6]

Vernetzung der Mentorinnen

Schließlich wird in diesem Programm für Mentorinnen besonders Wert gelegt auf den Austausch von Informationen (Förderprogramme, rechtliche Bestimmungen, Mailinglisten, Publikations- und Vortragsmöglichkeiten etc.) und Erfahrungen (hinsichtlich des eigenen wissenschaftlichen Werdegangs und im Hinblick auf den Prozess mit den Mentees) in Peergruppen. Gegenseitiges Lernen und gemeinsames Kooperieren trotz aller Unterschiedlichkeit ist getragen von einer Haltung des Experimentierens. Diese Vorgehensweise ist eine wesentliche Haltung in der Beziehungsgestaltung der Mentorinnen untereinander, weil eine solche Kultur nicht nur ein Veränderungspotenzial im Hinblick auf gängige universitäre Kommunikationsstrukturen darstellt, sondern auch Vorbildcharakter für die Mentees hat.

2.2 Mentorinnen – Ziele

- Wahrnehmung und Reflexion des persönlichen beruflichen Standortes sowie des eigenen wissenschaftlichen Status in Verbindung mit der persönlichen Lebensaufgabe
- Klärung der eigenen Motivation für Mentoring als Maßnahme universitärer Frauenförderung
- Entwicklung einer individuellen Rollenidentität als etablierte und fördernde Wissenschaftlerin und Mentorin
- Vergewisserung eigener bereits vorhandener Stärken sowie persönliche Schwächenanalyse in Bezug auf die Rolle einer Mentorin
- Klärung des Weiterbildungsbedarfs in Bezug auf vorhandene Schwächen
- Stärkung der Förder- und Führungskompetenz durch Wahrnehmung und Reflexion der eigenen Kommunikationsformen und Beziehungsgestaltungsweisen
- Einüben von Kommunikationsformen und -stilen sowie reflektierten Verhaltensweisen zur Wahrung gegenseitiger Unabhängigkeit trotz Statusungleichheit
- Kennenlernen und Erproben von Instrumentarien und Strategien der Qualitätssicherung (genaue Zielformulierung, Protokolle etc.)

---

6 Die genannte Pluralitätstoleranz und Unabhängigkeit in der Förderbeziehung verstehen sich als Kompetenzen der Mentorin, die eigenständige Karrieregestaltung der Mentee nicht als Abwertung gegenüber der eigenen zu verstehen. Aufgrund des hohen Konkurrenz- und Abwertungspotenzials universitärer Handlungs- und Beziehungsmuster sind diese Kompetenzen von großer Relevanz.

- Reflexion des sich wandelnden eigenen Standortes bzw. Karrierestatus in der Rolle als Mentorin durch Austausch und Feedback in den Peergruppen
- Interdisziplinäre Vernetzung mit anderen Mentorinnen als qualitätssichernder und reflektierender Austausch und zur Sammlung von Erfahrungen

2.3 Mentees – Inhalte

Universität und Kirche als patriarchale Bezugsräume

Frauen, die wissenschaftliche Theologie betreiben, sind in einem doppelten Sinn gängigen patriarchalen Strukturen ausgesetzt. Zum einen sehen sie sich mit einem nach wie vor androzentrisch geprägten universitären System konfrontiert; zum anderen stehen sie einer hierarchisch strukturieren Kirche gegenüber, die in Bezug auf die definitorische und institutionelle Macht ausschließlich von Männern dominiert ist. Es soll deshalb im Rahmen des Mentoring-Programms Raum dafür geschaffen werden, zu beleuchten, was es heißt „wissenschaftliche Theologin" zu sein und welche kirchlichen, gesellschaftlichen und privaten Implikationen eine solche Identität mit sich bringt.

Biografische Bezugspunkte und authentische Zielvergewisserung

Mentees, die sich wissenschaftlich-theologisch betätigen, sollen bei diesem Curriculum die Möglichkeit erhalten, eine persönliche Standortbestimmung vorzunehmen, ihre Stärken und Schwächen in Bezug auf mögliche berufliche Realisierungen wahrzunehmen, zu überprüfen und daran weiterzuarbeiten. Es geht dabei darum, sich im Sinne einer Zielvergewisserung die eigene beruflich visionierte Zukunft als Theologin zu vergegenwärtigen und sie mit der eigenen Biographie, der persönlichen Lebenssituation sowie mit der Suche nach der eigenen „Lebensaufgabe" zu verknüpfen. Welche Zusammenhänge erschließen sich zwischen den beruflichen Visionen und der eigenen Biographie und Lebensplanung, und inwiefern lassen sie sich in Bezug auf Zufriedenheit, Erfolg und Stimmigkeit im eigenen Lebenskontext realisieren?

Universitäres System und Frauen

Das Mentoring-Projekt beinhaltet für Mentees außerdem eine Sensibilisierung für das System „Universität" als hierarchisch strukturiertes Feld, in welchem Fragen der Geschlechterdifferenz einer aufmerksamen Reflexion bedürfen. Wie Frauen sich darin selber erfahren, erleben und bewegen, stellt einen Teil dieser Analyse dar. Der Blick soll geschärft werden für soziale und strukturelle Beziehungen, um zu erkennen, inwiefern individuelle Beziehungen vom System mitgeprägt sind und vom System gestützt oder gehemmt werden. In diesem Sinne kann auch deutlich werden, welche Aspekte und Kräfte im System karrierefördernd und -hemmend sind. Dazu gehören auch das Gewahrwerden des eigenen Umgangs mit Macht und Autorität und das Erkennen des Unterschieds zwischen Macht und Autorität, der dem Programm zugrunde liegt. Ebenso wesentlich sind

Reflexionen in Bezug auf die Trennung von Sachebene und persönlicher Ebene vor allem in Krisen- und Konfliktsituationen, sowie die Trennung von Individuum und Institution in Entscheidungsphasen. Nachgegangen werden soll den eigenen Bedürfnissen nach Anerkennung und ihrem Verhältnis zur (Nicht)Entsprechung jener akademisch strukturellen Mechanismen, die Abwertung und damit persönliche Verletzung implizieren. Damit in Verbindung steht die Suche nach wirksamen Copingstrategien (Abgrenzungsstrategien, Prioritätensetzungen, Handlungsspielräume bei Druck von außen usw.). Dabei geht es nicht um eine bloß methodische Vermittlung von Skills und Tools, sondern um das Einüben des Bewusstseins, dass diese Schlüsselqualifikationen einer inneren, biografisch verorteten Haltung bedürfen. Erst diese Haltung ermöglicht es, in den Herausforderungen des wissenschaftlichen Umfeldes, selbstbewusst als Frau jenseits der gängigen androzentrisch geprägten akademischen Bewältigungsstrategien zu agieren. Dazu zählt auch, die Souveränität des eigenen Weges sowie die individuelle Gestaltung der eigenen Laufbahn wahrzunehmen, zu erkennen und zu stützen. Zu lernen ist, bei Herausforderungen von außen den eigenen Gefühlen zu trauen, innere Widerstände ernst zu nehmen und ihnen nachzugehen, sowie gängigen Anpassungsstrategien kritisch entgegenzuwirken. Es gilt, als Frauen in der Wissenschaft, Diskriminierungen nicht als unabänderliche Ohnmachtserfahrungen zu betrachten, sondern ihre strukturelle Bedingtheit im Zusammenhang androzentrisch geprägter und homosozial ausgerichteter Förder- und Anerkennungsschemata zu sehen. Im Kontrast dazu sollen die Teilnehmerinnen lernen, die eigenen Stärken, Kompetenzen und Bedürfnisse zu leben und zum Ausgangspunkt von Entscheidungen und Handlungsschritten zu machen.

Mentees sollen in diesem Lehrgang erste Schritte zur Umsetzung ihrer beruflichen Ziele finden, sowie einen realistischen Blick auf die Realitäten und Möglichkeiten zur Verwirklichung dieser Ziele erhalten. Damit in Zusammenhang steht das kontinuierliche Aushandeln von Kontrakten im Gruppen-, Paar- und Peermentoring während des gesamten Mentoring-Prozesses, für das sich sowohl Mentees als auch Mentorinnen gleichermaßen verantwortlich zeigen.

Die Förderbeziehung

Wissenschaftlich-theologisch arbeitende Mentees (und in Folge auch Mentees anderer Fakultäten) sollen durch Mentorinnen gefördert werden, indem sie durch individuelle Begleitung strategische und strukturelle Unterstützung in der Laufbahnkonzeption erhalten. Dies geschieht durch ressourcenorientierte Gesprächsinterventionen ebenso wie durch Vermittlung von Publikations- und Vortragstätigkeiten, Herstellung von relevanten Kontakten, Informationen über Drittmittel u. ä., sowie Unterstützung bei Bewerbungen und Schaffung von Möglichkeiten zur Anbindung an die Universität. Theologietreibenden Mentees, die sich für ein berufliches Betätigungsfeld außerhalb der Wissenschaft entscheiden, sollen Kontakte zu kirchlichen und außerkirchlichen beruflichen Handlungsfel-

dern vermittelt werden. Mentees, die sich für eine wissenschaftliche Laufbahn entscheiden, sollen in den Mentoring-Prozessen die Möglichkeit erhalten, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, was es heißt, als Frau Wissenschaft zu betreiben und sich als solche in akademisch elaborierten Systemfeldern zu bewegen.

2.4 Mentees – Ziele

- Reflexion der eigenen theologischen Identität und der damit in Zusammenhang stehenden beruflichen Verwirklichungspotenziale
- Analyse der persönlichen Stärken und Schwächen im Hinblick auf den weiteren beruflichen Prozessverlauf und die Realisierung der persönlichen Lebensaufgabe (als Theologin)
- Stärkung von same-gender-Beziehungen und damit Schaffung einer frauenspezifischen Förderkultur als wesentlicher Aspekt von Frauenförderung
- Schärfung des Bewusstseins für die Einflussnahme von komplexen hierarchisch und patriarchal geprägten universitären und kirchlichen Strukturen auf den individuellen Karriereverlauf
- Schaffung von Zugängen zu Förderbeziehungen sowie zu wissenschaftlich relevanten Netzwerken (formell wie informell) für wissenschaftliche Theologinnen
- Vergewisserung des eigenen Karrierestatus sowie Klärung der Berufsziele und –wünsche und deren biografischer Verankerung
- Erkennen der Zusammenhänge von wissenschaftlichen Qualifizierungsprozessen und persönlicher Identitätsentwicklung
- Klärung der Entwicklungswünsche in Bezug auf die eigene wissenschaftliche Qualifikation bzw. hinsichtlich praktischer Handlungsfelder in und außerhalb der Kirche
- Entwicklung von Strategien für die Operationalisierbarkeit der eigenen Ziele sowie Klärung der nächsten notwendigen Schritte zur Umsetzung der Berufswünsche
- Unterstützung von Zugängen und Positionierungen von Frauen im theologischen Wissenschaftsbetrieb und in kirchlichen Handlungsfeldern durch Reflexion und Sichtbarmachung herrschender Förder- und Aufstiegsmechanismen

3 Curriculum

Einstieg: Informationsveranstaltung, Aufnahmegespräch, Vertragsabschluss

3.1 Das erste Jahr

Mentorinnen

Laufend: Peergruppentreffen (6 h), Peergruppentreffen mit Supervision/Coaching (3 h), Einzelsupervision/-coaching (3 h)

1. Seminar: Mentorin-Sein – eigene Erfahrungen, Bilder und Wünsche, Vorstellungen (Oktober)

Ziel: Selbstvergewisserung in Bezug auf die eigene Lebensaufgabe und berufliche Standortbestimmung, Reflexion über innere Bilder, Wünsche und Vorstellungen hinsichtlich der Mentorinnenrolle.

Inhalte: Wahrnehmung des eigenen beruflichen Weges im Kontext biografischer Gegebenheiten, Erkennen der damit in Verbindung stehenden Hindernisse und Barrieren und Realisierung der greifbaren Chancen und Potenziale, Reflexion der Mentorinnenrolle vor dem Hintergrund eigener Mentoring-Erfahrung (Wer waren die eigenen MentorInnen? Was war an den diversen Förderbeziehungen hinderlich, was förderlich? Was hätte ich an Unterstützung gebraucht und in welcher Form hätte ich mir diese Unterstützung gewünscht?), Arbeit an den eigenen Bildern und Vorstellungen zum Mentorin-Sein, Benennung von Befürchtungen und Ängsten in Bezug auf den Kontakt zu den Mentees, Formulierung von Erwartungen und Befürchtungen in Bezug auf den Lehrgangsverlauf.

Methoden: Methoden und Interventionsschritte aus den Bereichen der Integrativen Therapie und Systemischen Aufstellungsarbeit, körper- und erfahrungsbezogene Impulse und Methoden, Gruppenreflexionen und –diskussionen.

2. Seminar / Gemeinsames Seminar der Mentorinnen und Mentees: Neue Plätze am alten Ort – Weibliche Kompetenz in patriarchalen Systemen (Jänner)

Ziel: Erkennen wesentlicher Strukturmechanismen und wiederkehrender Abläufe in hierarchisch strukturierten und patriarchal geprägten Systemen (z. B. Universität, Kirche), Wahrnehmung des individuellen Eingebundenseins als Frau in akademisch-wissenschaftlichen und kirchlichen Organisationen, Klärung der Mechanismen und Positionen in diesen Organisationsformen (Leitungs- und Führungsebene, Fragen der Nachfolgeregelungen, Umstrukturierungen, Position der MitarbeiterInnen usw.).

Inhalte: Betrachtung des Eingebundenseins und der gegenseitigen Bezogenheit innerhalb eines Systems, Möglichkeiten der inneren Beziehungsgestaltung rund um ein Problem oder Hindernis, Sichtbarmachen möglicher Lösungs- und Veränderungsschritte, welche den Beteiligten ihre Kraft und Kompetenz belässt und neue Sichtweisen erschließt.

Methoden: Methoden der Systemischen Organisation- und Strukturaufstellungsarbeit.

3. Seminar: Mentorin – Autorität die wachsen lässt (Juni)

Ziel: Rückblick und Ausblick, Schritte zur Realisierung der eigenen beruflichen Visionen, Mentorinnenrollenvergewisserung.

Inhalte: Rückblick auf den Lehrgang in Form von „Lern- und Erfahrungsberichten", Blick auf die Ziele, Wünsche und Vorstellungen zu Beginn und gegenwärtige Evaluation, Schritte zur Realisierung eigener beruflicher Ziele, Benennung von Erwartungen und Befürchtungen im Hinblick auf die darauf folgende konkrete Mentorinnentätigkeit.

Methoden: Methoden und Interventionsschritte aus den Bereichen der Integrativen Therapie und Systemischen Aufstellungsarbeit, körper- und erfahrungsbezogene Impulse und Methoden, Gruppenreflexionen und –diskussionen.

Mentees

Laufend: Peergruppentreffen (6 h), Peergruppentreffen mit Supervision/Coaching (3 h), Einzelsupervision/-coaching (3 h)

1. Seminar: Theologische Kompetenz und Frausein – Standort und Zukunftsperspektiven (Oktober)

Ziel: Beziehungsaufnahme und Kennenlernen, Standortbestimmung innerhalb der eigenen Karrierelaufbahn, biografische Verortung von Studium und potenziellen Berufsfeldern, Erkennen der Ressourcen und möglichen Gefahren theologischer Kompetenz und Identität, Zielvergewisserung, berufliche Visionen und mögliche erste Schritte der Umsetzung.

Inhalte: Wahrnehmung des bisherigen beruflichen und biografischen Weges, Suche nach entscheidenden Punkten und Prozessverläufen im Rahmen des Studiums, bzw. der Berufslaufbahn, Reflexion relevanter Themen- und Fragestellungen sowie menschlicher Beziehungen, die dem Karriereverlauf dienlich bzw. hinderlich waren, Entwicklung von zukünftigen beruflichen Visionen, Abklärung der Ressourcen, Kompetenzen und Schwächen im Hinblick auf die Realisierung konkreter beruflicher Wunschvorstellungen, Formulierung von Zielen, Erwartungen und Wünschen im Hinblick auf den Lehrgang und die konkreten Mentoring-Prozesse.

Methoden: Methoden und Interventionsschritte aus den Bereichen der Integrativen Therapie und Systemischen Aufstellungsarbeit, körper- und erfahrungsbezogene Impulse und Methoden, Gruppenreflexionen und –diskussionen.

2. Seminar / Gemeinsames Seminar der Mentorinnen und Mentees: Neue Plätze am alten Ort – Weibliche Kompetenz in patriarchalen Systemen (Jänner)

(siehe oben)

3. Seminar: Theologische Frauenkarrieren – Schritte auf dem Weg (Juni)

Ziel: Rückblick und Ausblick, Schritte zur Realisierung der eigenen beruflichen Visionen, Entwicklung konkreter Umsetzungsstrategien.

Inhalt: Rückblick auf die Lern- und Erfahrungsschritte während des gesamten bisherigen Mentoring-Prozesses, Evaluierung und persönliche Bilanz im Hinblick auf künftige berufliche Entscheidungsprozesse, Formulierung anstehender Nah- und Fernziele, Erkennen der notwendigen Ressourcen und Entwicklungsschritte im Hinblick auf die berufliche Selbstverwirklichung.

Methoden: Methoden und Interventionsschritte aus den Bereichen der Integrativen Therapie und Systemischen Aufstellungsarbeit, körper- und erfahrungsbezogene Impulse und Methoden, Gruppenreflexionen und –diskussionen.

3.2 Das zweite Jahr

Startseminar Mentees – Mentorinnen (Oktober)

Ziel: Kennenlernen, Planung und Strukturierung von Mentoring-Prozessen (Paar-, und Gruppenmentoring), Kontraktfindung.

- Vorstellung von und Verständigung über bestimmte Inhalte und Themen des Mentorings
- Zielformulierung für den einzelnen Mentoring-Prozess (jede Mentee sollte am Ende der Mentoring-Beziehung einen wichtigen beruflichen Schritt weiter sein als zu Beginn)
- Abklären von Erwartungen, Vorstellungen, Befürchtungen beiderseits bezüglich der Inhalte, Ausmaße und Formen des Mentorings
- Klärung, was die Mentee braucht und notfalls auch, was über das Mentoring hinausgeht – Grenzen der Mentorin bzw. des Mentorings bewusst machen
- Formulierung von einzelnen Teilzielen während des Mentoring-Prozesses
- Erreichen von klare(ere)n Bildern zur eigenen Berufslaufbahn
- Klarheit über erste Schritte nach dem Mentoring

weitere Inhalte wie Einbindung der Mentee am Institut, Projektanalyse, Reflexion der Situation der Mentee als Frau in ihrem Umfeld

Mentoring

Paarmentoring [14 h gesamt (= 7 mal 2 h oder variabel)]: November bis Mai (davon alternativ möglich: 6 h Gruppenmentoring)

Peergruppentreffen

(Mentorinnen wie Mentees) (12 h): November, Jänner, März, Mai (mit Supervision/Coaching bei Bedarf), Einzelsupervision/-coaching (6 h)

Austausch über Mentoring-Erfahrungen: vereinbarte Inhalte und Ziele, Rolle und Kompetenz der Mentorin, Möglichkeit zur gegenseitigen Beratung und Hilfestellung

Schlussseminar Mentees – Mentorinnen

Ziel: Rückblick, Auswertung, Bilanz, Stärken- und Schwächenanalyse des Lehrgangprogramms.

Alfred Etheber

Pastoral (lehren) lernen?

Pastoralexamen als Lernort der Pastoraltheologie

1 „also lautet ein beschluss, dass der mensch was lernen muss. lernen kann man gott sei dank aber auch sein leben lang"[1]

Die Frage, wie nach akademischem Studium zukünftige SeelsorgerInnen pastorales Handeln lernen, wurde erst in den letzten Jahrzehnten aufgewertet. Orte und Situationen der Praxis werden nicht mehr als beliebige Vollzugs- und Anwendungsräume vorher gelernten Wissens, sondern als Zusammenhang komplexer Interaktionen mit einer Fülle wechselseitiger Bedingungen verstanden. Konkret bedeutet das, dass einfachste Tatsachen in die theologische Reflexion hineingenommen werden: Menschen handeln an und mit Menschen, sie haben Absichten und Erwartungen, sie übernehmen Rollen, erledigen Aufgaben und sie stehen in Zusammenhängen. Und nicht zuletzt: Menschen gelten dabei als wichtig.

Als praktische Disziplin im Kanon der theologischen Fächer reflektiert Pastoraltheologie sowohl pastorales Handeln als auch die Bedingung der Möglichkeit pastoralen Handelns, so dass sich Theologie in dieser Disziplin vorwiegend als „Handlungswissenschaft" (Norbert Mette) begreift. Orte und Situationen der Praxis sind daher höchst theorie- und theologierelevant, dies gilt es ernst zu nehmen. Sicherlich ist der Blick der Pastoraltheologie auf ein „lebenslanges Lernen" der Pastoral noch nicht wirklich ausgerichtet. Damit bleibt die pastorale berufsbegleitende Fortbildung von Priestern, Diakonen, Pastoral- und GemeindereferentInnen von dieser Disziplin ungestört und leistet selbst begleitende Pastoraltheologie für eine Berufsphase, die immerhin ein Berufsleben lang dauern kann. Etwas mehr Störung könnte für beide Seiten Fortschritte bringen.

In diesem Beitrag soll es darum gehen, einen inszenierten Reflexionsraum von und für Pastoral vorzustellen und diesen als möglichen Lernort zu bedenken. Wenn daraus etwas über pastorales Lernen deutlich würde, wäre es ein Beitrag, den Pastoraltheologie weiter in den Blick nehmen könnte.[2]

---

1 Aufschrift einer Sonderbriefmarke der Deutschen Post vom 9.8.2001 mit dem Konterfei des „Lehrer Lempel" zum Thema lebenslanges Lernen – das Zitat dort ist frei nach Wilhelm Buschs „Max und Moritz".

2 Dieser Beitrag verzichtet bewusst auf fachliche Sekundärliteratur, weil er lediglich Erfahrungen und Bemerktes vorstellen und vorsortieren soll.

2 „muss seine Eignung..., auch durch ein Examen, sicher feststehen"[3]

Das kirchliche Recht verlangt in can. 521 § 3 CIC, dass die Eignung von Kandidaten vor einer Übertragung des Pfarramtes mit Sicherheit feststehen muss. Zu diesem Ziel ist neben einer vom Diözesanbischof festzulegenden Weise der Eignungsprüfung auch ein Examen[4] vorgeschrieben. Hier wird ein Einblick in die Handhabung des Pastoralexamens von Kaplänen im Bistum Aachen gegeben werden, mit dem Ziel, eine konkrete Verfahrensform als kollegiale Lernform vorzustellen und Rückschlüsse auf das Lernen von Pastoral zu ziehen.

Die Priesterausbildung der Kapläne in Vorbereitung auf das Pfarramt wird in Deutschland sehr unterschiedlich gehandhabt, meist ist die Mentorenrolle des Einsatzpfarrers zentral, so auch in Aachen. Frühestens nach vier Jahren, sowie der parallelen Erfüllung der Bedingungen der Bildungsordnung, können Kapläne hier das Pastoralexamen ablegen. Dies geschieht in Form einer schriftlichen „Arbeit aus der praktischen Theologie (...), in der (...) eine Tätigkeit aus der Gemeindearbeit in einen größeren theologischen und pastoralen Zusammenhang (...) unter der Berücksichtigung der Gesamtpastoral der betreffenden Gemeinde"[5] gestellt wird. Diese Arbeiten werden im Weihekurs und in Anwesenheit einer Kommission für das Pastoralexamen im Rahmen einer „abschließenden Studienwoche" besprochen. Bearbeitet werden Projekte, die der Kaplan selbst ausgewählt, geplant und durchgeführt hat. Diese Arbeiten stellen das Material der Studienwoche dar, es soll ergänzt werden durch mitgebrachte Beispiele und Medien, die im Projekt genutzt wurden oder dafür repräsentativ sind.

Einige Beispiele für Projekte sind: Firmvorbereitung, Predigtreihe, Entwicklung der Gemeindeverbünde, Kinderbibeltage, Gestaltung der Kar- und Ostertage, Messdienerarbeit, Einzelbegleitungen von Menschen (in Trauer/Krise), Exerzitien im Alltag, Begleitung einer Ferienfreizeit, kirchliche Stadtteilarbeit, Pastoral als Leitungshandeln, Gestaltung von Sondergottesdiensten, diakonische Projekte, Ritualhandlungen, sozialpolitische Aktionen etc.

---

3 Aus can. 521 § 3 CIC, im ganzen Wortlaut: „Damit jemandem ein Pfarramt übertragen werden kann, muss seine Eignung auf eine vom Diözesanbischof festgelegte Weise, auch durch ein Examen, sicher feststehen."

4 Dies geschieht im Einzelnen in diözesanen Bildungsordnungen, wie in diesem Fall, in der „Bildungsordnung für die Priester in den ersten Jahren nach der Weihe bis zum Pastoralexamen im Bistum Aachen – Ordnung für das Pastoralexamen im Bistum Aachen" (Sonderdruck aus dem kirchlichen Anzeiger für die Diözese Aachen vom 15. Januar 1990).

5 Ebd., 9f. Dass hier kontrafaktisch noch von Gemeinde im Singular gesprochen wird, darf als Indikator für den idealisierten Wunsch nach Einpfarrlichkeit verstanden werden, der jedoch nirgends mehr realistisch ist. Auch die überarbeitete „Rahmenordnung für die Priesterbildung" vom 12.3.2003 spricht bei der zweiten Bildungsphase (z. B. Nrn. 146, 155, 156) noch von Gemeinde im Singular und trägt dem gewandelten Zustand selbstverständlicher Mehrpfarrlichkeit nicht Rechnung.

Die schriftlichen Arbeiten werden allen Teilnehmern und der Kommission als Kopie zugänglich gemacht und müssen von allen Beteiligten intensiv gelesen werden, so dass bei der Werkwoche ein kollegialer Austausch auf der Grundlage der Arbeit stattfinden kann. Der Charakter der Woche ist wesentlich ein Werkstattcharakter, die Arbeiten werden nicht benotet, die gemeinsame Reflexionsarbeit der Kapläne mit vier erfahrenen Ausbildungsverantwortlichen ist das vorrangige Ziel der abschließenden Woche[6]. Damit verschiebt sich der Charakter eines Examens hin zur Praxisberatung und Selbstreflexion.

Inwieweit die Forderung des Kirchenrechts nach sicherer Feststellung der Eignung mit Blick auf die komplexe Aufgabe Pfarramt überhaupt im Rahmen eines Examens einlösbar ist, kann hier nicht diskutiert werden. Sicher ist nur, dass es keine Kriteriologie oder einen abprüfbaren Kanon für theoretisches Wissen und praktische Fähigkeiten zur Übernahme des Pfarramtes geben kann, die diese geforderte Sicherheit garantieren können.

3 „Wir sind eine ‚GvG', eine Gemeinschaft von Gegensätzen"

Die Selbstaussage „wir sind eine Gemeinschaft von Gegensätzen"[7] über den eigenen Gruppenzustand ist symptomatisch für kleine Priestergruppen in den zurückliegenden Ausbildungsjahrgängen, vielleicht sogar von genereller Natur. Entsprechend der zunehmend unterschiedlichen Zugänge zum Priesterberuf hinsichtlich Berufungsweg, familiärer Prägung, Lebensalter und kirchlicher Sozialisation ist das Beziehungsgefüge in einer Gruppe von fünf bis acht Kaplänen, die nach dem Ordnungsprinzip des Datums der Weihe in Gruppen gefasst werden, notwendig disparat. Die wachsende Heterogenität dieser kleinen Gruppen wird oft zur Zerreißprobe, besonders in der Findung eines gemeinsamen Nenners bei der Zusammenarbeit in verpflichtenden Bildungsveranstaltungen.

Die Konsequenzen, die diese Form einer „Individualisierung" für den jüngeren Teil des Presbyteriums einer Diözese mit sich bringt, bedürfen noch einer grundsätzlichen systemischen und organisationssoziologischen Aufarbeitung. Denn Individualisierung ist ein schillerndes Schlagwort und daher aussageschwach. Das hier damit Gemeinte ist das Phänomen, dass Priester zunehmend weniger von der Organisation in der sie tätig

---

6 Berufspraktische Qualifizierungsmaßnahmen wie Leitungskurse und Methodenseminare werden unabhängig vom eigentlichen Examen angeboten und besucht, sie sind teils Bestandteil der verpflichtenden Kurse in den vier Jahren der Kaplanszeit bis zum Pastoralexamen.

7 Diese Aussage von Mitgliedern eines Weihekurses über die Befindlichkeit der eigenen Gruppe ist auch eine Anspielung auf die „GvG", die „Gemeinschaften von Gemeinden" im Bistum Aachen, die als überpfarrliche Seelsorgeeinheiten eingerichtet und wie in allen deutschen Diözesen nicht konfliktfrei angenommen werden.

sind (Pfarre, Bistum als Ortskirche) ihr Profil und ihre Beheimatung erfahren. Im Vordergrund stehen der individuelle Berufungsweg und damit ihre Herkunft und mehr oder weniger kreative Selbstausprägungen in den Priesterberuf hinein. Die Priester der jüngeren Priestergeneration dürfen damit, unabhängig von ihrer „konservativen" oder „progressiven" Ausprägung, als die Protagonisten einer individualisierten Kirchlichkeit verstanden werden; das zeigt sich in Spiritualität, Lebensstil, Kirchlichkeit, Freizeit- und Sozialverhalten.

Die Gruppenthemen Kommunikation, Konflikt, Umgang mit sich, dem Anderen und mit dem Anderssein des Anderen sind denn auch ständige Untergrundthemen des Gruppenprozesses in der Priesterausbildung; ein formal gewähltes Kursthema bei Studieneinheiten kann dabei wie ein Oberflächenthema darüber liegen. Die Chance, die Gruppenkonstellation als Potential und Lernmedium zu entdecken, ist umso höher, je mehr die Gruppen sich selbst als Thema begriffen und die vorgenannten Gruppenthemen explizit bearbeitet hat. Dies ist vorrangige Aufgabe der Kursbegleitung.

Spätestens in der abschließenden Woche zum Pastoralexamen und der Arbeit an eigenen Themen wird die Gruppenkonstellation zum expliziten Lernkontext. Die eigene Arbeit im Projekt, die eigene Person mit ihren Vorstellungen, die eigenen Begabungen und Grenzen treten in besonderer Weise in den Dialog mit den anderen ein. Personen, die im gleichen Beruf und mit ähnlichen Aufgaben konfrontiert sind, sind hier als "begutachtendes" und mitdenkendes Publikum installiert und sollen konstruktiv mit dem eingebrachten Thema arbeiten und ihre Anteile einbringen. Dieser Prozess ist für ein personenorientiertes Lernen der teilnehmenden Priester konstitutiv, hier geschieht pastorales Lernen.

Zur Arbeit an den Projekten werden feste Spielregeln vereinbart. Neben der Forderung nach Diskretion, die besprochenen Dinge im Raum der Gruppe zu halten, ist die unbedingte Bereitschaft gefordert, sich dem Gespräch offen zu stellen. Ein Nichtbestehen des Examens ist nur dann angezeigt, wenn diese Bereitschaft nicht eingelöst wird. Hier zeigt sich, dass das Maß der Offenheit, des wirklichen Zuhörens und authentischen Mitteilens nur in dem Maße gegeben ist, wie die Gruppe es gelernt hat, persönliche Beziehung ernsthaft und ehrlich zu gestalten. Das ist sehr unterschiedlich ausgeprägt. Die Heterogenität einer Gruppe hat jedoch nicht notwendig negativen Einfluss auf die Qualität der Kommunikation untereinander und die Qualität des Prozesses. Wenn eigene Positionen und Persönlichkeitsprofile sich dem Widerstand der anderen aussetzen, werden sie im besten Fall korrigiert und verändert. Das ist ein klassischer Reifungsprozess, der auf die Gruppe positiv zurück wirkt. Die Gruppe kann dann mit Konflikten umgehen und sich selbst regulieren. Der positive „Nebeneffekt" für das pastorale Handeln in den Gemeinden und für den Umgang mit dem Anderssein der Leute in den Gemeinden kann nicht genug betont werden. Vielleicht liegt in der klassischen Gruppen-

dynamik, wenn sie reflektiert wird, ein wesentlicher Anteil des pastoralen Lernens.

4 „Natürlich bin ich durch meine Person immer auch mit schuld"

Unter der Überschrift Thema, Prozess, Person sollen keine Einzelfälle aus Projekten vorgestellt, sondern generelle Beobachtungen aus der Gruppenarbeit an pastoralen Projekten berichtet werden. Das, was dabei auffällt, soll hier mit Blick auf die Konzeptausrichtung, das Geschehen der Umsetzung, die eigene und gegenseitige Bewertung anklingen.

Thema

Die vorgestellten pastoralen Projekte sind zunächst konstruierte und auf eine Situation, eine Gruppe oder ein Ereignis abzielende Handlungsplanungen der Kapläne. Die Beantwortung der Frage, wie man zu seinem Projekt kommt, ist für die teilnehmenden Kapläne von größter Bedeutung, denn darin werden neben den gegebenen Rahmenbedingungen der jeweilige Zugang auf konkrete Situationen, die persönliche Arbeitsweise und der Umgangstil ablesbar. Der Standardfall, der als Erfüllung eines vorgegebenen tradierten pastoralen Handlungsfeldes genannt werden kann, wird meist „nur" akzeptiert, weil Erstkommunion, Firmung oder Begräbnisse nun einmal anfallen und wenig Innovatives versprechen. Dagegen gelten andere Projekte als höherwertig, weil sie anders und offener in der Zugangsweise sind. Diese gehen meist aus einer Initiative von Leuten aus dem Umfeld des Kaplans hervor und beziehen sich oft auf Aktionen der Jugendarbeit (religiöses Freizeitangebot, Bibeltage, Exerzitien) oder Einzelaktionen. Hier stehen die beteiligten Personen mit ihren Bedürfnissen und Ideen mit am Anfang der Planung. Als positiv und kreativ gelten ebenfalls Anstöße zu Projektideen, die aus individueller Begegnung mit Notsituationen entstehen, konkret war dies einmal die Begleitung einer depressiven Person als Einzelseelsorge, die Initiierung einer Gruppe zur Trauerbegleitung oder die Eröffnung eines Lobby-Lebensmittelladens im sozialen Brennpunkt. Hohe positive Wertschätzungen werden auch individuellen Einzelideen, die in die pastorale Handlungspraxis übersetzt und reflektiert werden, zugesprochen, z. B. praktische Reflexionen zum heilsamen Ritus der Handauflegung[8] oder eine Jugendbildungsaktion zur Erinnerungskultur im Umgang mit Krieg und Gewalt[9].

---

8 Das Projekt wurde als Internetartikel vom Autor Markus Frohn unter dem Titel „Die Handauflegung als Zeichen der heilenden Nähe Gottes" veröffentlicht. Z. Zt. ist es aber nur noch unter www.hausarbeiten.de/faecher/vorschau/10419.html (3.5.2005) zugänglich.

9 Dieses Projekt wurde gleichfalls von seinem Initiator später veröffentlicht und ist wie folgt dokumentiert: Elmar Nass, Neue Wege in der Jugendpastoral, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen [u. a.] 52 (2000) 72-80.

Die Beschreibung der Durchführung verändert meist alle Vorerwartungen an die eingebrachten Themen, denn die Erfahrung zeigt, dass klassisches Pastoralrepertoire äußerst kreativ gestaltet und eine kreative Idee effekt- und kraftlos „durchgezogen" werden kann.

Prozess

Eine für das Lernen sehr ertragreiche Phase ist die Besprechung der Projektdurchführung, da hier der selbst initiierte Prozess im Mittepunkt steht. Das vorgedachte und konzipierte Thema bzw. eine Idee muss mitsamt seinem Akteur durch den Prozess hindurch. Als pastoral handelnder agiert der Kaplan wesentlich mit seiner Person und in seiner Rolle und wird damit Teil des Geschehens. Dabei zeigt sich, ob Akteur und Sache stimmig sind, die geplanten Schritte passen und die Leute wirklich dabei sind, das Projekt gelungen ist.[10] Hier wird es im Austausch der Gruppe äußerst angeregt. Jeder hat ähnliche Situationen erlebt und jeder versetzt sich in die Situation hinein und bringt aus seiner Sicht die Dynamik erneut in Gang. Jeder ist dabei zunächst in seiner Wahrnehmung befangen und reagiert aus dem individuellen Handlungs- und Vorstellungsrepertoire. Dabei scheint es größte Anstrengung zu brauchen, einzusehen, warum der andere so und nicht „wie normal, also wie ich" handelt. Dies zu klären ist eine vorrangige und äußerst lohnenswerte Aufgabe dieser Wochen. Das gegenseitige Hineinversetzen in das andere Konzept verändert die eigene Perspektive und macht mit anderen als den eigenen Lösungswegen und Fremderfahrungen bekannt. Relativ einfach ist dies, wenn ein Handlungsablauf der Pastoral, wie z. B. bei Kasualien etc. fest umschrieben und traditionell etabliert ist.

Ertragreich ist die Besprechung der Durchführung von Projekten auch, weil hier die einfachsten Fragen offen gestellt werden dürfen: „Wie machst Du das eigentlich?" oder „Ich würde mal gerne wissen, wie Ihr den ersten Elternabend zur Erstkommunion macht?" Wenn die Gruppe kreativ und offen miteinander umgeht, ereignen sich hier spontane Ideenbörsen, die von einer großen Praxisnähe und Kenntnis der Situation und der Leute zeugen. Diese Werkstattform des Praxisberichts als gegenseitiges Geben und Nehmen scheint allen sehr gut zu tun. Die Heterogenität der beteiligten Individuen wird angesichts des bestehenden Regelungsbedarfs für den pastoralen Alltag schnell überwunden und man hilft sich mit Tipps und Erfahrungen. Hier entsteht fast immer eine Kollegialität, die zuhörend, hilfsbereit und kreativ ist. Der häufige Zuspruch, „was Du da geleistet hast, würde ich mir nie zutrauen", zeigt die Bereitschaft zur gegenseitigen Anerkennung, zugleich gibt es auch positive Kritik, „das kannst Du so doch nicht machen, weil ...".

---

[10] Die Kapläne werden ermutigt auch Projekte vorzustellen, die formal als schlecht gelungen angesehen werden könnten, da es um das Lernen selbst geht. Als gelungen kann in diesem Sinne nur der nachfolgende Reflexionsprozess der Gruppe bezeichnet werden, sofern der Projektgestalter ihn ganz mitvollzieht.

Die Durchführung solcher Lernformen für berufserfahrene pastorale Mitarbeiter ist dagegen fast unmöglich, da im fortgeschrittenen Berufsleben ein Rückzug voreinander eintritt und das Bewahren des Eigenen[11] im Vordergrund zu stehen scheint; man will sich nicht mehr in die Karten schauen lassen. Das zu erforschen, was zu diesem Umschwung führt, könnte helfen Kollegialität neu zu entdecken.

Person

Die für die Reflexion auf die eigene Person zentrale Phase der Projektbesprechung ist die der eigenen und gegenseitigen Bewertung des Projekts, da hier der Fokus auf die eigene Person in ihrer Wirkung auf andere Personen und das Geschehen gerichtet wird. Die Tatsache, dass man mit der eigenen Person immer schon in einer unausweichlichen Weise auf andere wirkt, ist eine Binsenweisheit, als reflektierte persönliche Aussage z. B. über einen längeren Konfliktfall markiert sie mit der wörtlichen Aussage eines Kaplans „natürlich bin ich durch meine Person immer auch mit schuld" eine in diesem Fall tiefgreifende Selbsteinsicht. Mit der Reflexion auf die eigene Rolle und die in ihr agierende Person können die lernenden Priester Vorstufen zur Veränderung erreichen. Mittels eines Feedbacks oder der verstehenden Einsicht in den Ablauf einer gelungenen oder misslungenen Interaktion stellen sich weitreichende Lernaufgaben, die sie zu leisten haben, wenn sie für sich und die anderen zufriedenstellend oder gut handeln möchten.

5 „Aber das Handeln vollzieht nicht einfach, was davor gedacht und entschieden wurde"

In einer jeden derartigen Praxisreflexion treten vier zentrale Fragen immer von selbst auf und werden Thema. Sie klingen in ihrer Beschreibung äußerst einfach und haben doch ihren theologischen Wert, weil ihre Beantwortung das Ganze von Verkündigung und Seelsorge für die Beteiligten auf den Punkt bringt. Es geht letztlich immer darum, „wie die Leute sind", „was die Botschaft ist", „was priesterlicher Dienst ist" und „wie Handeln geht".

Die vollzogene Reflexion im Zuhören und Mitdenken der anderen zwingt zur Konzentration auf die Beantwortung dieser Fragen, sowohl individuell als auch in der Gruppe. Es geht dabei meist in einer sprachlich sehr einfachen und unreflexiven Form zu. Etwa so: „das wollen die Leute dann gar nicht hören", „wenn du das so sagst, kommen die auch", „dann spüre ich, dass die verstanden haben, was ich gepredigt habe", „in so einem Gespräch fühle ich mich wirklich als Priester gebraucht", „das geht bei den Leuten im Dorf X nicht", „da kann ich nicht anders und gehe einfach hin" etc. Da es meist individuelle Gefühlsäußerungen oder intuiti-

---

[11] Es gibt eine große Scheu, die eigenen Materialien, Konzepte, Ideen vor KollegInnen vorzustellen und sich diesen auszusetzen. Fortbildungsangebote mit dieser Ausrichtung kamen nicht zustande.

ve Rückschlüsse sind, werden daraus keine generalisierenden Definitionen formuliert, eher ist es eine Alltagstheorie der Pastoral, die sich ganz dem Stehen mitten im Geschehen verdankt. Hier könnte eine Quelle für reflektierte Theologie aufgeschlossen werden, da elementare Umschreibungen für die vier Grundfragen geleistet werden, freilich mehr oder weniger bewusst. Alle Praxis findet immer auch in diesem Vorfeld der Reflexion statt. Hier werden Fragen des Berufs und der Berufung, der Selbstausrichtung zwischen Herkunft und Hinwendung, die Beziehung zu Gott und die Zielfindung pastoralen Tuns quasi vorverhandelt.

Eine bedeutsame Erfahrung der Kapläne ist insofern, dass das Vorgesehene (das Thema, das Bild von den Leuten oder die Entscheidung zu Handeln) in Handlungseinheit mit der eigenen Person im Prozess mit den Leuten immer eine Veränderung oder Wendung erfährt. Das von den Kaplänen beschriebene pastorale Handeln verläuft zwar konzeptgeleitet, erfährt aber durch die Begegnung mit vorhergesehenen und unvorhergesehenen Situationen fast immer Korrekturen. Da geschieht etwas, was kaum beschreibbar ist. Im Nachhinein wird das dann als eine eigenständige spontane Steuerung bzw. Nachsteuerung gesehen, die vorher nicht absehbar war. Woher diese im Augenblick selbst kommt und was es eigentlich ist, was ein geplantes Handeln in ein anderes Handeln verändert, ist letztlich nicht greifbar. So war die konflikterfahrene negative Voreinstellung eines Kaplans („bevor ich in den Elternabend hineingehe, weiß ich doch, was kommt") überraschend durch sein eigenes unerwartetes Einlenken in einer umstrittenen Konzeptfrage verändert worden.

Die Frage, was sich ändert, wenn sich etwas ändert, ist in Bezug auf das pastorale Tun schwer zu reflektieren. Bei der Besprechung der Projektarbeiten mündet sie in banal klingende Elementarsätze, die dennoch genannt sein sollen, wie „das ging da nicht" oder „damit hätte ich in der Situation wirklich nicht kommen können", und dabei geht es fast nie um beliebig Gestaltbares, sondern um Dinge, die für den Auftrag der Priester zentral sind. Die Folge ist meist, dass auch anders gehandelt wurde und etwas Neues entstehen konnte. Auffallend ist, dass in der Gruppenreflexion an nahezu allen Pastoralsituationen unterschieden wird in „Dinge, die gehen, und Dinge, die nicht gehen", dahinter steht ein „aktuelles Wissen", das schwer aufzudecken ist und mit der Bezeichnung Intuition nur unzureichend erfasst würde. Die Feststellung, dass das eigene Handeln und Erwartungshaltungen vor dem Anspruch anderer durchbrochen werden und zu Neuausrichtung führen, ist in jedem Fall eine elementare Erfahrung. Als Beispiel: Ein Kaplan machte mit seinem Kommunionkonzept die Erfahrung, dass sich zwei ehrenamtliche Frauen als wertvolle Stütze des gesamten Prozesses erwiesen und für ihn zu einer wichtigen spirituellen Hilfe in der Arbeit mit religiös wenig ansprechbaren Familien und Kindern wurden. Als sich lange nach der Kommunionfeier im Nachhinein herausstellte, dass diese beiden Mütter katholischer Kommunionkinder selbst evangelisch waren, kam es zu einem lang anhaltenden

Lernprozess für den Kaplan. Einstellungen, Vorerwartungen und Bilder werden im Handeln und durch das Handeln selbst neu gemacht.

An dieser Stelle soll ein kurzer literarischer Querverweis weiterhelfen, der eine ähnliche praktische Erfahrung beleuchtet; auch diese steht an der Schwelle zwischen Entscheidung (Handlungskonzept) und dem Handeln selbst, das wohl nach eigenen Gesetzen geschieht. Der Icherzähler im Roman „Der Vorleser" von Bernhard Schlink macht im Rückblick auf das ganze Leben das Geflecht von eigenem Denken und Handeln sichtbar und beschriebt eine ähnliche Erfahrung, von der die Kapläne in ihren Projekten berichten.

„Ich denke, komme zu einem Ergebnis, halte das Ergebnis in einer Entscheidung fest und erfahre, dass das Handeln eine Sache für sich ist und der Entscheidung folgen kann, aber nicht folgen muss. (...) Ich meine nicht, dass Denken und Entscheiden keinen Einfluss auf das Handeln hätten. Aber das Handeln vollzieht nicht einfach, was davor gedacht und entschieden wurde. Es hat seine eigene Quelle und ist auf ebenso eigenständige Weise mein Handeln, wie mein Denken mein Denken ist und mein Entscheiden mein Entscheiden."[12]

6 „Wir sind deren Diaspora"

Ein Kaplan aus dem Einsatzfeld im katholischen ländlichen Milieu, kommt nach intensivem Kontakt zu evangelischen Mitchristen und dem evangelischen Pfarrer zu der Erkenntnis: „Wir sind deren Diaspora." Dahinter verbirgt sich im konkret gewordenen Erlebnis das wirklich Ernstnehmen einer quasi gegenüberliegenden Welt als mögliche andere Welt – hier als reale Perspektive anderer Christen. Von dieser aus gesehen wird die eigene gelebte Welt im Gedankenexperiment, das die bedrohliche Chiffre „Diaspora" auf sich selbst anwendet, zum unverstandenen Gegenüber. Damit ist das eigene kirchliche Leben mit seiner möglichen oder tatsächlichen Wirkung auf andere Menschen, hier Glaubende einer anderen Konfession, neu erfasst und kann neu betrachtet werden. Das ist ein vollzogener Perspektivenwechsel, die wesentlichste Form von Lernen, weil sie aus konkret gemachter Erfahrung mit anderen Menschen resultiert und die eigene Position in wirklicher Beziehung zu anderen „relativiert" und in eine konstruktive Spannung zum eigenen Denken stellt. Dass sich hier Lernen ereignet hat, ist offenkundig.

Hier kann nicht definiert werden, was pastorales Lernen ist, zumal die Differenz zum „Lernen überhaupt" kaum beschreibbar ist. Die aufgeführten Beispiele und Erfahrungen legen ohnehin nahe, dass sich diese Differenz gar nicht auftut, wenn auch besondere Rahmenbedingungen, der spezifische Auftrag, besondere Rollen und die Frage des Glaubens hinzukommen, die man durchaus pastoral nennen darf. Aber das Handeln,

---

[12] Bernhard Schlink, Der Vorleser, Zürich 1997, 21f.

das sich aus all den Rahmenbedingungen der hier angedeuteten Projekte ergibt, kann man lernen – so dass Pastoral durchaus gelernt werden kann.

Ich möchte daher aus den Erfahrungen der Priesterwerkwochen zum Pastoralexamen zumindest einige vorsichtige Thesen für das Lernen der Pastoral aufstellen.

- Das Lernen der Pastoral basiert zuerst auf der eigenen, selbst gemachten Erfahrung; diese ist unvertretbar. Selbst gemachte Erfahrungen pastoralen Handelns können nur in dem Maße wirklich gemacht werden, in dem auch die ernsthafte Bereitschaft besteht, mit anderen Menschen wirklich in Beziehung zu treten; dies ist ein Bedingungsverhältnis.
- Lernen geschieht nur durch Reflexion von Erfahrungen. Die Reflexion von Erfahrungen des eigenen Handelns beginnt mit dem Erzählen der kleinen Schritte dessen, was man tut, wenn man etwas in Beziehung zu oder mit anderen tut. Dem Erzählen korrespondiert notwendig das Zuhören als dessen erste und wichtigste Bedingung.
- Reflexion braucht daher ein Gegenüber, möglichst als Gruppe. So, wie sich die selbst gemachte Erfahrung nur im Beziehungsverhältnis zu anderen ereignet, kann auch Reflexion nur im Beziehungsverhältnis des Zuhörens, Mitdenkens und Fragens zu einem Gegenüber zum Lernen werden.
- Die Reflexion eigener Erfahrung pastoralen Handelns macht als gelernte Erfahrung deutlich, dass Handlungsplanung und Handlung nicht deckungsgleich sind und stets mit der kreativen Unvorhersehbarkeit des anderen und eigenen Handelns rechnen darf; dies ist ein unverfügbares Potential.
- Pastorales Lernen ist vorrangig als reflektierte Selbstveränderung hinsichtlich der Voreinstellung auf die Leute, die Botschaft, den eigenen seelsorglichen Dienst und das Handeln selbst zu beschreiben. Die Selbstveränderung mündet in eine veränderte Haltung, Grundeinstellung und Handlungsbereitschaft und wird damit rechnen, dass neue Perspektivenwechsel vorkommen werden.

7 „Gebt also acht, dass ihr richtig zuhört!" (Lk 8,18 a)

Die Erfahrung in der Arbeit mit Priestergruppen und Gruppen aus anderen pastoralen Diensten zeigt, dass es eine elementare Voraussetzung gibt, um mit den Menschen wirklich in Beziehung zu treten und so wirklich Erfahrungen zu machen: das Zuhören. Es scheint, dass Hören bzw. Zuhören zugleich die schwierigste Voraussetzung und Übung für pastorale MitarbeiterInnen ist, da der Zugang zum Anderen über professionalisierte Voreinstellungen wie Rolle, Aufgabe, Auftrag, Botschaft, Systemerwartungen etc. immer wieder neu verstellt ist, eventuell sogar durch ein „professionalisiertes" Zuhören selbst. Da es hier um das Lernen von Pastoral

geht und um erfahrungsbezogenes Lernen in einer Gruppe[13], soll ein Imperativ an den Schluss gestellt werden. Dieser ist als genereller Imperativ für Pastoral und für pastorales Lernen zu begreifen, weil nur die, die ihn befolgen, wirklich in Beziehung zu anderen Menschen treten können: „Gebt also acht, dass ihr richtig zuhört!" (Lk 8,18 a)

13 Durch die faktische Verkleinerung der Ausbildungskurse von Priestern werden Gruppen (als Weihekurse von 2-3 Personen) diese Form des Lernens als undurchführbar erfahren. Die Ermöglichung des Lernens in einer dynamischen Gruppensituation, nicht nur für Priesterkandidaten, muss in den deutschen Diözesen dringend sichergestellt werden.

Klaus-Gerd Eich, Nicole Hau, Georg Köhl,
Veronika Rass, Herbert Tholl, Ute Wagner

Projektorientiert Seelsorge lernen

Praktisch-theologische und didaktische Überlegungen zur Berufseinführung der pastoralen Berufe

„Projektorientierung" ist ein „Zauberwort", das für vieles steht und in jüngster Zeit auffällig häufig im Zusammenhang mit Sparmaßnahmen propagiert wird und Qualitätssicherung trotz Verknappung von Ressourcen suggeriert. Der vorliegende Beitrag untersucht auf dem Hintergrund von mehr als 15-jähriger Erfahrung in projektbezogener Praxisberatung und Konzeptentwicklung in der Berufseinführung der Seelsorgerinnen und Seelsorger im Bistum Trier Chancen und Grenzen projektorientierten Lernens (und Arbeitens) im Kontext beruflicher pastoraler Bildung und eines handlungsorientierten und kommunikativen Verständnisses Praktischer Theologie.

„Die Berufseinführung ist eine Schnittstelle, an der das Lernen einen anderen Charakter bekommt als bisher. Lernort und Lernverständnis ändern sich gegenüber der Zeit der Ausbildung. Nicht mehr die Universität oder die Fachhochschule bestimmen Ziele, Inhalte und Rahmenbedingungen des Lernens, sondern die jeweilige christlich-kirchliche Praxis im gesellschaftlichen Kontext. Vorwiegend fächerbezogenes, rezeptives Lernen während der Studienphase wird in der Phase der Berufseinführung abgelöst durch situationsbezogenes, selbstinitiiertes Lernen im realen sozialen Kontext. Lernortwechsel und Veränderung des Lernverständnisses führen zu Verunsicherungen bei vielen Berufsanfängern und -anfängerinnen. Diese Dissonanzen sind als Lernchancen zu nutzen." [1]

Im Unterschied zur weithin offenen und vorwiegend angebotsorientierten Situation im Bereich der Fort- und Weiterbildung haben fast alle Bistümer in Deutschland das Lernen in der Berufseinführung durchorganisiert. Es gibt unterschiedliche, mehr oder weniger stark reflektierte Konzepte der Berufseinführung für die verschiedenen pastoralen Berufe.

Über das Lernverständnis hinaus ändert sich auch das Theologieverständnis. Nicht ein einzelnes theologisches Fach oder eine selbst zu wählende Fächergruppe, sondern die Praktische Theologie ist die zuständige Reflexions- und Planungsfolie für die Praxis der Seelsorge. Wer qualifiziert in der Pastoral arbeiten will, ist darauf verwiesen, seine Arbeit praktisch-theologisch zu planen und auszuwerten.

---

[1] G. Köhl, Lern-Ort Praxis, Münster 2003, 29f.

Die im Studium insgesamt geringe Bedeutung der Praktischen Theologie kann dazu führen, „dass in den ersten Semestern theologische Wissensbestände unter rein historischer Perspektive angehäuft werden und eine spätere Verknüpfung mit Fragestellungen, Problemen und Aufgaben der Gegenwart nicht mehr gelingt. (...) Es droht die Ausbildung eines zur Ausübung des Pfarramtes nicht befähigenden historisch orientierten Theologieverständnisses, das zu keiner Identität im existentiellen Sinne führt."[2]

Es bedarf deshalb in der Berufseinführung „einer angewandten Theologie, die auch in materialer Hinsicht zusammenbringt, was zusammengehört: biblisch-orientierter Glaube und Situation und Person und kirchlich-gesellschaftlicher Kontext. Solche Theologie ist eine Querschnittsfunktion, welche die Ausbildung in allen Fächern begleitet. Ihre Relevanz zeigt sich vor allem dann, wenn sie fallbezogen betrieben wird. Vor allem die Analyse pastoraler ‚Werkstücke' (Gottesdienst, Unterricht, Seelsorge usw.) bieten sich an, exemplarisch angewandte Theologie zu betreiben und so Verknüpfungen herzustellen."[3] Angewandte Theologie versteht der Verfasser als „Basistheorie kirchlicher Praxis". „Sie reflektiert Gestalten, in denen Kirche sich verwirklicht, auf ihre Bestimmung, ihren Grund und ihre handlungsleitenden Regeln hin."[4]

Der Inhalt des Begriffs „angewandte Theologie" entspricht weitgehend unserer Option für ein Verständnis Praktischer Theologie als kommunikativer Handlungswissenschaft. Diese Option macht einerseits die Praktische Theologie für die Seelsorgeausbildung „hoffähig", weil qualifiziertes seelsorgliches Handeln notwendig auf praktisch-theologische Reflexion verwiesen ist und gibt gleichzeitig den einzelnen theologischen Fächern (wieder) eine Bedeutung für die Seelsorgepraxis überhaupt. [5]

In diesem Sinne schließen wir uns der Position Norbert Mettes an, der im Anschluss an Helmut Peukert Praktische Theologie als kommunikative Handlungswissenschaft versteht, indem gläubiges Handeln als Erschließung und Transformation von Wirklichkeit verstanden wird und unabdingbar auf didaktisch-methodische Planungen und Reflexionen verwiesen ist.[6] Für die Aufgabe der Praktischen Theologie in der Studienphase bringen wir dem Verständnis Reinhard Feiters von Praktischer Theologie als Wahrnehmungswissenschaft, die begründete Antworten für die Studierenden ermöglichen soll, durchaus Sympathie entgegen.[7]

---

2 C. Grethlein, Religionspädagogik im Pfarramtsstudium, in: Pr Th 33 (1998), 224-231, hier 225.

3 P. Bukowski, Theologie in der zweiten Ausbildungsphase, in: Pastoraltheologie 93 (2004),152-166, hier 160.

4 Vgl. ebd., 153.

5 Vgl. K. Lehmann, Theologiestudium und kirchlicher Dienst, in: IKZ Communio 9 (1980), 522-531.

6 Vgl. N. Mette, „... dass Gott ein Tätigkeitswort werde", in: KatBl 29(2004), 368-375.

7 Vgl. R. Feiter, „Gib deine Antwort darauf!", in: KatBl 29(2004), 376-382.

Ausgehend von zwei Praxisbeispielen und der Darstellung und Begründung des projektorientierten Lernarrangements in der Berufseinführung der pastoralen Berufe in Trier werden die pädagogischen, betriebswirtschaftlichen, theologischen und spirituellen Implikationen projektorientierten Lernens in der beruflichen Bildung auf der Konzeptebene (Entwicklung einer „Projektdidaktik") und Projektorientierung als beste Operationalisierung eines Verständnisses Praktischer Theologie als kommunikativer Handlungswissenschaft auf der Metaebene der Wissenschaftstheorie erörtert, um abgesicherte Handlungsorientierungen zu entwickeln, die Chancen und Grenzen projektorientierten Lernens aufzeigen.

1 Praxisbeispiel: Projekt „Kinderfreundliche Gemeinde als Voraussetzung für eine nachhaltige Taufpastoral"[8]

Im Rahmen ihrer Berufseinführung begleitet eine Gemeindeassistentin den Aufbau eines Arbeitskreises „Junge Familien". Dieser hat sich zur Aufgabe gemacht, Eltern von neugeborenen Kindern zu besuchen, um an der „Lebenswende Geburt" Anteil zu nehmen und durch diakonische Präsenz und lebendiges Zeugnis die Taufe in eine sichtbare Anteilnahme der Gemeinde einzubetten. Die Zielrichtung des Projekts kann man als katechetisch im Rahmen eines evangelisierenden Seelsorgekonzeptes („Evangelii nuntiandi") bezeichnen.

1.1 Projektidee

Durch Besuche von Gemeindemitgliedern bei jungen Familien soll die Gotteskindschaft des neuen Erdenbürgers hervorgehoben werden, die in der Taufe ihre sakramentale Verlautbarung findet. Christliche Gemeinde soll für die Eltern greifbar werden und einen Lebensraum anbieten.

1.2 Projektinitiative

Die Gemeindeassistentin nimmt bei einer Pfarrgemeinderatssitzung das Anliegen von Frau G. auf, dass der Kontakt der Gemeinde zu Eltern von Neugeborenen intensiviert werden sollte. Die beiden verabreden sich zu einem Gespräch.

1.3 Projektskizze

Bei dem Treffen zeigt sich Frau G. hoch motiviert. Sie äußert die Vermutung, dass die Distanz vieler junger Familien zur Gemeinde weniger mit einer bewussten Entscheidung gegen Kirche zu tun hat als einerseits mit Unsicherheit und andererseits mit einer hohen Belastung, die in dieser Lebenssituation auf die Partner zukommt. Frau G. ist sicher, dass eine stärkere Zuwendung von Seiten der Gemeinde eine gute Kontaktmöglichkeit darstellen würde. Dabei ist ihr Grundanliegen nicht „rekrutierend" im Sinne einer engen Anbindung junger Eltern an die Gemeinde, sondern

---

8 Dieses Projekt wurde von der Gemeindeassistentin Christa Paul-Simon in Bildstock durchgeführt.

in erster Linie diakonisch motiviert. Anknüpfend an der existenziellen Erfahrung von Eltern bei der Geburt neuen Lebens sowie an den tiefen Einschnitten in das bisherige Lebenskonzept wird die Idee entwickelt, einen Kreis von Personen zu finden, die Interesse daran haben, junge Familien aus der persönlichen Lebens- und Glaubenserfahrung heraus zu unterstützen. Da in den meisten Fällen von Seiten der Eltern die Taufe des Kindes gewünscht wird, kann der Kontakt durch Gemeindemitglieder die bisherige „Komm"-Struktur der Taufpastoral in eine „Geh-hin"-Struktur wandeln. Gemeinde nimmt auf diese Weise Anteil an dem neugeborenen Menschen und begleitet den Weg ins Leben, zur Taufe und darüber hinaus.

1.4 Projektplan

Es finden sich acht Frauen, die Interesse haben, sich auf die Projektidee einzulassen. In mehreren Treffen wird die Motivation der Gruppenmitglieder geklärt, die Zielrichtung definiert und ein Handlungskonzept erarbeitet. Die Projektgruppe trifft sich auch nach Aufnahme der Arbeit regelmäßig zu Erfahrungsaustausch, Praxisberatung und Schulung (z. B. tauftheologische und pastoraltheologische Aspekte, Gesprächsführung). Die Gemeindeassistentin stellt das Projekt theologisch in den christlich-anthropologischen Kontext der bereits in der Geburt geschenkten Gotteskindschaft. Pastoraler Anlass für die Besuche, die der Arbeitskreis durchführt, ist jeweils die Begrüßung eines von Gott geliebten neugeborenen Menschen sowie dessen Eltern – nicht mehr und nicht weniger. Die öffentliche und geschichtliche Verlautbarung der Gotteskindschaft des Neugeborenen im Sakrament der Taufe wäre der nächste Schritt, der allerdings nicht zwingende Folge oder „Erfolgskriterium" für die Besuche ist. Und unter dem Aspekt der verlautbarten Gotteskindschaft stellt die Taufe für das Kind, für seine Eltern und für die Gemeinde einen eigenständigen, von der weiteren „Kirchenpraxis" der Familie unabhängigen, Wert dar.

1.5 Projektdurchführung

Bei ihren Besuchen machen die Gruppenmitglieder die Erfahrung, durchweg willkommen zu sein. Häufig entsteht ein Gesprächsrahmen, in dem sowohl Lebenspraxis und -reflexion wie auch Glaubensfragen zum Thema werden. Das echte Interesse der Besucherinnen wird von den jungen Familien als wohltuend erlebt und weckt das Bedürfnis nach weiteren Kontaktformen. Durch gute Öffentlichkeitsarbeit nimmt die Gemeinde im weiteren Sinne ebenfalls Anteil an dem Projekt. Es entstehen Synergien, indem die Frauen des Handarbeitskreises Babyschuhe als Geschenk für die Neugeborenen stricken und Jugendliche Grußkarten gestalten. Wenn Eltern ihr Kind zur Taufe bringen, sind die Frauen des Arbeitskreises bei der Feier anwesend und überreichen ein selbst entworfenes Taufheft. Ein Foto des getauften Kindes wird im Schaukasten an der Kirche und in der Dorfmitte ausgestellt. In dieser Phase leistet die Gemeindeassistentin vor allem Unterstützung durch Koordination der verschiedenen Handlungsstränge (Besuche, Taufanmeldungen, Kontakte zu

Handarbeitskreis und Jugendgruppe) sowie durch Anleitung des Erfahrungsaustauschs und durch Fortbildungsimpulse.

1.6 Projektabschluss

Nach der Startphase initiiert die Gemeindeassistentin eine Reflexion des Projekts, bei der die Erfahrungen bei der Durchführung mit der ursprünglichen Zielsetzung und den Erwartungen der Gruppenmitglieder in Bezug gesetzt werden. Als Ergebnis kann festgehalten werden, dass die Erwartungen erfüllt und zum Teil sogar übertroffen worden sind, was an drei Wahrnehmungen festgemacht werden kann: erstens an der persönlichen Zufriedenheit der Besucherinnen, zweitens an der guten und teilweise aktiven Resonanz der Gemeinde und vor allem drittens an dem Bedürfnis der besuchten jungen Familien nach weiterem Kontakt. Als besonderer Gewinn wird herausgestellt, dass durch die Besuche auch Familien erreicht werden, die auf Grund sozialer oder ethnischer Barrieren aus sich heraus den Weg zur Gemeinde nicht gesucht hätten. Die Reflexion führt zum einen zur Vergewisserung innerhalb der Gruppe, den Arbeitskreis und die Besuche der Neugeborenen fortzuführen, zugleich ergeben sich daraus aber auch neue Projektideen für die Zeit nach der Taufe (z. B. Grußaktion zum 1. Geburtstag, Feier eines Familiensonntags, Initiierung von Krabbelkreisen).

1.7 Lernorganisation

Als Grundkompetenz bringt die Gemeindeassistentin aus dem Berufspraktischen Jahr die Befähigung zur Leitung von Gruppen sowie Instrumente zur Bedingungsfeldanalyse mit. In der zweijährigen Berufseinführungsphase geschieht die Unterstützung durch fachliche Einzelberatung, Kollegiale Praxisberatung sowie Praxisbesuche. Darüber hinaus sind für die Lerngruppe aller Gemeindeassistentinnen zwei Kurselemente zum Thema „Konzeptentwicklung" und „Entwicklung eines Seelsorgeverständnisses" eingerichtet.

2 Projektorientierung in der religionspädagogischen Ausbildung angehender SeelsorgerInnen im Bistum Trier: ein Projektausschnitt

Intention religionspädagogischer Ausbildung ist unter dem Aspekt der Schlüsselqualifikationen eine Qualifizierung zu „didaktischem Handeln i. w. S.", das unter anderem die Fähigkeit zu planvollem Handeln, exemplarischem Handeln, ein Lernen im Mix verschiedener Methoden und Sozialformen, Lernen im Feedback-Prinzip und ein subsidiäres Lehrer-/-Vermittlerverständnis beinhaltet[9].

---

[9] E. Felten u. a., Qualitätssicherung in der Berufseinführung und Fortbildung von Seelsorgern, in: PThI 18 (1998), 325- 349, hier 338.

Im Folgenden wird ein Beispiel an der Nahtstelle Berufsausbildung zur Berufseinführung aus der Berufsgruppe der PastoralreferentenInnen skizziert.

2.1 Ausgangssituation

PastoralreferentenInnen, die unter Anleitung von MentorenInnen im Berufspraktischen Jahr ihre Schulausbildung absolviert haben, stehen zu Beginn ihrer Berufstätigkeit vor der Problemstellung ihre berufliche Handlungskompetenz zu erweitern, da sie nun ohne Mentorenbegleitung der Aufgabe nachkommen müssen, ihre Identität und Kompetenz als LehrerIn und SeelsorgerIn in der Schule zu entfalten.[10]

Die TeilnehmerInnen des skizzierten Projekts waren mit der Arbeitsform der Kollegialen Praxisberatung[11] vertraut, da sie im Rahmen der Berufseinführung durch die Autoren *KÖHL* und *EICH* begleitet wurden. Zudem kannten sie das Lernarrangement des Studientags. An religionspädagogischen Studientagen werden Fragestellungen der KandidatenInnen, die sich aus deren Praxis ergeben, aufgegriffen und unter fachlicher Anleitung bearbeitet.

2.2 Projektidee

Im Rahmen eines informellen Austauschs artikulierten die PastoralreferentenInnen ihre Schwierigkeiten in der Schule (Disziplinschwierigkeiten; Auftrag, Schulendtage durchzuführen; mangelnde Ausstattung mit Medien; eigene Position in der Schule u. a.). Angesichts dieser Probleme initiierten die Kursteilnehmer in Rücksprache mit einem Vertreter der religionspädagogischen Fachbegleitung ein Treffen, um sich den anstehenden Problemen zu stellen.

2.3 Projektdurchführung

In einem ersten Treffen schilderte jede(r) in einer Blitzlicht-Runde seine/ihre Schwierigkeiten im Kontext schulischen Handelns, und eine Prioritätenliste mit den gravierendsten Fragestellungen wurde erarbeitet.

Die Gruppe bildete zwei Halbgruppen, die sich den nachstehenden Fragen widmeten:

- Wie gestaltete ich für SchülerInnen der beiden letzten Hauptschuljahre einen Übergang in die Arbeitswelt?
- Was tue ich, wenn ich SchülerInnen nervend finde?

Als Verfahrensvorschlag zur Bearbeitung der anstehenden Themen wurde auf den pastoralen Dreischritt des Sehens-Urteilens-Handelns re-

---

10 Zu diesem Zusammenhang vgl. K.-G. Eich, Der Einsatz Pastoraler Mitarbeiter des Bistums Trier in der Schule. Ein religionspädagogischer Entwurf zur Rezeption und Evaluation von Qualitätsmanagementsystemen für Religionsunterricht und Schulseelsorge, Neuwied 2002: s. www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/715, 82-87.

11 Zum Stellenwert der Arbeitsform „Kollegiale Praxisberatung" im Kontext der Ausbildung angehender SeelsorgerInnen vgl. G. Köhl, Lern-Ort Praxis, 312-320.

kurriert. Exemplarisch wird hier nur das Vorgehen der ersten Teilgruppe dokumentiert.

a) Sehensschule

Die erstgenannte Gruppe widmete sich der Aufgabe, zunächst zu eruieren, wer noch mit dieser Frage befasst ist. Das Ergebnis war überraschend: Neben den Schulen selbst (hier insbesondere die jeweiligen KlassenlehrerInnen und ArbeitslehrerInnen) sind es Handwerkskammern, Krankenkassen, Caritas, Arbeitsamt, Jugendhilfeorganisationen, Schulpsychologischer Dienst, Unternehmen, Vereine und andere Betreuungspersonen im Ganztagsschulbereich und die Kirchen (sowohl im RU als auch im Rahmen von Schulendtagen), die mit den beschriebenen Jugendlichen in unterschiedlichen Kontexten in unterschiedlichen Settings zu der Fragestellung „Übergang Schule-Beruf" arbeiten.

b) Urteilsperspektiven

Die Mannigfaltigkeit der Kontaktmöglichkeiten und Angebote für die beschriebene Klientel zeigte einen neuen Problemhorizont auf, den es erneut zu untersuchen galt (neuerliches Sehen).[12]

- Mit welchen Angeboten kommen die Anbieter mit den Jugendlichen in Kontakt?
- Welche Interessen verfolgen gewerbliche Anbieter wie Krankenkassen und Unternehmen?
- Gibt es Kooperationspartner?
- Wie entwickeln wir Kriterien zur Beurteilung, mit welchen Partnern eine Kooperation lohnenswert erscheint?

c) Handlungsoptionen

Die Gruppe trat in einen neuen Analyseprozess ein. Schwerpunkt bildete hierbei die Entwicklung von Beurteilungskriterien, um Kooperationspartner bestimmen zu können. Als Arbeitshypothese galt, zu überprüfen, ob es Pointierungen im Menschenbild der Anbieter gibt, die mit christlichen Vorstellungen kompatibel sind. In einem Fall entstand eine Kooperation zu einem Projekttag zwischen dem Arbeitslehrer, einem Vertreter einer Krankenkasse und der Pastoralreferentin unter der Thematik „Ich bewerbe mich! Mein Fähigkeitsprofil zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung".

---

12 Hier wird deutlich, dass es sich bei dem Dreischritt „Sehen-Urteilen-Handeln" um kein lineares, sondern um ein zirkuläres Geschehen handelt (vgl. R. Englert, Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: H.-G. Ziebertz / W. Simon, Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 147-174, 165-167).

2.4 Reflexion[13]

Aus dem beschriebenen Projektausschnitt wird ersichtlich, dass dem Projekt eine hohe Situationsorientierung innewohnt (Ausgangspunkt bei den Fragestellungen der PastoralassistentenInnen) und damit intrinsisch motiviert ist (Interessenorientierung). Aufgrund eines Einsatzes in den achten und neunten Schuljahren einer Hauptschule ergibt sich zudem ein Verweis auf die Relevanz der angezeigten Thematik. Intention war es bei dem Projekt, eine eigenständige Identität als SeelsorgerIn und LehrerIn in der Schule zu finden (Zielorientierung für die PastoralassistentenInnen) und einen qualifizierten Übergang von der Hauptschule ins Erwerbsleben in den Blick zu nehmen (Zielorientierung für die SchülerInnen). Die jeweils vollzogenen Arbeitsschritte zielten auf eine verbesserte Kooperation mit anderen Anbietern (Prozessorientierung) als auch auf eine Qualifizierung dieser Zusammenarbeit (Produktorientierung). Trotz Inanspruchnahme eines religionspädagogischen Fachbegleiters erfolgte die Durchführung selbstgesteuert, indem Handlungspläne selbständig entworfen wurden (Eigenverantwortlichkeit). In Bezug auf die Gruppe kann festgehalten werden, dass das Projekt eine solidaritätsstiftende Kraft für die PastoralassistentenInnen hatte, da deutlich wurde, dass alle „im gleichen Boot" sitzen (d. h. vor ähnlich gelagerten Problemen stehen).

Für die eingangs angezeigten Schlüsselqualifikationen wird deutlich, dass der skizzierte Projektausschnitt ein Beitrag zur Qualifizierung ihres didaktischen Handelns war. An der Fragestellung, wie der Übergang von der Schule zur Arbeitswelt gestaltet werden kann, entwickelten die TeilnehmerInnen einen Handlungsplan, wie sie dieser Frage nachgehen wollten (Pastoraler Dreischritt) und exerzierten an einem Beispiel durch, wie eine Vernetzung zwischen verschiedenen Kooperationspartnern (Krankenversicherung, Arbeitslehre, Religionsunterricht, Schulseelsorge) aussehen kann. Selbstverständlich bediente man sich eines variablen Methodensettings, das aus Platzgründen hier jedoch nicht ausgeführt werden kann. Im Analyseteil des Arbeitsschrittes „Sehen" wurde immer wieder deutlich, dass Arbeitshypothesen korrigiert werden müssen und neue Blickwinkel eingenommen werden müssen (Welche Werthaltungen bezüglich des Menschenbildes bestimmen die verschiedenen Anbieter?). Die konkreten Personen, Institutionen und Rahmenbedingungen wurden im Handlungsverlauf als „Feedbackgeber" identifiziert. Indem die Pastoralreferentin sich an der krisenanfälligen Nahtstelle zwischen Schule und Arbeitswelt für die SchülerInnen engagierte, entwickelte sie eine Vorstellung eines subsidiären LehrerInnenverständnisses.

---

13 Vgl. H.-G. Ziebertz, Projektorientiertes Lernen, in: G. Hilger u. a., Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001, 455-470, hier 459-466.

3 Lernorganisation des projektorientierten Lernens in der Berufseinführung der PastoralassistentenInnen

Schlüsselqualifikation 1: Qualifikation zum professionellen Handeln in und mit Gruppen

(Praktisch-Theologischer Kurs I und Erstes Jahrespraktikum in Pfarrei bzw. Seelsorgeeinheit)

1. Qualifikation zu differenzierter Perspektivenübernahme in themen- und beziehungsorientierten Gruppen

2. Qualifikation zu einem reflektierten Rollenverständnis in Gruppen

3. Qualifikation zur Anwendung und Beurteilung unterschiedlicher Leitungsmodelle

Praktisch-Theologischer Kurs I

VORBEREITUNG

TZI-Kurs
Einführung in die Leitung von Gruppen im Modell der Themenzentrierten Interaktion
(5 Tage)

Pastoraltheologische Einführungstage
Professionelle Leitung seelsorglicher Gruppen
(1½ Tage)

Erstes Jahrespraktikum – Einsatzebene: Pfarrei / Seelsorgeeinheit

Fachliche Unterstützung und Überprüfung:	**LERNEN IM THEORIE-PRAXIS-VERSCHNITT**	Fachliche Unterstützung:
	Pastoraltheologische Fachbegleitung und –prüfung in **„Leitung einer seelsorglichen Gruppe“**	**Studientag Ehrenamt** (1 Tag)
FachbegleiterIn Beratungsprozess, Praktische Prüfung	a) Orientierungsphase b) Erstbesuch und Kontrakt Während der Durchführung: c) Beratungskontakte d) Beratungsbesuch in der Gruppe vor Ort e) Prüfungsbesuch in der Gruppe vor Ort	**Kollegiale Praxisberatung:** (2 von 3 einzelnen Studientagen)

Begleitung durch den Mentor / die Mentorin

Schlüsselqualifikation 2: Qualifikation zu professionellem Handeln in komplexen Situationen (Vernetzung[14])

(Praktisch-Theologischer Kurs II, Zweites Jahrespraktikum im Dekanat, Praktisch-Theologischer Kurs III)

1. Qualifikation zu einer differenzierten Analyse komplexer Situationen und zur Herausarbeitung der Schlüsselprobleme (auseinanderlegen)

2. Qualifikation zur Integration der wesentlichen Elemente und Einflussfaktoren (zusammenführen)

3. Qualifikation zur Umsetzung der Vernetzung durch konkrete Initiierung, Planung und Durchführung konkreter Projekte (gemeinsam Ziele finden und strategisch handeln)

[14] Vgl. M. Sellmann, Vernetzen lernen!, in: Erwachsenenbildung 44 (1008), 172-175.

Praktisch-Theologischer Kurs II

Ordo-Kurs
Dienste und Ämter in pastoraltheologischer Perspektive
(2 Tage)

Zukunftswerkstatt „Jugendarbeit“
(2 Tage)

Zweites Jahrespraktikum – Einsatzebene: Dekanat

Fachliche Unterstützung und Überprüfung:

LERNEN IM THEORIE-PRAXIS-VERSCHNITT

Fachliche Unterstützung:

„Durchführung und Reflexion eines pastoralen Projekts“

a) Orientierungsphase und Sondierung

b) Erstbesuch und Kontrakt, Projektentscheidung

Während der Durchführung:

c) Beratungskontakte

d) Beratungsbesuch in der Gruppe vor Ort

FachbegleiterIn
Beratungsprozess

Analysewerkzeug
Einführung in die sozialräumliche Analyse
(1 Tag)

Projekt-management
(2 Tage)

Kollegiale Praxisberatung
(2 Studientage)

Konfliktanalyse
(2 Tage)

Studientag Ehrenamt
(1 Tag)

Begleitung durch den Mentor / die Mentorin

Praktisch-Theologischer Kurs III

FachbegleiterIn:
Bewertung

e) Projektdokumentation
f) Kolloquium

Pastoraltheologische Abschlussreflexion
Seelsorgeverständnis
(2 Tage)

3.1 Reflexion aus der Sicht einer Pastoralassistentin (Nicole Hau)

EINSAMKEIT VERRINGERN – LEBENSQUALITÄT STEIGERN

Das Projekt: Aufbau eines ehrenamtlichen Besuchsdienstes auf Dekanatsebene in Vernetzung von Pastoral und Caritas

Zu den Aufgabenfeldern, die ich als Pastoralassistentin während der Berufseinführung auf Dekanatsebene im Dekanat Dillingen/Saar vorfand, gehören Hospiz- und Trauerpastoral sowie die Begleitung der Caritas-Sozialstation, die in den Pfarreien des Dekanates ihren Pflegedienst anbietet. Impulse, einen ehrenamtlichen Besuchsdienst aufzubauen, kamen aus beiden Feldern: Anfragen an die Hospizinitiative zeigten, dass häufig nicht die Begleitung am Lebensende gefragt ist, vielmehr ein längerfristiger Besuchsdienst bei alten, einsamen, kranken Menschen. In der Begleitung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Caritas-Sozialstation wurde deutlich, dass diese einen Bedarf an Besuchsdienst in vielen Familien sehen, in denen sie pflegerisch tätig sind.

Es entstand die Idee, ein Konzept zu entwickeln für einen Besuchsdienst, der dazu beitragen kann, die Not der einsamen Menschen zu lindern und deren Lebensqualität zu steigern.

Der erste Schritt war, Kontakt mit der Leiterin der Caritas-Sozialstation aufzunehmen. In einer ersten Situationsanalyse wurde deutlich, dass eine Vernetzung von Pastoral und Caritas in diesem Bereich der Diakonie sehr sinnvoll erschien.

Ein weiterer Vernetzungsschritt war es anschließend, Bündnispartnerinnen und -partner für diese Idee zu finden. Für die Entwicklung eines entsprechenden Konzeptes und den Aufbau eines Besuchsdienstes konnte ich die Leiterin der Caritas-Sozialstation, eine Mitarbeiterin der Beratungs- und Koordinationsstelle (BEKO) der Caritas, die Mitarbeiterin „Caritas der Gemeinde" sowie eine Gemeindereferentin einer Seelsorgeeinheit im Dekanat gewinnen.

In der Analyse der Ausgangssituation, die die Projektgruppe gemeinsam durchführte, wurde die Situation der alten Menschen in den Blick ge-

nommen sowie eine Bestandsaufnahme der bestehenden Besuchsdienste in den Pfarreien vorgenommen. Hier wurden außerdem die eigenen Ressourcen beleuchtet.

Der nächste Vernetzungsschritt, der nun folgte, bestand in der Information der Dekanatspastoralkonferenz. Die ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen der bestehenden Besuchsdienste wurden an einem Informationsabend über das Projekt in Kenntnis gesetzt, die Pfarrgemeinderäte ebenso. Auch das Personal der Caritas-Sozialstation wurde informiert.

Die Projektgruppe entwickelte nun einen Projektplan mit dem Ziel, einen Besuchsdienst mit ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern aufzubauen. Aufgabe der Ehrenamtlichen sollte es sein, einsame Menschen zu besuchen, Zeit mit ihnen zu teilen, sie zu begleiten – an ihren individuellen, biographischen Bedürfnissen orientiert – und so ihre Einsamkeit zu verringern und Lebensqualität zu steigern.

Dazu sollten diese geschult werden und bereit sein, über einen längeren Zeitraum regelmäßige Besuche zu machen. Die Ehrenamtlichen sollten regelmäßig die Möglichkeit erhalten, ihre Erfahrungen auszutauschen. Es war der Projektgruppe wichtig, dass eine Beziehung entsteht zwischen der/dem Ehrenamtlichen und der/dem Besuchten.

Genau da liegt auch der Unterschied zu den bestehenden Besuchsdiensten der Pfarrgemeinden, die in der Regel zu besonderen Anlässen wie Geburtstagen einen Besuch abstatten. Es geht vornehmlich nicht nur um kranke Menschen, sondern um alte Menschen, die einsam sind, deren Lebensqualität sich verringert durch die Tatsache, dass sie alltägliche Dinge allein nicht mehr verwirklichen können – auf Grund von Altersschwäche, sozialer Schwäche oder Krankheit.

Die Anerkennung der ehrenamtlichen Arbeit, die die Projektgruppe als sehr wichtig erachtet, sollte durch ein Angebot an Besinnungs- und Wohlfühltagen geschehen. Über Ausschreibungen in Pfarrbriefen und in der Presse sollten Interessierte für eine Schulung gewonnen werden. Die Durchführung des Projekts von der Schulung und Einsatz der Ehrenamtlichen erfolgte anhand des gemeinsam entwickelten Konzeptes. Heute sind fünf ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Einsatz.

In der praktisch-theologischen Reflexion des Projektes bin ich der Frage nachgegangen, welche Chance eine Vernetzung von Caritas und Pastoral in sich birgt. Ein gemeinsames Handeln in der Entwicklung eines Konzeptes zum Aufbau eines ehrenamtlichen Besuchsdienstes schafft mehr Möglichkeiten – und ein geweiteter Horizont kann entstehen.

3.2 Reflexion aus der Sicht einer Mentorin (Veronika Rass)

Für den Lernort „Praxis" stelle ich als Mentorin einer Kollegin in der Berufseinführung die Arbeitsfelder, Strukturen und Gruppen zur Verfügung,

in denen ich auf Dekanatsebene tätig bin. Ich unterstütze und begleite den Prozess einer Pastoralassistentin, Seelsorge im projektorientierten Lernen einzuüben.

Die Begleitung von Nicole Hau bestand in der Orientierungsphase während des Dekanatspraktikums zunächst darin, Einblicke in die verschiedenen Arbeitsfelder zu vermitteln. Verschiedene Projektideen wurden angerissen. So beschäftigte mich die aus der Hospizarbeit und aus Gesprächen in der Begleitung der Caritas-Sozialstation erwachsene Frage, wie dem offensichtlichen Bedarf an Besuchsdiensten bei einsamen, älteren Menschen begegnet werden könnte.

Die Entscheidung von Frau Hau, im Aufbau eines Besuchsdienstes in Zusammenarbeit mit der Caritas projektorientiertes pastorales Handeln einzuüben, unterstützte ich: In einer Zusammenarbeit von Pastoral und Caritas, die Mitarbeiterinnen der beiden „Säulen" der Institution Kirche zusammenführt und einen ehrenamtlichen Dienst am Nächsten in den Pfarreien aufbaut, kommt zusammen, was inhaltlich zusammen gehört. Gottes- und Nächstenliebe sind nach der biblischen Tradition eins.

In der Zielformulierung und Erstellung einer Projektskizze arbeiteten Frau Hau und ich intensiv zusammen, in der Frage der Gewinnung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die Projektgruppe brachte ich meine Erfahrung mit in die Überlegungen ein.

Frau Hau entschied dann, das Projekt eigenständig weiter zu leiten. Dies traf in die Phase der Berufseinführung während des Dekanatspraktikums, die ich als Konsolidierung- und Verselbständigungsphase beschreiben würde, d. h. die Praktikantin wurde von mir als (fast) vollwertige Kollegin definiert. Dies drückte sich in sehr großen Räumen für selbständiges berufliches Handeln und weit reichender Verantwortung aus.

Als Mentorin stelle ich, wie bereits beschrieben, ein Arbeitsfeld als Lernfeld zur Verfügung; das Loslassen ist jeweils mit eigenen Prozessen verbunden. Es bedarf der inneren Einwilligung, dass die Kollegin in ihrem Lernprozess eigene Wege gehen darf, Versuch und Irrtum eingeschlossen.

Begleitung des Lernprozesses bedeutete in dieser Situation im Wesentlichen, auf die Fragen und Themen der Kollegin einzugehen, orientierte sich also am Bedarf und an den Inhalten, die Frau Hau ihrerseits bestimmte. Gleichzeitig galt es meinerseits abzuwägen, welcher zusätzlichen Impulse es von Seiten einer Mentorin bedurfte, den Lernprozess bezüglich der Berufsrolle und Berufsvollzüge, der Kommunikation, Kooperation und Interaktion sowie der Reflexion zu fördern. Zum Ende des Projektabschnitts, den Frau Hau leitete, hätte es meines Erachtens eines stärkeren Impulses meinerseits bedurft, um den Reflexionsprozess zu unterstützen.

Der Begleitungsprozess von Frau Hau hat mir die Chance gegeben, die eigene Rolle zu überprüfen und weiterzuentwickeln. Inwiefern ich als Mentorin nun stärker Impulse setze, die Zusammenarbeit im komplexen, fachlichen und persönlichen Lernprozess der Berufsanfängerin intensiver gestalte, etwaige Autoritätsängste bearbeite, Grenzen aufzeige, das Gespräch zur Reflexion verschiedener Ebenen immer wieder anbiete, hängt von der jeweiligen Person und Situation ab.

So gestaltet sich in der Begleitung einer jungen Kollegin ein Kommunikations- und Kooperationsprozess im beruflichen Kontext, der die Professionalisierung nicht nur der Kollegin in der Berufseinführung, sondern auch der Mentorin fördern kann.

Als Mentorin profitiere ich davon, junge Kolleginnen mit ihren frischen, aktuellen fachlichen und methodischen Kenntnissen zu begleiten, nicht zuletzt dadurch, dass das eigene nicht immer voll durchreflektierte berufliche Handeln hin und wieder hinterfragt wird.

4 Herkunft, Zielsetzung und Merkmale von Projektarbeit[15]

4.1 Ausgangspunkte

Ausgangspunkte für die Projekte sind in der Regel konkrete Aufgabenstellungen aus der Lebenswirklichkeit der ProjektteilnehmerInnen, die in einem Arbeitsteam angegangen werden. Primäres Ziel der Projektarbeit ist die gemeinsame aktive Lösung in der Realität bestehender Aufgaben. Eine Weiterentwicklung der Projektmethode ist das Lernmodell der Zukunftswerkstatt, das deutlicher die Ideale und Visionen der ProjektteilnehmerInnen für die Planung eines Projektes mit einbezieht.[16]

In Deutschland existiert der Projektgedanke seit Anfang des 20. Jahrhunderts im Unterricht in der Schule. Während der Innovationszeit der sechziger und siebziger Jahre wurde Projektarbeit als Konzept praxis- und handlungsorientierten Lernens betrachtet, um Schulen und Hochschulen lebensnäher zu gestalten.[17] In den siebziger Jahren tauchte der Projektbegriff in der kirchlichen Gemeindearbeit auf, insbesondere in der evangelischen Kirche, z. B. im Zusammenhang mit Missions- und Dritte-Welt-

---

15 Vgl. F. I. Kaiser, Projekt, in: Pädagogische Grundbegriffe, hrsg. v. D. Lenzen, Reinbek bei Hamburg 1989, 1272-1281; K. Frey, Die Projektmethode, Weinheim und Basel 71996; vgl. auch A. Hadwiger, Projektgruppe, in: Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik, hrsg. v. E. J. Korherr und G. Hierzenberger, Freiburg 1973, 765f; I. Wirth, Projekt, Projektstudium, in: Handwörterbuch der Erwachsenenbildung, hrsg. v. I. Wirth, Paderborn 1978, 563f.

16 Vgl. R. Jungk / N. Müllert, Zukunftswerkstätten, München 71996; M. Bumiller, Junge Menschen – alte Kirche, Würzburg 1991, 73-75; Zwischen Ampelspiel und Zukunftswerkstatt, hrsg. v. Dritte Welt Haus Bielefeld, Wuppertal 1990, 179-182.

17 Vgl. Suin de Boutemard, Projektunterricht, in: Kritisches Lexikon der Erziehungswissenschaft und Bildungspolitik, hrsg. v. H. Speichert, Frankfurt 1975, 289-292; L. Duncker / B. Götz, Projektunterricht als Beitrag zur inneren Schulreform, Langenau 1984.

Arbeit.[18] In den pädagogischen Konzepten verbandlicher Jugendarbeit spielt die Projektmethode eine zentrale Rolle.[19]

4.2 Zieldimensionen

Wichtige Zieldimensionen von Projektarbeit sind:

- Sich mit der gemeinsam erfahrenen Wirklichkeit auseinandersetzen,
- die eigene Situation sowie die sie strukturierenden individuellen, gruppenbezogenen und gesellschaftlichen Bedingungen und die eigenen Interessen wahrnehmen und verstehen lernen,
- sich einen eigenen Standpunkt, eigene Wertvorstellungen und konkrete Handlungsziele erarbeiten,
- die eigene Handlungskompetenz und die eigenen Ressourcen klären und weiterentwickeln
- sowie mitarbeiten an einer auf Veränderung zielenden konkreten Praxis.[20]

4.3 Pädagogische Merkmale

Wichtige pädagogische Merkmale projektorientierten Arbeitens[21] sind:

Situationsbezug: Die Lebenssituation der einzelnen ProjektteilnehmerInnen wie die Gruppenprozesse in der Projektgruppe sind für den Projektverlauf wichtig.

Orientierung an den Interessen der Betroffenen: Je intensiver der Prozess der Interessenabklärung verlaufen ist, desto höher ist in der Regel die Motivation und das Engagement der Projektteilnehmer und -teilnehmerinnen bei Planung, Durchführung und Reflexion des Projekts.

Selbstorganisation und Selbstverantwortung: Situations- wie Sachanalyse werden von der Projektgruppe gemeinsam erarbeitet. Eine Projektbegleitung kann sowohl bei der äußeren Strukturierung der Projektplanung als auch bei einzelnen Reflexionseinheiten tätig werden.

Gesellschaftliche Praxisrelevanz: Projekte sollten ein Stück öffentlicher Erfahrung repräsentieren, „in der exemplarisch strukturelle Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens deutlich werden".[22]

---

18 Vgl. B. Suin de Boutemard, Projektarbeit in Gemeinden. Gelnhausen und Berlin 1979, 33-41.

19 Vgl. B. Brücher, Die Anwendung der Projektmethode in den Jugendverbänden, in: deutsche Jugend 23 (1975), 117-123; A. Schröder, Projektarbeit, in: Handbuch Jugendverbände, hrsg. v. L. Bönisch u. a., Weinheim und München 1991, 592-595; A. Markmille Deutsche Pfadfinderschaft Sankt Georg (DPSG), in: Handbuch der kirchlichen Jugendarbeit, Bd. 4, hrsg. v. G. Biemer, Freiburg 1988, 58-78, hier 64.

20 Vgl. D. Filsinger, Basis-, Inititativ- und Projektgruppen, in: Handbuch der kirchlichen Jugendarbeit, Bd. 4, hrsg. v. G. Biemer, Freiburg 1988, 361-384, hier 376.

21 Vgl. Kaiser, Projekt, 1277-1280; H. Gudjons, Handlungsorientiert lehren und lernen, Bad Heilbrunn 1986.

22 Duncker / Götz, Projektunterricht, 122.

Ziel- und Prozessorientierung: Projektarbeit ist planvolles und zielgerichtetes Tun. Der Zielformulierungs- und Planungsprozess kann für das soziale Lernen einzelner Projektteilnehmer und -teilnehmerinnen oder auch der ganzen Projektgruppe wesentlicher sein als das Ergebnis des Projekts.

Gemeinsames, soziales und ganzheitliches Lernen: Projektarbeit zielt immer auf die ganzheitliche Entwicklung der am Projekt Beteiligten. Die Lern- und Handlungsformen sollen möglichst viele Sinne des Menschen ansprechen.

Produkt- und Ergebnisorientierung: Die Projektergebnisse sollen zur Kenntnisnahme, Beurteilung und Kritik anderen zugänglich gemacht werden. Die Beurteilungsmaßstäbe liefert der Vergleich von Ziel und Ergebnis sowie die Qualität eines Produktes, aber auch die Reflexion des Prozesses seiner Herstellung. Der Selbstüberprüfung kommt pädagogisch dabei größere Bedeutung zu als der Zensur durch Außenstehende.

Interdisziplinarität: Die Projektaufgabe ist in ihrem komplexen Lebenszusammenhang zu begreifen: Sie ist im Schnittpunkt verschiedener Fachdisziplinen zu diskutieren. Projektbegleitung sollte bei komplexen Projekten durch ein Team unterschiedlicher Spezialisten geschehen.

4.4 Betriebswirtschaftliche Aspekte

Betriebswirtschaftlich kann ein Projekt folgendermaßen definiert werden: Es hat eine eindeutige Zielsetzung, ist zeitlich befristet mit klarem Start und formellem Abschluss und weist eine gewisse Einmaligkeit auf (Innovation, kein Routinehandeln). Größere Projekte werden in Teil-Projekte bzw. Arbeitspakete unterteilt.

Projekte sind mit einem zu kalkulierenden (finanziellen) Risiko behaftet, erfordern die Zusammenarbeit verschiedener Spezialisten und brauchen eine mit entsprechenden Kompetenzen ausgestattete Projektleitung.

Zunehmend gewinnen die Prozess- und Beteiligungsaspekte auch in der betriebswirtschaftlichen Sicht an Bedeutung.[23]

4.5 Stationen eines Projektverlaufs

Karl Frey hat einen idealisierten Projektablauf in ein schematisiertes Grundmuster[24] gefasst, um die „Dramaturgie" der Projektarbeit zu verdeutlichen:

---

23 Vgl. D. Petersen / U. Witschi, Komplexes Projektmanagement, in: Projektmanagement 1/2002; K. Doppler, Projekt-Management als Chance - ein neues Modell, in: Organisationsentwicklung 3/2003, 95-97.

24 Vgl. Frey, Projektmethode, 57f; K.-B. Hasselmann, Das Projekt in der Gemeindeentwicklung, in: Fort- und Weiterbildung 1986 des Burkardt Hauses, Gelnhausen 1985, 104-107.

Projektidee: Irgendjemand hat eine Idee bzw. irgendwo entsteht eine Idee.

Projektinitiative: Sie stellt eine offene Ausgangssituation dar. Die Anwesenden müssen sich klar werden, ob und in welcher Form sie die Initiative aufgreifen.

Projektskizze: Durch die Auseinandersetzung mit der Projektinitiative in einem vorher vereinbarten Rahmen entsteht eine Projektskizze, wenn die Initiative grundsätzlich Zustimmung findet.

Projektplan: Es wird herausgearbeitet, wer etwas tut, wie jemand etwas tut und warum jemand etwas tut. Die in der Projektskizze erzeugte Komplexität muss reduziert werden. Es muss entschieden werden, was konkret angepackt wird. Ebenso muss der Zeitrahmen geklärt werden.

Projektdurchführung: Grundsätzlich kann jede Form von Tätigkeitsorganisation vorkommen: Einzeltätigkeit, Gruppenarbeit, steuernde, zuliefernde, kontrollierte und ausführende Tätigkeiten. Arbeitsteilung ist möglich, oft sogar sinnvoll.

Projektabschluss: Ein Projekt wird entweder bewusst durch die Veröffentlichung des Ergebnisses abgeschlossen, oder durch reflektiertes Rückkoppeln zur Projektinitiative oder durch Auslaufenlassen ohne große Formalitäten. Auslaufen lassen muss nicht Nachlässigkeit bedeuten. Wenn Projekte so angelegt sind, dass sie nach einiger Zeit in den Lern- oder Berufsalltag übergehen, steigen Transfer und externe Relevanz erheblich.

Handlungsrahmen: Fixpunkte und Metainteraktionen treten je nach Bedarf im Verlauf eines Projekts auf. Fixpunkte sind organisatorische Schaltstellen gegen blinde Betriebsamkeit, Orientierungslosigkeit und fehlende Abstimmung zwischen Einzelnen und Teilgruppen. Die Metainteraktion trägt dazu bei, aus einfachem Tun ein Bildungsgeschehen zu machen. Die ProjektteilnehmerInnen setzen sich in gewisser Distanz mit ihrem eigenen Tun sowie mit der Kommunikation in der Gruppe auseinander. Für die Metainteraktion kann einem Projektbegleiter eine wichtige Rolle zukommen.[25]

Die Phasen der Zukunftswerkstatt entsprechen im Großen und Ganzen diesen Stationen eines Projektverlaufs: Vorbereitungsphase, Kritikphase, Phantasiephase, Verwirklichungsphase und Nachbereitungsphase.[26]

---

25 Als konkrete Hilfe für das Arbeiten mit Projektgruppen kann empfohlen werden: M. Jostes / R. Weber, Projektlernen. Handbuch zum Lernen von Veränderungen in Schule, Jugendgruppen und Basisinitiativen, Köln 1987.

26 Vgl. Jungk / Müllert, Zukunftswerkstätten, 71f.

5 Theologische Aspekte von projektorientiertem Lernen

5.1 Biblische Perspektiven von projektorientiertem Lernen

Als biblisches Modell, das eine theologische Auseinandersetzung mit dem projektorientierten Lernen und Arbeiten ermöglicht, bietet sich das Exodus-Motiv an, ein sich durch das gesamte Alte Testament ziehendes Grundmotiv für Jahwes Rettungshandeln an seinem Volk in unterschiedlichen Variationen.

Die Erzählung von der Herausführung aus Ägypten ist eine wesentliche Variante dieser alttestamentlichen Soteriologie. „Sicher, es ist die erste Rettung von ganz Israel. Das Ereignis wurde auch wahrscheinlich recht früh und besonders deutlich als Rettungstat Jahwes stilisiert. Trotzdem steht die Herausführung aus Ägypten zunächst als eine unter vielen in der Reihe von Jahwes Befreiungstaten."[27]

Dem in Ex 3,7-12 geschilderten Ablauf des Exodus-Geschehens [Wahrnehmung der Not (durch Gott), Verheißung (Gottes), Sendungsauftrag, Zweifel des Gesandten an seinen Fähigkeiten, Bestätigung der Sendung durch Zusage des Beistands Gottes, Handeln des Gesandten, Fest auf dem Berg (zur Verehrung Gottes)][28] , entspricht das Verlaufsschema projektorientierten Arbeitens: Wahrnehmung der Situation, Vision, Entwicklung der Projektideen, Entscheidung für ein konkretes gemeinsames Projekt in einem Prozess von Versuch und Irrtum, Erkunden und Durchführen, Feier, Reflexion.

Neben einem Vergleich zwischen dem Verlauf des Exodus-Geschehens und dem ebenfalls idealisierten Projektverlauf zeigen sich auch Parallelitäten der inhaltlichen Strukturen zwischen Exodus-Geschehen und Projektorientierung: Der „Pilgerschaft" entspricht die gemeinsame Entwicklung von Projektidee und Handlungsperspektiven, der „Ganzhaftigkeit" und „existentiellen Qualitätsveränderung" im Exodus-Geschehen entspricht die Chance des Zuwachses an lebensrelevanten Erfahrungen in der Projektarbeit. Die inhaltliche Struktur der „menschlichen Unverfügbarkeit über Gottes Heilwege" hat einerseits Ähnlichkeiten mit den in der Projektarbeit grundsätzlich offenen und jeweils neu am Prozess zu orientierenden Zielformulierungen, andererseits relativiert diese geforderte Offenheit jedes menschliche Handeln im Blick auf Gottes unverfügbares Heilshandeln. Eine Reflexion des Prozesses in einer Projektgruppe entlang der einzelnen Stationen ermöglicht eine Deutung des Gruppengeschehens aus der Glaubensperspektive eines Menschen, der im Vertrauen auf

---

[27] N. Lohfink, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg u. a. 1977, 103f.

[28] Vgl. J. Schreiner, Theologie des Alten Testaments (Neue Echter Bibel - AT, Ergänzungsband 1), Würzburg 1995, 56-98.

Gott aus „vertrautem Elend" aufbricht zu den von Gott verheißenen „neuen Ufern".[29]

5.2 Systematisch-theologische Aspekte von projektorientiertem Lernen

5.2.1 Theologisch-anthroprologische Perspektive: Subjektwerdung auf Grund des von Gott geschenkten Personseins[30]

Gemeinsam mit den Humanwissenschaften ist aus theologischer Perspektive am Subjektsein des Menschen unbedingt festzuhalten. Hier ist im kirchlichen Kontext – vor allem auf der Handlungsebene – noch Nachholbedarf. Bildung ermöglicht in theologischer Perspektive in der von Gott geschenkten Freiheit, sein Lernen selbstbestimmt zu gestalten. Subjektwerdung bedeutet theologisch die Entfaltung und Weiterentwicklung der von Gott geschenkten Gaben und Talente. Zu wehren ist der Gefahr eines unsolidarischen und unpolitischen Subjektivismus. Von daher ist eine ausschließlich subjektive Didaktik fragwürdig. Gemeinsam ist der Theologie und den Humanwissenschaften der Widerstand gegen jede Vereinnahmung und Manipulation des Subjekts in Bildungsprozessen.

5.2.2 Ekklesiologische Perspektive: Tradition in der Spannung zwischen Kontinuität und Innovation[31]

Der innovative Charakter jedes Projekts, dessen Struktur ohnehin quer liegt zu jeder hierarchischen Organisationsstruktur, stößt unweigerlich auf Widerstand in einem verengten katholischen Traditionsverständnis. Tradition im katholischen Verständnis beinhaltet allerdings Bewahrung (Kontinuität) und Erneuerung (Innovation). Die Kirche ist eben keine „societas perfecta", sondern eine „semper reformanda". Der in St. Thomas/Eifel in einem Torbogen des Bischöflichen Priesterhauses eingemeißelte Spruch gibt das katholische Traditionsverständnis treffend wider: „Drum lasset uns am Alten, so es gut ist, halten, und auf diesem Grund Neues bauen Stund' um Stund'."

Innovationen kann es in zweifacher Weise geben: Einmal können und müssen Lebens- und Bezeugungsformen des christlichen Glaubens und ihre institutionellen und organisatorischen Rahmenbedingungen sowie die Vermittlungsstrategien immer wieder überprüft und verbessert werden, um zeitgemäße Antworten auf die Lebens- und Überlebensfragen der Menschen anbieten zu können. Zweitens kann eine Innovation auch in der Wiederentdeckung verschütteter Aspekte der christlichen Offenbarung bestehen, wie etwa des „Communio-Aspekts" des katholischen

---

29 Vgl. P. Rittgen, Kommunikative Glaubensdidaktik, Trier 1988 (maschinenschriftlich), 144-148.

30 Vgl. P, Biehl, Theologische Aspekte des Bildungsverständnisses, in: EvErz 43(1991), 573-591; M. Blasberg-Kuhnke, Nachdenken über religiöse Erziehung, in: HerKorr 48(1994), 252-257, hier 254f.

31 Vgl. H. J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: Kirche im Wandel, hrsg. v. G. Albergio, Düsseldorf ^1982, 89 – 110.

Kirchenverständnisses durch das II. Vatikanum. Innovation ist damit ein stets notwendiges Wagnis um der Kontinuität willen.

5.2.3 Heilsgeschichtliche Perspektive: Gottes universaler Heilswillen

Der theologische Ort von dem aus das oben skizzierte Bildungsverständnis theologisch zu entfalten ist, ist die Reich Gottes Verkündigung Jesu. Seine Botschaft vom Reich seines Vaters als Heilszusage und als Herausforderung entsprechend als „dankbares verantwortliches Geschöpf" zu handeln richtet sich an alle Menschen.[32]

In einem christlichen Freiheitsverständnis wurzelnd, vollzieht sich Bildung in diesem Horizont der Reich Gottes Rede[33] und zielt auf eine Bildung von „Identität in universaler Solidarität"[34], die die Anerkennung des Anderen und Fremden als inneres Bestimmungsmoment von Bildung enthält.

Von daher ist die Not-Wendigkeit jedes Projekts zu prüfen, um eine theologisch verantwortete Prioritätenliste von Projekten zu erhalten, die die Option „universale Solidarität" berücksichtigt: Welche konkrete Not wendet das jeweilige Projekt? Urs Eigenmann spricht in diesem Zusammenhang von einer „Reich-Gottes-Verträglichkeitsprüfung" für kirchliche Projekte.[35] „Solidarität üben müssen wir, üben müssen wir sie, weil wir sie noch nicht können." (Susanna Martinez)

5.2.4 Eschatologische Perspektive: Das Reich Gottes als universaler Horizont eines praktisch-theologischen Bildungsverständnisses

Die Neubestimmung des Bildungsbegriffs Anfang der 70er Jahre, die den Zukunftsaspekt in der Trias „Leben, soziale Gerechtigkeit und Frieden" in den Mittelpunkt der Reflexion gestellt hat, bietet vom christlichen Menschen- und Weltverständnis gute Anknüpfungsmöglichkeiten, wenn die dialektische Spannung zwischen dem „schon" und dem „noch nicht" des Reiches Gottes beachtet wird. Die Zukunft ist uns aufgetragen zu gestalten, die „Zukünftigkeit" kommt von Gott her auf uns zu.[36]

---

32 Zu den Handlungsimpulsen der Reich Gottes Botschaft: H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg ³1984; U. Eigenmann, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde". Die andere Vision vom Leben, Luzern 1998.

33 „Jüdisch-christlicher Glaube nimmt seinen Ursprung in den befreienden und rettenden Taten Jahwes, die Bürgschaft unserer Freiheit sind. Mit diesem Geschenk der Freiheit ausgestattet, ist der Mensch davon befreit, sich permanent selbst entwerfen, auf dem Markt mit Ellenbogen durchsetzen und in Konsum und Erfolg aufgehen zu müssen. Dieses gnadenhafte Geschenk bedarf allerdings der konkreten Lebenspraxis, die in der Anerkennung des anderen ihren Maßstab findet. Wo diese Anerkennung des anderen geschieht, ereignet sich Kirche, die ihrerseits wieder unter dem eschatologischen Vorbehalt steht und nicht mit dem Reich Gottes identifiziert werden darf." (Eich, Pastorale Mitarbeiter in der Schule, 39f).

34 Vgl. N. Mette, Identität in universaler Solidarität, in: JRP6 (1989), 27-55.

35 Vgl. U. Eigenmann, Am Rande die Mitte suchen, Fribourg/Brig 1990.

36 Vgl. H. J. Heydorn, Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffes, Frankfurt 1972, 123.

Die eschatologische Hoffnung auf die endgültige Vollendung des Reiches Gottes durch ihn selbst ermöglicht auch dort noch Handlungsmöglichkeiten, wo es nach menschlichem Ermessen aussichtslos scheint. Sie ermutigt, nicht aufzugeben im Einsatz für ein menschenwürdiges Dasein aller Menschen. Gleichzeitig weist die eschatologische Perspektive hin auf die Grenzen menschlicher Bildungs- und Entwicklungsfähigkeit. Auch die Identität des hoch gebildeten Menschen ist letztlich durchkreuzt, gebrochen und bedarf der göttlichen Vollendung. Außerdem sind viele Menschen nur begrenzt bildungsfähig, manche geradezu bildungsresistent und noch so gute Bildungs- und Entwicklungsmaßnahmen lösen nicht die letzten Fragen von Sinn, Schuld und Tod.[37]

5.3 Spirituelle Perspektive: Gotteserfahrung als Weg in die Welt (Meister Eckhart)[38]

Meine Erfahrung auf meinem Weg zur Spiritualität ist es, dass Nachfolge ein Wandlungsprozess, weniger ein Nachahmungsprozess ist: Mich im Gebet einzulassen, dass Gott wirklich bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen will, dass sein Wort sich immer neu ereignen will, führt mich zu bewusster Wahrnehmung der Wirklichkeit, die immer die Wirklichkeit Gottes ist. In der Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes zu bleiben befähigt gleichzeitig zu ruhen und zu handeln, weil man im Ursprung von Ruhe und Tätigkeit verwurzelt ist. „Einheit mit Gott heißt Einheit im Wirken mit Gott" - so Meister Eckhart. (Veronika Rass)

Es geht nicht um Gotteserfahrung und Weg in die Welt, sondern um Gotteserfahrung als Weg in die Welt. In seiner Auslegung von Lk 10,38-42 in der Predigt 86 (Intravit Iesus in quoddam castellum), lobt Meister Eckart Marta, weil sie als Ältere und Reifere Gebet, Hören auf das Wort und aktives Tun in sich vereint und damit im Glauben weiter fortgeschritten ist als Maria, die in der Verzückung, die die Gemeinschaft mit dem Herrn ihr schenkt, stecken bleibt.[39]

Meister Eckarts Auslegung steht damit quer zur Auslegung in Geschichte und Gegenwart. Seit Origenes hat man die Perikope auf das Verhältnis von tätigem und beschaulichem Leben bezogen, so dass man die Geschichte dieses Verhältnisses innerhalb der Theologie bis ins Spätmittelalter an der Auslegung dieser Perikope ablesen kann. Man ist sich im Grunde über die Aussage einig: Die dienende Marta ist negativ, die hörende Maria positiv zu bewerten. Lediglich im Umgang mit dieser Aussage geht man verschiedene Wege.

---

37 Vgl. M. Blasberg-Kuhnke, Nachdenken über religiöse Erziehung, in: HerKorr 48 (1994), 252-257, hier 254f.

38 Meister Eckart, Werke II: Deutsche Werke II. Lateinische Werke, hrsg. v. N. Largier, Frankfurt, 1993, 209-229, Text, und 739 - 747, Kommentar.

39 Vgl. S. Schneider: Marta & Maria. Versuch einer neuen Sicht auf Lk 10.38-42, in: TThZ (2004),47 – 68.

Eine neue Sicht von Lk 10,38-42 zeigt auf, dass Martas Fehler nicht in ihrem Dienen liegt, sondern in ihrer vielfältigen gedanklichen Beschäftigung, die ihrem Reden zugrunde liegt: Sie versucht im Grunde genommen, Maria zu beeinflussen, so wie sie selbst Jesus zugewandt zu sein: hörend und dienend, und nicht nur hörend. Das „Viele", was getadelt wird, ist bei dieser Deutung, dass Marta eben nicht nur Jesus und sich selbst im Blick hat, sondern auch noch nach Maria schielt, um ihr vorzuschreiben, wie ihre Jesusbeziehung auszusehen hat. „Und das Eine wäre demgegenüber die Jesusbeziehung Martas, die sie am Anfang der Erzählung ganz selbstverständlich im Aufnehmen, Hören und Dienen eingenommen hatte, und zu der sie nach Jesu Ermahnung zurückkehren soll, ohne sich über die Weise, wie Maria Jesus zugetan ist, Gedanken zu machen. Das nämlich ist nicht notwendig, sondern nur das Eine: ihre eigene Hingabe an Jesus!"[40]

Die Exegese mit Hilfe des Modells „Aktion-Kontemplation" ist also ein Missverständnis und da dieses bis in die Moderne nicht aufzulösen war, „musste jede Interpretation der Perikope sich mit den typologischen Voraussetzungen herumschlagen. Eckharts Meisterstück besteht nun darin, dass er ohne historisch-kritische Kenntnis eine dem Ganzen des Neuen Testamentes durchaus entsprechende Auslegung erreicht, indem er das Wort an Maria als Verheißung für ihre Zukunft versteht und den Martha-Tadel nicht nur entschärft, sondern ihr Engagement zum Vorbild macht."[41]

Die biblische Einheit von Gottes- und Nächstenliebe setzt sich hier gegen das hellenische Modell des Vorzugs der Kontemplation vor der Aktion durch. Eckhart sieht Marias Zukunft im Engagement: Maria ist erst die anfangende Maria, sie muss erst Martha werden, um wesentlich sie selbst zu sein. „Auslegungsgeschichtlich gesehen steht also Eckhart am Ende eines verschlungenen Weges, der erst von biblischen Grundansätzen (Einheit von Hören und Tun, Gebet und Tätigkeit, Gottes- und Nächstenliebe) in die hellenistische Geisteswelt mit ihrem Dualismus von Schauen und Wirklichkeit, Muße und Tätigkeit hineinführt und wieder zur Bibel zurückführt."[42]

Die Predigt über Maria und Martha zeigt, dass Eckharts Denken die praktische Lebenserfahrung voraussetzt. Praxis ist Voraussetzung sicherer Erkenntnis und Ort der Wahrheitsfindung. Dass es ohne Praxis keine Gotteserfahrung gibt, ist einheitliche Lehre der Tradition. Das heißt, dass Praxis immer wieder gesucht und ausgewertet werden muss. Dies entspricht dem projektorientierten Lernansatz insofern, als es um ein Lernen nach dem Modell Versuch und Irrtum geht. Maßstab dafür, wie man wirken soll, sind für Eckart Vernunft und Sachlichkeit. Dem entsprechen die

---

40 Ebd., 65.
41 Meister Eckhart. Einheit mit Gott, hrsg. v. D. Mieth, Düsseldorf 2002, 58.
42 Ebd., 60.

Merkmale von projektorientiertem Arbeiten: Zielorientierung, Sachbezogenheit, Ergebnisorientierung.

6 Praktisch-theologische Perspektive: Projektorientierung als eine praktisch-theologisch begründete „Seelsorge-Didaktik"

Das projektorientierte Lernen in der Berufseinführung im Bistum Trier wurde in den handlungswissenschaftlichen Regelkreis integriert, wie ihn Rolf Zerfaß im Anschluss an S. Hiltner entwickelt hat[43],

Damit wird ein auch wissenschaftstheoretisch und pädagogisch fundiertes Konzept seelsorglichen Lernens und Arbeitens vorgelegt.[44] Projektorientierung nimmt das Anliegen der beiden anderen Formen einer handlungsorientierten Didaktik, Tätigkeitsorientierung und Praxisorientierung, auf und integriert sie.[45]

Kennzeichen einer projektorientierten Didaktik sind demnach:

- der Situationsaspekt: Inhalte werden anhand von Fallarbeit erarbeitet;
- der Prozessaspekt: Lernprozesse werden in Lernsequenzen strukturiert und das Lernen vollzieht sich spiralförmig von Praxisbeobachtung zum Begriff, vom Begriff zum Denken und vom Denken zurück zur Praxis;
- der Ganzheitlichkeitsaspekt: Es gilt kognitive, emotionale und kommunikative Kompetenzen zu berücksichtigen;
- der Aktivitätsaspekt: Der einzelne Lernende ist Subjekt seines Lernprozesses;
- der Partizipations- und Interaktionsaspekt: Die Lernenden sind an Planung, Durchführung und Reflexion des Lernarrangements zu beteiligen. Der „Lehrende" wird vom Lernplaner zum Lernbegleiter.[46]

Projektorientiertes Lernen in der Seelsorgeausbildung ist weder einmalig in Trier[47], noch ganz neu. Bereits Mitte der 70er Jahre gab es erste Versuche in Form von Mitgestaltung religiöser Orientierungstage für Schulab-

---

43 Vgl. R. Zerfaß, Praktische Theologie 1973, 94f; ders., Praktische Theologie 1974, 167-170; S. Hiltner, Preface to Pastoral Theology, New York / Nashville 1958, 89-172.

44 Vgl. Plan 2 (Köhl: Lern-Ort Praxis, 454).

45 C. Hof: Handlungsorientierung – ein didaktisches Prinzip?, in: Grundlagen der Weiterbildung e.V., Bonn 1990, 6.40.30, 1-9.

46 Vgl. ebd., 8.

47 Vgl. A. Kurlemann: Aller Anfang ist schwer, in: Diakonia 18 (1987), 118-121; Profil, Projekt, Pastoralreferentin. Mehr Kirche in der Welt (Projektauswertung), hrsg. v. Bischöfliches Ordinariat, HA V Pastorales Personal, Lothar Schubert, Rottenburg, Dezember 2003.

gänger und durch Teilnahme an Gruppenleiterkursen der DPSG.[48] Neu ist der Versuch einer praktisch-theologischen Reflexion.

Zusammenfassung: Projektorientiertes Lernen in der Seelsorgeausbildung hat die Prinzipien einer handlungsorientierten Didaktik in der Operationalisierung der Projektmethode in den Punkten Zielorientierung, pädagogische und betriebswirtliche Merkmale sowie Projektphasen zu beachten.

Bei Auswahl und Zielsetzung von Projekten ist theologisch die Frage nach der (Lebens-)Notwendigkeit zu stellen. Darüber hinaus ist zu beachten, dass Projektorientierung Ausdruck der innovativen Seite katholischen Traditionsverständnisses ist. Das Exodus-Motiv charakterisiert den Menschen als unterwegs im Volk Gottes zum Reich Gottes, wo „das Leben in Fülle" ist. Behutsames werbendes und transparentes Vorgehen unter Beachtung guter „Traditionen" im Sinne von Kontinuität sowie konstruktiver Umgang mit Widerständen ist angezeigt. Ein Projekt ist angewiesen auf Unterstützung zumindest Billigung durch die Verantwortlichen der Kirchenleitung.

Subjektsein bzw. Subjektwerdung als berechtigtes emanzipatorisches Ziel ist rückzubinden an die von Gott geschenkte Personwürde jedes Menschen vor jeder menschlichen Entwicklungs- bzw. Lernleistung.

Projektlernen muss sich seiner Chancen aber auch der Grenzen bewusst sein. Gottes Heilswege sind unverfügbar.

Projekte sind sehr arbeitsintensiv. Eine Projektgruppe ist Voraussetzung. Für eine Person ist die Mitarbeit nur in wenigen Projekten möglich (individuelle Grenze). Darüber hinaus verträgt jede Organisation nur eine bestimmte Zahl an Projekten gleichzeitig (institutionelle Grenze).

Von einer Projektdidaktik kann nur dann gesprochen werden, wenn die Projekterfahrungen in den von der Projektmethode vorgesehenen „Metainteraktionen" prozessbegleitend ausgewertet und praktisch-theologisch reflektiert werden können (z. B. im Blick auf das eigene theologische Selbst- und Rollenverständnis). Selbstorganisiertes Lernen muss angeregt, angeleitet und unterstützt werden durch Mentorinnen und Mentoren vor Ort sowie durch fachliche Einzelgespräche, Kollegiale Praxisberatung und Fortbildungselemente (z. B. Projekt-Management, Moderation, Umgang mit Ehrenamtlichen).

Projektorientiertes Lernen ist letztendlich verwiesen auf christliche Grundhaltung der „Dienmut", nur dann und deshalb erfolgreich in der Seelsorge handeln zu können, weil ich mich von Gott gesegnet weiß.

---

[48] Vgl. R. Ruppert: Projektbezogene pastorale Ausbildung I: Familienbildungstage, in: Pastorale Bildung, hrsg. v. A. Arens, Trier (1976) 225-249; B. Zimmer: Projektbezogene pastorale Ausbildung II: Glaubenstage für Jugendliche, in: ebd., 250-262.

Wolfgang Meurer

Feier der Indienstnahme – nicht der Dienstprüfung

Die Beauftragung von Pastoral- und GemeindereferentInnen

Entsprechend den Rahmenordnungen für die Bildung der Priester[1] und der Diakone[2] gliedern die deutschen Bischöfe auch die Bildungsordnungen für die Gemeinde- und PastoralreferentInnen[3] in drei Phasen: Nach der Phase der Ausbildung, die im Wesentlichen das theologische Studium (und gegebenenfalls das Berufspraktische Jahr) umfasst, und vor der Phase der Fort- und Weiterbildung wird bei allen pastoralen Berufen eine Phase der Berufseinführung eingefügt. Bei künftigen Pastoral- und GemeindereferentInnen umfasst diese Phase die ersten Dienstjahre als Gemeinde- oder PastoralassistentIn. Sie wird mit einem entsprechenden Leistungsnachweis (Zweite Dienstprüfung) abgeschlossen, der erst für eine mögliche Übernahme in den Dienst als Gemeinde- oder PastoralreferentIn qualifiziert. Diese Berufseinführung ist also einerseits schon Dienst und andererseits noch Ausbildungszeit.[4] Sie zielt u. a. auf den Erwerb bestimmter Kompetenzen und fachlicher Voraussetzungen, wie sie in den Berufsbildern für Pastoral- und GemeindereferentInnen beschrieben sind. Zu dieser Bildungsphase gehört wie bei jeder Ausbildung das „Ergebnis": die „Beauftragung" bzw. „Sendung" nach bestandener Prüfung/Bewährung. Am Ende dieser Phase feiert man aber sinnvollerweise

---

1 Nach einer ersten Orientierung in den „Leitlinien für die Ausbildung der Priester" vom Jahre 1969 hat die Deutsche Bischofskonferenz 1978 eine umfassende Rahmenordnung für die Priesterbildung veröffentlicht. Eine erste Neufassung erschien 1988 und die aktuelle Überarbeitung trat am 1. Januar 2004 in Kraft. Die zweite Bildungsphase dient hier der Hinführung zur Priesterweihe und Einführung in Leben und Dienst des Priesters und umfasst in einer zweiten Stufe die Berufseinführung von der Priesterweihe bis zum Pfarrexamen: Rahmenordnung für die Priesterbildung = Die deutschen Bischöfe 73 (2003), 88-91.

2 Vgl. die Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland = Die deutschen Bischöfe 63 (2000), 20-26.

3 Den Rahmenstatuten und Rahmenordnungen liegt zugrunde der Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz von 1977 zur „Ordnung der pastoralen Dienste"; sie wurden 1978 in erster Fassung als „Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen" veröffentlicht; 1987 wurden die zurzeit geltenden Fassungen verabschiedet. Die Rahmenstatuten beschreiben Stellung, Aufgabenbereiche, Voraussetzungen und Grundsätze für die Anstellung; die Rahmenordnungen behandeln die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung: Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen vom 10. März 1987 = Die Deutschen Bischöfe 41, Bonn 1987.

4 „Während der Berufseinführung besteht ein befristetes Arbeitsverhältnis zum Zwecke der Ausbildung." (Rahmenstatut für Pastoralreferenten/Pastoralreferentinnen in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland 5.1).

nicht die Dienstprüfung, sondern die Indienstnahme durch den Bischof, die in den deutschen Rahmenstatuten für die Laien im pastoralen Dienst unterschieden wird von Beauftragungen z. B. für die Übernahme bestimmter liturgischer Dienste und für den Verkündigungsdienst[5] und damit das eigene Gewicht dieser Berufe und ihrer Ausbildung unterstreicht. Statt der bloßen Zustellung einer Urkunde ist wie bei allen anderen Beauftragungen eine Feier selbstverständlich, wie z.B. bei der „Missio canonica" für ReligionslehrerInnen. Den Unterschied macht die jeweilige Feier selbst, in der das Spezifische der Beauftragung oder Sendung zum Ausdruck kommt.

Der vorliegende Beitrag will die liturgischen Feiern zum Abschluss der Berufseinführung der Gemeinde- und PastoralreferentInnen beschreiben, mit denen die Installation der „neuen" pastoralen Berufe vollzogen wird. Es gilt zu sehen, was sich entwickelt hat. Es gilt zu sammeln, wie die Entwicklung gedeutet und wovon sie beeinflusst wurde.

1 Eine Feier-Form in Entwicklung

In den 70er Jahren gab es in den wenigsten Bistümern liturgische Feiern zur Beauftragung von Pastoral- oder GemeindereferentInnen.[6] Die Urkunden wurden in einem außerliturgischen Festakt überreicht[7] oder gar per Post zugestellt[8]. Damals neu Beauftragte aus dem Bistum Aachen erinnern sich an eine Weinprobe im Bischofshaus.[9] 1978 machte deshalb eine Rahmenordnung der Deutschen Bischofskonferenz[10] einen Gottesdienst zur Norm. Die ersten dieser Gottesdienste wurden aber teilweise zunächst in Bildungshäusern(!) gefeiert. Oder es waren zugleich Feiern

---

5 Gemeint ist die „Beauftragung zur Mitwirkung in Aufgaben des kirchlichen Amtes"; angelehnt an die allgemein für eine „Beauftragung" von Laien geltenden Bestimmungen (siehe Anm. 24) wird aber auch der Ritus für die „Beauftragung" der pastoralen Laien in den meisten Bistümern am selben Modell ausgerichtet; als Bezeichnungen setzen sich „Sendung" bzw. „Beauftragung" durch, während die Statuten nur davon sprechen, dass die Dienste unter der Leitung des Bischofs stehen, der sie auch zu ihrem Dienst „bestellt": „Die bischöfliche Bestellung (...) erfolgt im Rahmen einer gottesdienstlichen Feier" (Rahmenstatut 5.3); vgl. die Orientierungshilfe der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz für Gottesdienste anlässlich der Beauftragung von Pastoral-/GemeindereferentenInnen vom Oktober 1989: Liturgisches Jahrbuch 41 (1991), 53-57.

6 Eine der Ausnahmen praktizierte das Erzbistum München-Freising; siehe dazu (mit vielen weiteren Beispielen und Einzelheiten): Die Sendungsfeier. Bischöfliche Beauftragung von Pastoralreferent-inn-en, hrsg. v. Ria Blittersdorf u. Wolfgang Meurer im Auftrag des Vorstandes der Konferenz der Mentor-inn-en und Ausbildungsleiter-innen für Pastoralreferent-inn-en in den Diözesen Deutschlands (2004) 33.

7 Z. B. Bistum Limburg, ebd., 25.

8 Z. B. Bistum Osnabrück, ebd., 37.

9 Ebd., 9.

10 Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst = Die deutschen Bischöfe 22 (1978/79).

der Beauftragung zum Lektorat und Akolythat.[11] Seit 1980 gibt es allgemein öffentliche Beauftragungsgottesdienste.

Wo Priesterkandidaten und Pastoralreferenten gemeinsam ausgebildet worden waren, hingen die Beauftragungsgottesdienste zuerst mit der Priesterweihe zeitlich zusammen. Die Vorbereitung dieser frühen Formen war geprägt von der Auseinandersetzung um den spezifischen Charakter: Das reichte von der Suche nach geeigneten Symbolen über die Frage der Konzelebration bis zum Wortlaut der Fragen nach der Bereitschaft für diesen Dienst.

Beauftragungsgottesdienste waren von Anfang an in allen Diözesen Messfeiern; geleitet wurden sie prinzipiell vom (Weih-)Bischof (in Ausnahmefällen übernahm die Leitung auch der Generalvikar). Ebenfalls stimmte die sichtbare Präsenz des Gesamtbistums und der Einsatzgemeinden schon früh im ganzen deutschen Sprachgebiet überein.

Die Bezeichnungen differierten von Anfang an zwischen „Beauftragungsfeier" und „Sendungsfeier". Wo die Pastoralreferentenausbildung ursprünglich mit der Priesterausbildung zusammengehangen hatte, kam es meist zu eigenständigen Sendungsfeiern für PastoralreferentInnen[12] und gegebenenfalls separaten für GemeindereferentInnen, in Bistümern ohne Pastoralreferentenausbildung wurden von vornherein spezifische Beauftragungsfeiern für GemeindereferentInnen[13] eingeführt, während gemeinsame Feiern für beide Laienberufe dort üblich wurden, wo auch die Berufseinführung weitgehend gemeinsam organisiert war. Sehr verschieden war (und ist) die Wahl des Ortes: In vielen Bistümern findet die Beauftragungsfeier immer im Dom statt, anderswo gelegentlich oder nie, wenn besonderer Wert auf die Feier in einer Einsatzgemeinde gelegt wird. Bei der Wahl des Zeitpunkts kannten die deutschen Bistümer ursprünglich ebenfalls eine recht unterschiedliche Praxis, später zeigte sich ein Trend zu einem übereinstimmenden Zeitpunkt, nämlich am Ende der Berufseinführung (des Pastoralkurses) bzw. nach der Zweiten Dienstprüfung.

Namentlich die Gestalt der Feier selbst und ihrer Elemente erfuhr über die Bistumsgrenzen hinweg eine zunehmende Angleichung. Die Grundform der Beauftragungsfeier stimmte schon Anfang der 90er Jahre praktisch in allen Bistümern überein. Das ergibt sich gut aus einer ersten Bestandsaufnahme, die 1993 in der Mehrzahl der deutschsprachigen Diözesen erhoben wurde.[14]

---

11 Z. B. Bistum Augsburg, Die Sendungsfeier 11; das dürfte auch der Hintergrund bei der bemerkenswerten Trierer Lösung von 1973 gewesen sein: ebd., 48.

12 Z. B. Erzbistum München, Erzbistum Bamberg, Bistum Trier.

13 Z. B. Erzbistum Paderborn.

14 Die Sendungsfeier, 52-74.

In jedem Bistum, in dem der entsprechende pastorale Beruf ausgebildet wird, scheint der Zusammenhang zwischen Ausbildung und Sendung oder Beauftragung selbstverständlich und wird grundsätzlich so praktiziert[15] (eher die Ausnahme ist die Feier der Beauftragung ohne vorherige Ausbildung und Berufseinführung im selben Bistum: wenn z. B. jemand nach der Berufseinführung das Bistum gewechselt hat). Entsprechend liegt durchweg die Vorbereitung dieser Feiern in der Verantwortung der Ausbildungsleitung.

Zu der bewussten Kooperation der Bistümer im deutschen Sprachgebiet und ihrer Verantwortlichen für die Ausbildung und Berufseinführung waren schon früh Orientierungshilfen und koordinierende Regelungen durch die verschiedenen Bischofskonferenzen hinzugekommen:

Nachdem es im Bistum Basel von 1975 bis 1987 eine gemeinsame liturgische Feier von Priesterweihe und Institutio[16] gegeben hatte, wird seitdem hier und in anderen Bistümern der Schweiz die Indienstnahme von PastoralassistentInnen in einer eigenen liturgischen Feier der Institutio begangen.[17]

Im Jahr 1991 veröffentlichte die Liturgische Kommission für Österreich ein Dokument zu den Sendungsfeiern für kirchliche Dienste in den österreichischen Diözesen.[18] Dieses Dokument enthält im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz erarbeitete Richtlinien für Sendungsfeiern und Modellfeiern. Diese Richtlinien wurden nicht verbindlich für alle Diözesen festgeschrieben, sondern zunächst in der Diözese Linz und in der Erzdiözese Salzburg angewandt.[19]

Im November 1989 versandte Kardinal Meissner als Vorsitzender der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz eine Stellungnahme, die sich als „Orientierungshilfe"[20] für die Bischöfe angesichts der Praxis in

---

15 Die Rahmenstatuten und –ordnungen sehen keine gemeinsame Ausbildung von Pastoral- und GemeindereferentInnen vor, schließen sie aber auch nicht aus. Wo gemeinsam ausgebildet wird, kommt es auch zu gemeinsamen Sendungsfeiern.

16 Adrian Loretan, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin (Praktische Theologie im Dialog 9) Freiburg/Schweiz 1994, 170.

17 Beauftragte Laien im kirchlichen Dienst = Dokumente der Schweizer Bischöfe, 12. Januar 2005, 17f: „Die kirchliche Sendung für Laientheolog/inn/en ist 1978 für die Deutschschweizer Bistümer geregelt worden: vgl. Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten in den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen, 1978. Neben einer *Missio canonica* ist dort für einige Diözesen auch eine *Institutio* vorgesehen, wie sie in ‚Ministaeria Quaedam' für die Dienste des Akolythen und des Lektors eingeführt worden war. (...) Die *Institutio* wird in der Regel innerhalb einer liturgischen Feier erteilt."

18 Die Sendungsfeier für kirchliche Dienste in den Diözesen Österreichs, hrsg. von der Liturgischen Kommission für Österreich, Salzburg 1991.

19 Siehe dazu die Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz: Maria Eicher, „... und nehme euch als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an". Österreichische Sendungsfeiern als Spiegel von Dienst und Amt der Pastoralassistent/inn/en, Linz 1998, hier: 3-13.

20 Vgl. die „Orientierungshilfe", s. o. Anm. 5.

den 80er Jahren[21] verstand. Als „notwendige Elemente der liturgischen Beauftragungs-(Aussendungs-)feier" wurden damals der Aufruf, die Bereitschaftserklärung, das Glaubensbekenntnis, das Erteilen des Auftrags zum Dienst als PastoralreferentIn durch einen Beauftragungs- oder Sendungsspruch und das Segensgebet genannt. Genau diese Elemente bilden die Kernpunkte eines „Basisritus", der sich bis zum Beginn der 90er Jahre weitgehend übereinstimmend entwickelt hat.[22]

2 Grundform und Richtschnur für die weitere Entwicklung

In der erwähnten Bestandsaufnahme zu den Beauftragungs-/Aussendungsfeiern von 1993 („Synopse 1993") hatte eine Arbeitsgruppe im Auftrag der Konferenz der MentorenInnen und AusbildungsleiterInnen für PastoralreferentInnen in den Diözesen Deutschlands festgehalten, welche Charakteristika diesen Ritus prägen:

- Wo ausgebildet wird, wird auch „Beauftragung" gefeiert.
- Norm ist eine liturgische Feier, und zwar die Messfeier.
- Der Bischof selbst leitet die Beauftragungsfeier.
- Die zu Beauftragenden, die Einsatzgemeinden und die Ausbildungsverantwortlichen wirken bei der Feier mit.
- Messbuch und Messlektionar genügen als Fundus für die Auswahl der Vorstehergebete und Schriftlesungen.
- Die Beauftragung oder Sendung selbst hat ihren Platz nach der Homilie des Wortgottesdienstes mit den Elementen:
  - Aufruf (durch den/die AusbildungsleiterIn)
  - Bereitschaftserklärung
  - Glaubensbekenntnis
  - Beauftragungsspruch / Beauftragungsformel
  - Segensgebet

Diese Praxis reiht sich ein in die verschiedenen Riten einschlägiger Feiern der Kirche: vom Ordo Sacer[23] bis zur Beauftragung von Kommunionhelfern.[24] All diese Feier-Formen folgen einem gemeinsamen „Grundritus", wodurch sie sich miteinander deutlich von Segensfeiern unterscheiden.[25]

---

21 Die damalige Praxis beschreibt: Jürgen Burkhardt, Die liturgische Feier der Beauftragung von Pastoralreferenten, in: Liturgisches Jahrbuch 36 (1986), 109-130.

22 Siehe ebd.; zu der neuesten „Rahmenorientierung" s. u. Anm. 26.

23 Vgl. die Diplomarbeit an der Kath.-Theol. Fakultät Bonn: Christiane Bongartz, Zum Dienst bestellt – Liturgiewissenschaftliche Untersuchung einer Beauftragungsfeier für Pastoralreferenten im Vergleich zur Feier der Priesterweihe, Heinsberg 2000.

24 Siehe: Die Beauftragung von Lektoren, Akolythen und Kommunionhelfern in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Einsiedeln usw. 1974, bes. S. 14, III und 51f. – Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe, Studienausgabe, Einsiedeln usw. 1976, bes. Nr. 17 – Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg usw. 1976, S. 179ff, 612ff): Richtlinien für die Beteiligung der Laien an der Verkündigung; Beschluss: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde Nr. 3 und 4.; siehe auch „Orientierungshilfe" Nr. 3: (Anm. 5) 54.

Die Entwicklung aus den ersten Versuchen/„Modellen" hat also zu „Standards" geführt, die einerseits für „Feiern zur Beauftragung" grundlegend und typisch sind, andererseits das Spezifische zum Ausdruck bringen wollen und somit diese Feiern unverwechselbar von der sakramentalen Weihe, von Dienstübertragungen und von Segnungen unterscheiden. Damit entsprechen diese Feiern der liturgischen Tradition der Kirche und ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis. Um die Unterscheidung (insbesondere von der Weihe) bemüht sich auch die jüngste „Rahmenorientierung" der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, die der Ständige Rat im Januar 2005 beschlossen hat.[26] Eine solche Unterscheidung kann aber nicht nur negativ definiert sein. Darum mündete die Bestandsaufnahme von 1993 zwei Jahre später in der Formulierung „konsensfähiger Standards für die Beauftragungs-/Aussendungsfeier von Pastoralassistenten in den deutschsprachigen Diözesen"[27] mit der Festschreibung der bisher entwickelten Elemente und einer Forderung nach profilierten Aussagen zum übertragenen Dienst in der Bereitschaftserklärung und/oder im Segensgebet.

3 Aktueller Stand der Entwicklung

Eine neuerliche Erhebung sieben Jahre später („Synopse 2000")[28] verdeutlicht die gegenseitige Einflussnahme auf die Entwicklung und die fortschreitende Angleichung in Deutschland. Zugleich macht sie sichtbar, was sich inhaltlich in den Jahren des Suchens ergeben hat. Das hat zwangsläufig mit dem Verständnis der Berufe Pastoral- und Gemeindereferentln zu tun und mit dem nicht einfachen Prozess der Entwicklung und Bestätigung der beiden Berufsprofile. Offen gebliebene Fragen kann ein Ritus nicht vertuschen, aber auch erst recht nicht beantworten.[29] Soweit

---

Siehe vor allem die einschlägigen canones im CIC/1983, insbesondere can 129 § 2, can 228 § 1, can 230 § 3 und can 766.

25 Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg, Einsiedeln 1978; vgl. dazu: Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hgg.), Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale, Freiburg 1987.

26 Am 24. Januar 2005 in Mainz; hier fehlen Bereitschaftserklärung, Annahme der Bereitschaft und Zeichenhandlung! Auch diesmal wird auf eine förmliche Approbation des Textes als liturgisches Formular verzichtet, wodurch die jeweilige bisherige Praxis gegebenenfalls durch den Ortsbischof beibehalten werden kann.

27 Dokumentiert in: Die Sendungsfeier, 75f.

28 Ebd., 78-96.

29 So stellt Albert Gerhards 2002 bei einer dem Thema gewidmeten Fachtagung in Bensberg fest, dass die diözesanen Ordnungen gerade bei den Segensgebeten erhebliche Unterschiede aufweisen: „Dahinter verbergen sich unterschiedliche Akzentuierungen innerhalb der Amtstheologie, die zum Teil deutliche Abgrenzungen, zum Teil aber auch Annäherungen an das Weihesakrament zu Tage treten lassen, ohne jedoch insgesamt von einer Eingliederung dieser pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in die kirchliche Hierarchie der Ämter zu sprechen. Dies würde ihrem spezifisch-pastoralen Dienst im Bereich des allgemeinen Priestertums der Laien auch nicht entsprechen." Albert Gerhards / Stephan Wahle, „Kommt her, zu seinem Dienst euch stellt!". Zur liturgischen Bedeutung der Beauftragungs- bzw. Aussendungsfeiern von Mitarbeiterinnen und Mitar-

es aber zu einem allseits gewollten und in der Praxis erprobten Selbstverständnis der Laien im pastoralen Dienst gekommen ist, hat dies nicht nur Einfluss auf die Ausbildung und Berufseinführung, sondern spiegelt sich im aktuellen Entwicklungsstand der Feiern der Beauftragung bzw. Sendung[30]:

- Die Feier ist Ausdruck einer einmaligen, auf Dauer angelegten Indienstnahme.
  Sie ist konstitutiv für den Dienst (und daher zusätzlich zum Abschluss des Arbeitsvertrages).
- Der Dienst gründet in Taufe und Firmung, wird aber zusätzlich übertragen.
- Er ist gebunden an das apostolische Amt und somit durch den Bischof zu übertragen.
- Die Feier der Indienstnahme setzt eine erfolgreiche Ausbildung (Berufseinführung) und Bewährung im Dienst voraus.
- Ort der Beauftragung ist die Feier der Eucharistie.
- Rahmen ist die diözesane Öffentlichkeit unter Einbeziehung der Einsatzgemeinden. (Bezeichnung, Ort und gemeinsame Feier mit anderen pastoralen Diensten lassen Raum für eigene Akzente in den Bistümern.)

Ein nahezu einheitliches Grundgerüst des Ritus mit wesentlichen Elementen in ihrer folgerichtigen Reihenfolge hat sich zunehmend durchgesetzt und wurde durch ausdeutende Elemente erweitert:

- Homilie
- Heilig-Geist-Lied
- Aufruf / Präsentation
- Bereitschaftserklärung
- Annahme der Bereitschaft
- Glaubensbekenntnis
- Beauftragungsformel
- Zeichenhandlung
  - Handschlag
  - deutende Zeichen
  - (Geschenk)
- Segensgebet

Diese Übereinstimmung schließt deutliche Differenzen bei den Inhalten nicht aus, wie z. B. in den spezifischen Aussagen zum Auftrag der Berufe, v. a. in den Bereitschaftserklärungen und Segensgebeten.[31]

---

beitern im pastoralen Dienst, in: Winfried Haunerland / Otto Mittermeier / Monika Selle / Wolfgang Steck (Hgg.), Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie (StPLi 17), Regensburg 2004, 547.

30 S. u. Anm. 36.

31 Vgl. die Beobachtungen zu den Segensgebeten: Gerhards, ebd., 543-545.

In der Bereitschaftserklärung geht es in der Regel um unverzichtbare Voraussetzungen wie den Entschluss, den Dienst in Treue zur Kirche und ihrer Lehre zu leisten, oder um den Willen, unter Leitung des Bischofs zum Aufbau der Kirche beizutragen, oder um das öffentliche Bekenntnis zum Taufglauben.

Im Segensgebet verdichtet sich das spezifische (bzw. eben das unspezifische) Verständnis der Sendung oder Beauftragung: Die Betonung des Verkündigungsauftrags ist in den epikletischen Teilen der Segensgebete durchgängig „auffallend deutlich in den Mittelpunkt gestellt"[32] und findet im deutenden Zeichen der Überreichung der Heiligen Schrift zunehmend Ausdruck neben dem Handschlag und der Überreichung der Beauftragungsurkunde. Der anamnetische Teil der Segensgebete erinnert einerseits an die Gegenwart Gottes auf dem Weg der Menschen / der Kirche und knüpft andererseits vorzugsweise an das Wissen an, dass Gott es ist, der Begabungen schenkt, Berufungen stiftet und bestimmte Dienste in seiner Kirche schafft.[33]

Auf die Segensbitte für die neuen Pastoral- und/oder GemeindereferentInnen folgen im epikletischen Teil der Segensgebete Bitten um deren Stärkung in ihrem Bemühen, die erklärte Bereitschaft zu leben.

Als typisches Beispiel kann das Segensgebet aus dem Bistum Essen dienen:

Herr, unser Gott, du sorgst für deine Kirche und erfüllst sie mit Leben.
Du sendest sie in die Welt und bist mit ihr unterwegs.
Vielfältige Gaben schenkst du den Gliedern deines Volkes,
damit sie einander dienen und vor der Welt die Ankunft deines Reiches bezeugen.
So bitten wir dich:
Segne + diese Frauen und Männer, die wir zur Mitarbeit in der Verkündigung gesandt haben.
Stärke sie in ihrem Bemühen, nach deinem Wort und Willen zu leben und glaubwürdige Boten deines Evangeliums zu sein.
Erhalte sie in der Einheit mit den Hirten der Kirche, damit ihr Wirken Frucht bringt und zum Aufbau der Gemeinden beiträgt.[34]

Dieses Segensgebet taucht fast wörtlich wieder auf in den Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz für „Die Feier der Beauftragung zum hauptberuflichen Dienst als Pastoralreferent und Pastoralreferentin bzw. als Gemeindereferent und Gemeindereferentin".[35]

---

32 Ebd., 547.
33 Ebd., 543.
34 Die Sendungsfeier, 91.
35 S. o. Anm. 26.

4 Pastorale Bedeutung und Gemeindebezug

Der Gemeindebezug der Beauftragungs- oder Sendungsfeiern wird allein schon deutlich an der Beteiligung der Einsatzgemeinden durch ihre Vertreterinnen und Vertreter:

- öffentlich, gelegentlich „zu Gast" in einer Einsatzgemeinde, jedenfalls allgemein zugänglich für alle Gemeinden
- Rolle der „gastgebenden" Gemeinde
- Aufruf der zu Beauftragenden aus der Gemeinde heraus
- Bezugnahme auf „Zeugen der Bewährung" aus den bisherigen Einsatzgemeinden
- Präsenz der künftigen Gemeinden
- Beteiligung der ehrenamtlichen Dienste als „Adressaten" des hauptberuflichen Dienstes
- meistens gemeinsam gesprochenes Glaubensbekenntnis
- direkter oder indirekter Ausdruck des Einverständnisses der Gemeinden

Durch die Mitfeier vieler Frauen und Männer aus anderen pastoralen und kirchlichen Diensten wird die Zusammengehörigkeit der MitarbeiterInnen des Bischofs sichtbar. Offenbar kann und will das die verbreitete Praxis der Konzelebration und die Mitwirkung eines (Ständigen) Diakons bewusst unterstreichen. Hier liegt darüber hinaus die Chance, die Bedeutung des pastoralen Dienstes von Laien (und gegebenenfalls beider verschiedenen pastoralen Dienste) sichtbar zu machen, indem die gewählten Texte und Zeichen sie im Kontext der anderen Dienste, aber auch mit ihrem eigenen Profil zum Ausdruck bringen.

Auch das Verhältnis von Ehrenamt und Hauptberuf wird durch die Feier und ihre „Botschaft" in der richtigen Zuordnung erfahrbar: Hauptberufliche pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind beauftragt zum Dienst an den Gemeinden und ihren Gliedern. Die allgemeine Sendung und Beauftragung unterstreicht die Verfügbarkeit und Abrufbarkeit der erworbenen Qualifikationen und der erwarteten Mitarbeit durch die Gemeinden, ihre Gruppen und die Einzelnen. Hier wird die Parallelität zu den anderen pastoralen Hauptberufen zu recht offensichtlich.

Wenn in manchen Bistümern eine Einsatzgemeinde als Ort der Feier gewählt wird, betont das den relativen Charakter des Dienstes zusätzlich; genauso lässt sich die Feier in einer künftigen Einsatzgemeinde einer oder eines der zu Beauftragenden verstehen. Findet die Feier hingegen – wie in den meisten Diözesen – im Dom statt, wird der Bezug zum konkreten Einsatz durch die Nennung der Gemeinden oder Aufgaben eigens unterstrichen.[36]

---

[36] Vgl. hierzu die zusammenfassenden Anmerkungen zur Dokumentation der AG „Sendungsfeier": Guido Bausenhart, Beauftragung. Fragen und Querverweise, in: Die Sen-

5 Verhältnis der Feier zur vorausgegangenen Berufseinführung

Die Feier der Beauftragung findet sich stimmig am Ende der zweiten Bildungsphase, die bei der Ausbildung aller pastoralen Diensten Berufseinführung heißt, bei den beiden Laienberufen aber der endgültigen Indienstnahme durch den Bischof vorausgeht. Auch wenn noch vereinzelt Unterschiede in dieser Hinsicht bestehen, zeigt diese Praxis die Bedeutung der Gemeinde, in der die Bewährung des Charismas erfahren werden konnte, und die Bedeutung der Berufseinführung selbst: Das Charisma zum Dienst am Aufbau der Gemeinden hat sich im Vorbereitungsdienst als Voraussetzung für die Sendung/Beauftragung erweisen und bewähren können.

Dem entspricht, wenn eine der Ausbildungsgemeinden als Ort der Feier gewählt wird: So wird für die gastgebende Pfarrei und ihre Menschen, die ihre bisherige Assistentin bzw. ihren bisherigen Assistenten verabschieden, der Abschluss der Ausbildung und Berufseinführung zum Ausdruck gebracht.

Bevor in letzter Zeit die Zahl der auszubildenden Gemeinde- und PastoralassistentInnen in den allermeisten Bistümern dramatisch reduziert wurde, lag es nahe, für die Studienveranstaltungen und die Begleitung in der Berufseinführung Jahrgangsgruppen einzurichten; und folglich wurden die Beauftragungsfeiern als Jahresfeiern mit „Kursen" zum Abschluss der gemeinsamen Zeit im Vorbereitungsdienst verstanden.

Sofern in Zukunft überhaupt noch ausgebildet werden wird, müssen sich die Ausbildungsverantwortlichen der Herausforderung stellen, dass die Studienbegleitung während der Berufseinführung nicht mehr im eigenen Bistum sinnvoll organisiert werden kann.

---

dungsfeier, 98-102; Marliese Klees, Die liturgische Feier der Beauftragung als Spiegelbild ekklesialer Verortung, ebd., 103-107.

Michael Meyer-Blanck

Liturgische Präsenz

In den letzten Jahren kommt auch in der evangelischen Kirche die Einsicht zum Durchbruch, dass der Gottesdienst positiv mit dem Äußerlichen, mit Zeichen, Darstellung und dem Auftritt der liturgischen „Protagonisten" zu tun hat. Auch evangelische LiturgInnen nehmen immer mehr wahr, dass sie auf einer Art Bühne agieren und dass das Schreiben einer theologisch differenzierten Predigt wichtig, aber noch nicht alles ist, um einen Gottesdienst gelingen zu lassen.

Thomas Kabels Programm der „Liturgischen Präsenz"

Seit gut 15 Jahren hat man in der Predigerseminarausbildung von dem Schauspieler Thomas Kabel[1] und seiner Arbeit gelernt. Kabel hat mit seinen Kursen zur „Liturgischen Präsenz" über 8.000 Liturgen (zunächst Vikarinnen und Vikare) beraten. Auch andere wie Thomas Hirsch-Hüffell in Hamburg und Bernward Konermann in Berlin (für den katholischen Bereich) arbeiten inzwischen theaterpädagogisch für die Liturgie und finden große Resonanz. Darum setzt sich immer mehr die Einsicht durch: Liturgische Kompetenz kommt weder aus dem bloßen liturgiehistorischen Wissen (so wichtig dieses ist), noch entspringt es der individuellen Authentizität – zumal dann nicht, wenn mit der Berufung auf das Persönliche die fehlende darstellerische Sorgfalt kaschiert wird. Liturgische Kompetenz hat mit Üben auch im Äußeren zu tun.

Die Bedeutung des Körperlichen für die Liturgie wurde zwar schon in den liturgischen Bewegungen seit den 20er und 30er Jahren des letzten Jahrhunderts eingehend thematisiert. Die Sorge um die liturgische Gestik galt aber in der evangelischen Kirche lange Zeit als typisch für nicht ganz ernst zu nehmende „Hochliturgiker". Die Mehrzahl der Pfarrerinnen und Pfarrer aber hatte vor allem Angst davor, „Zeremonienmeister" zu werden und orientierte sich an der Alternative Authentizität der inneren Wahrheit *oder* Äußerlichkeit einstudierter Gesten.[2] Die Warnung vor dem nicht Authentischen hat aber in der Praxis leider oft zur völligen Unterschätzung der körperlichen Kommunikation oder gar zum Dilettantismus

---

1 S. dazu Thomas Kabel, Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes, Band 1, Gütersloh 2002 und meine Rezension des Buches in ThLZ 128 (2003), 94-96. Vgl. ferner ausführlich meinen Aufsatz: Authentizität, Form und Bühne: Theatralisch inspirierte Liturgie, in: PTh 94 (2005), 134-145.

2 Vgl. dazu schon Friedrich Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hrsg. von Jacob Frerichs, Berlin / New York 1983 [RdA 1850], 110: „Kein evangelischer Christ würde es aushalten können, zu wissen daß ein Prediger beim Spiegel die mimischen Bewegungen ausgedacht habe".

geführt. In Thomas Kabels Buch heißt es darum, Präsenz meine nicht, „irgendwelche eintrainierten Gesten zu zeigen, sondern zu bedenken, in welchem Raum ich bin".[3] Aufgeräumt wird von dem Bühnenprofi Kabel mit der irrigen Meinung, es seien die alten Formeln und Formen, die für die mangelnde Lebendigkeit der Liturgie verantwortlich seien: „es ist die entscheidende Frage, *wie* die Worte gesprochen werden".[4]

Thomas Kabel – obgleich Praktiker und nicht Theoretiker, Schauspieler und Regisseur und nicht Theologe – und die genannten anderen Personen haben mit ihrer Arbeit etwas auch theoretisch Wichtiges in die Diskussion eingebracht. Der von Kabel geprägte Begriff der „Liturgischen Präsenz" kann auch theoretisch weitergeführt werden. Denn „Präsenz" meint das Dasein in der liturgischen Rolle, welches mit dem eigenen Glauben ebensoviel zu tun hat wie mit darstellerischer Sorgfalt.[5] Präsenz steht auch nicht im Gegensatz zum Bewusstsein, wie Kabel anhand der Körperpräsenz von Kindern erläutert.[6] Es geht in Liturgie wie Theater insgesamt nicht darum, die „eigene Show" abzuziehen, sondern sich mit den anderen (und zunächst stellvertretend für die anderen) mit den unzugänglichen Texten auseinander zu setzen und so eine Erschließung über die eigenen Vorlieben hinaus zu ermöglichen. Und auch das Predigen ist bekanntlich kein privater, sondern ein öffentlicher Akt. Theologen sind keine Schauspieler. Aber die letzteren können Theologen helfen, sich selbst in der Öffentlichkeit auszudrücken.[7]

Eine Zwischenbilanz: Symposion in Fulda 2004

Es war nach einer gewissen Zeit sinnvoll, die nahe verwandten und gleichwohl verschiedenen Ansätze von Thoma Kabel, Thomas Hirsch-Hüffell und Bernward Konermann sowie die theoretischen Perspektiven, die inzwischen von Marcus A. Friedrich erarbeitet worden waren[8], gemeinsam theoretisch und praktisch zu sichten. Dies geschah bei dem ökumenischen Symposion „Liturgie und Theater" im Priesterseminar Fulda vom 24.-26. März 2004. An dem Symposion nahmen 50 evangelische und katholische Praktiker, in der Ausbildung Tätige und in der Kirchenleitung Verantwortliche sowie Liturgiewissenschaftler teil. Das katholisch-evangelische Gegenüber war dabei fruchtbar und zeigte viele Gemeinsamkeiten: In beiden großen Kirchen gibt es etwas an der liturgischen Darstellungskunst zu verbessern.

---

3 Kabel (Anm. 1), 18.

4 AaO., 55.

5 Vgl. dazu meinen früheren Beitrag: Inszenierung und Präsenz. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie, in: WzM 49 (1997), 2-16; sowie mein knappes Buch: Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuerten Agende, Göttingen 1997.

6 Kabel (Anm. 1), 50.

7 AaO., 108.

8 Marcus A. Friedrich, Liturgische Körper. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik, Stuttgart 2001 (PTHe 54). Dort werden die Schauspieltheorien von Konstantin S. Stanislawski, Bert Brecht und Jerzy Grotowski vorgestellt und auf das liturgische Handeln bezogen. Im Einzelnen s. dazu meine Rezension in: ThLZ 130 (2005), 94-96.

Bei allen konfessionellen und praktischen Unterschieden war man sich in einem Punkt einig: Die Orientierung an Fragen des Theaters führt die Liturgie nicht in die Irre, sondern tiefer in die eigene Sache hinein. Das evangelische Missverständnis, beim Lernen vom Theater achte man auf Nebensächlichkeiten anstatt auf die Sache – das zu kommunizierende Evangelium – spielte dabei ebenso wenig eine Rolle wie die irrige katholische Meinung, dort habe man die darstellerischen Probleme gar nicht, weil man ja in der Priesterseminarzeit das Zelebrieren sorgfältig einübe. Gewiss gibt es einen Unterschied in beiden großen Kirchen. Doch das Bewusstsein von *Form und Formung* zugleich sowie das Wissen darum, dass das Zelebrieren eine sowohl ganz persönliche als auch eine zeit- und raumübergreifende Sache ist, also keine objektive, durch bloße Imitation zu erwerbende Fähigkeit, andererseits aber keinesfalls eine private Angelegenheit darstellt – das alles muss in beiden kirchlichen Zelebrationstraditionen erst noch wachsen.

Dabei tendiert die katholische Tradition zum Objektivismus und die evangelische zum Subjektivismus – was aber letztlich beides Fehlformen sind. Es geht jeweils um die in der subjektiven Formung sich als kräftig erweisende objektive Form. Die Fähigkeit zur Formung wiederum ist es, die die Form leben lässt. Das *Subjektive* ist das Medium der Transzendenz, der zeit- und raumübergreifenden Ursprungs- und Wirkungsgeschichte des Glaubens. Das *Objektive* ist das Material, in dem sich das aktuell zum Ereignis werdende Evangelium Geltung verschaffen kann. Für alles das gibt es Erfahrungswerte und Kunstregeln, aber keine Rezepte. „Sei authentisch!" und „Gib Dich der Form hin!" sind als Rezepte falsch, als zusammen genommene Maximen für eigene Kunstregeln hingegen sinnvoll.

Diese Gedanken führten schließlich zu einem gemeinsamen Initiativpapier, das dazu dienen soll, das Nachdenken in Aus- und Fortbildung zur Liturgie weiterzubringen. Das Papier wird hiermit zur Kenntnis gebracht, damit die in den letzten Jahren begonnene Diskussion weitergehen kann. Das Papier wurde von den unten genannten Unterzeichnern formuliert und mit evangelischen und katholischen Liturgikern weiter besprochen und ergänzt bzw. revidiert.

Mitteilung, Darstellung und Präsenz als Kernkompetenzen für gottesdienstliches Handeln

Das Symposion „Liturgie und Theater" vom 24.-26. März 2004 in Fulda hat die Chancen und Notwendigkeit der Verbesserung und Sicherung theologischer und darstellerischer Qualitätsstandards beim liturgischen Handeln gezeigt. Die Unterzeichner, die in der liturgischen Aus- und Fortbildung tätig sind, erklären mit diesem Papier ihren Willen zur weiteren Kooperation.

Dies beinhaltet zugleich

1. eine *Selbstverpflichtung* betreffend Zusammenarbeit und gegenseitige Qualitätskontrolle durch Austausch (Netzwerk „Liturgische Darstellung" mit gegenseitiger Information durch Kooperation und Informationsaustausch, wie durch Symposien) und
2. die *Bitte* an die kirchenleitend Verantwortlichen, die Aufgabe liturgischer Bildung im theoretischen und im darstellerischen Sinne als unverzichtbar anzusehen und die dafür notwendigen zeitlichen, personellen und finanziellen Ressourcen vorzusehen. Im Hinblick auf diejenigen Diözesen und Landeskirchen, in denen die praktische liturgische Aus- und Fortbildung bereits Standard ist, richtet sich die Bitte darauf, die geschehende Ausbildung durch einen breiten Erfahrungsaustausch zu fördern, so dass die Ausbildenden mit den neuen und im Kontext der bisherigen Bemühungen zusätzlichen Möglichkeiten vertraut werden können.

Der Gottesdienst bildet die Mitte des gemeindlichen und kirchlichen Lebens. Die Sorge um seine angemessene Feier darf sich nicht auf die Sorge um die rechte Verkündigung des Evangeliums (Predigt) beschränken. Damit die ganze Gemeinde in rechter Weise auf Gottes Wort hören, ihm in Gebet und Lobgesang antworten und seine Gegenwart in den Sakramenten erfahren kann, müssen alle, die besondere Verantwortung tragen, für den Dienst am Gottesdienst und seiner Gestalt hinreichend vorbereitet sein.

Für viele ist der Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes nicht mehr der Normalfall. Dennoch ergibt sich auch für sie der Kontakt zur Kirche über gottesdienstliche Handlungen: Kasualien, Weihnachten, Besuch von Gottesdiensten aufgrund von besonderen Anlässen (z.B. im Urlaub). Der Gottesdienst ist die Feier der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. Doch er ist auch die wahrnehmbare Form der Kirche im Kontext der Kultur (ihre „Visitenkarte"). Auch in diesem Sinne der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit kommt der Liturgie eine Schlüsselstellung zu. Der Gottesdienst hat demnach einen gemeindlichen und einen nach außen gerichteten (missionarischen) Aspekt. In der Liturgie wird deutlich, worum es der Kirche geht.

In diesem Zusammenhang muss aber beachtet werden, dass das liturgische Vorwissen (im umfassenden Sinne von Information und Erfahrungswissen) in den letzten Jahren abnimmt, während gleichzeitig der Wunsch nach eigener Vertiefung in die Liturgie zunimmt. Die Förderung der liturgischen Darstellung und Mitteilung als pastoraler Kernkompetenz erfordert darum in der Zukunft verstärkte Anstrengungen. Die Arbeit an der liturgischen Präsenz und Darstellung in der Aus- und Fortbildung in den letzten Jahren hat gezeigt, dass es dabei nicht um die bloße Imitation von Gesten und Verhaltensweisen geht. Das Ziel ist umfassender zu beschreiben als eine Vertiefung in die liturgischen Formen, eine dabei erfolgende persönliche Aneignung und schließlich als Erweiterung der eigenen und der gemeindlichen Spiritualität. Es geht darum, sich die Riten so zu Eigen machen, dass die überlieferten Formen als eigene Ausdrucksgestalten mit

Leben erfüllt werden können. Dazu ist es notwendig, dass die Liturgen ein Verhältnis zu ihrem Körper und ihren eigenen Gesten gewinnen und so ihre Spiritualität nicht nur als geistige, sondern als umfassende Dimension erfahren haben.

Denn bei der Arbeit an der praktischen liturgischen Aufgabe erfährt man auch etwas über sich selbst und über die eigene Fähigkeit, Glauben mitzuteilen. Dies gilt nicht zuletzt für das Gespräch der kirchlichen Mitarbeiter untereinander – bekanntlich eine der oft ungenutzten Chancen des beruflichen Alltags. Nicht nur die psychologische, sondern auch die darstellerische und damit spirituelle Kommunikation verdient die sorgfältig geplante Förderung und Supervision. Dabei gilt es auch zu beachten: Der Weg zur eigenen Spiritualität durch die Arbeit an der liturgischen Darstellung wird ausstrahlen auf die spirituelle Qualität der Kirche in der Öffentlichkeit.

Nachdem in der Ausbildung und Fortbildung in den letzten Jahrzehnten pastoralpsychologische, religionspädagogische und leitungsbezogene Kompetenzen verstärkte Aufmerksamkeit gefunden haben, sollte die Aus- und Fortbildung auch im Hinblick auf die kommunikativ-darstellerischen Kompetenzen intensiviert und allgemein institutionalisiert werden (vergleichbar der klinischen Seelsorgeausbildung als eingeführtem Standard). Auch Singen, Darstellen, Leiten und das zugleich formkundige wie situativ stimmige Umgehen mit liturgischen Elementen ergeben sich nicht durch Imitation, sondern nur durch eigenständige Auseinandersetzung mit den theoretischen und inszenatorischen Fragen („liturgische Bildung" im umfassenden Sinne). Die liturgischen Rollen und ihre Gestaltung müssen theoretisch geklärt und praktisch erprobt werden.

Mit Freude sehen wir, dass im evangelischen wie im katholischen Bereich die Bemühungen um liturgische Bildung im ganzheitlichen Sinn verstärkt werden. Obwohl es in der katholischen Ausbildung traditionell immer schon intensive Anstrengungen um eine angemessene Gestalt des Gottesdienstes und eine entsprechende Handlungskompetenz der Liturgen gegeben hat, zeigt sich auch dort die Notwendigkeit, nach neuen Wegen der liturgischen Aus- und Fortbildung zu suchen. Parallelen und Konvergenzen, die sich auf dem Symposion „Liturgie und Theater" gezeigt haben, verstärken unseren Wunsch nach einem konfessionsübergreifenden Austausch und ökumenischen Lernen.

Fulda, den 26. März 2004

Marcus A. Friedrich – Thomas Hirsch-Hüffell – Thomas Kabel –
Gerd Kerl – Bernward Konermann – Michael Meyer-Blanck

Walter Krieger

Die Österreichische Pastoraltagung

Eine „besondere" Tagung

Für viele MitarbeiterInnen in der Pastoral ist die Österreichische Pastoraltagung ein wichtiger Fixpunkt ihres Terminkalenders. Ca. 300 TeilnehmerInnen aus ganz Österreich und aus den benachbarten Ländern besuchen diese auf ihre Art in gewisser Weise einzigartige Veranstaltung, denn neben den üblichen Charakteristika einer Weiterbildungsveranstaltung hat die Österreichische Pastoraltagung einige Besonderheiten:

- ein aktuelles pastorales Thema wird umfassend behandelt
- die TeilnehmerInnen sollen nach einer Vertiefung ins Thema vor allem praktische Impulse für ihr persönliches pastorales Engagement mitnehmen
- der Erfahrungsaustausch der TeilnehmerInnen (aus ganz Österreich, aus Deutschland, aus Italien, besonders der Diözese Bozen-Brixen, aus der Schweiz, Tschechien, Slowakei, Slowenien, Ungarn, Polen, Rumänien, Kroatien) spielt eine große Rolle
- neben haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen in der Pastoral kommen auch Verantwortliche und Interessierte aus anderen kirchlichen Bereichen: Bischöfe, ReligionslehrerInnen, VertreterInnen der Ökumene
- somit bietet sich hier eine nahezu einzigartige Gesprächs- und Begegnungsplattform für die Kirche in Österreich
- dabei ergeben sich auch unkomplizierte Kontakte z.B. zwischen einzelnen Bischöfen und pastoralen „BasisarbeiterInnen"
- wichtig sind nicht nur die Vorträge, Workshops und Gesprächskreise, sondern auch die liturgische Gestaltung und das künstlerische Rahmenprogramm der Tagung
- so hat sich die Österreichische Pastoraltagung in gewisser Weise auch zu einem geistlichen und „kirchenstiftenden" Ereignis entwickelt
- schließlich nimmt das Buch zur Österreichischen Pastoraltagung die Vorträge in einer Weise auf, dass sie auch für NichteilnehmerInnen zugänglich und nachvollziehbar sind

Entwicklungen

Ein Blick in die Geschichte ist immer sehr aufschlussreich. Er zeigt den Beginn und die Entwicklung von Traditionen und gibt eine Vorstellung davon, wie sich Dinge in ihrer Zeit entwickeln und verändern müssen, um lebendig zu bleiben.

Der Aufbruch der Pastoraltheologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bot den Kontext für die Einrichtung zahlreicher pastoraler Wei-

terbildungen. Hervorzuheben ist in diesem Sinn die Gründung des Wiener Seelsorge-Instituts 1931, das später unter der Zeit des Nationalsozialismus als Seelsorgeamt überleben und sich bewähren konnte. Diese Erfahrung ermutigte, im Jahr 1948 das Österreichische Seelsorgeinstitut zu gründen, damit alle österreichischen Diözesen wichtige pastorale Impulse bekommen könnten. Wichtigster Ort dafür wurde die Österreichische Seelsorger-Tagung, die traditionell in den Tagen zwischen Weihnachten und Silvester in Wien veranstaltet wurde. Im Lauf weiterer Entwicklungen wurde das Österreichische Seelsorge-Institut 1968 in Österreichisches Pastoralinstitut umbenannt, die Seelsorger-Tagung hieß fortan Österreichische Pastoraltagung. Zugleich wurde die Verflechtung des Österreichischen Pastoralinstituts mit der neu eingerichteten Pastoralkommission Österreichs statutenmäßig festgelegt.

Eine Weiterentwicklung erlebte die Österreichische Pastoraltagung, als sie 1998 ihren Tagungsort änderte und indem der Termin verlegt wurde, d.h. seit Jänner 2000 findet die Österreichische Pastoraltagung alljährlich in Salzburg statt, und zwar nach dem Dreikönigsfest vom darauf folgenden Donnerstag bis Samstag. (Das hindert manche ältere Geistliche nicht, noch immer von der „Wiener Weihnachts-Seelsorgertagung" zu sprechen.)

Mit diesen Veränderungen, mit der Neuetablierung von Ort und Termin wurde der Österreich-Charakter dieser Tagung stärker hervorgehoben. Zugleich wurde der immer stärker gewordene Wunsch pastoraler MitarbeiterInnen berücksichtigt, zwischen Weihnachten und Dreikönig etwas „Ruhe" bzw. genug Zeit für die „Dreikönigsaktion" zu haben. Außerdem konnte im Lauf der letzten Jahre ein neues „Stamm-Publikum" gewonnen werden, das sich im Vergleich zu früher deutlich verjüngt hat.

Themen

Aber die Österreichische Pastoraltagung will sich nicht damit begnügen, allgemein einigermaßen anerkannt zu sein, sondern möchte immer wieder auch für jene interessant werden, die diese Tagung noch nicht für sich entdeckt haben. So ist die Österreichische Pastoraltagung in ständiger Entwicklung. Jedes Jahr ist neu zu überlegen, mit welchen Methoden, in welchem Stil, das – von der Pastoralkommission Österreichs gewählte – Thema pastoral aufbereitet werden soll. Denn damit die Österreichische Pastoraltagung ihre Aufgabe erfüllt und „so bleibt wie sie ist", muss sie sich weiterhin verändern, vor allem aber jene Themen aufgreifen, die für die Kirche in der Welt von heute aus pastoraler Sicht besonders wichtig sind. In den letzten Jahren hat man dabei einen Gleichklang mit den großen Themen der Kirche in Österreich hergestellt:

Bewusst im Vorfeld des Jahres der Berufung 2002 gab die Tagung *„Alle sind Berufene. Christen in Kirche und Gesellschaft"* im Jänner 2001 einen starken Impuls für die Vorbereitungsarbeiten.

Im Jahr der Bibel 2003, das im gesamten deutschsprachigen Raum von vielen christlichen Kirchen gemeinsam begangen wurde, stand die Ös-

terreichische Pastoraltagung unter dem Motto *„Lebendig wird das Wort. Die Bibel in der Verkündigung"*.

Und im Jahr 2004 ging es im Kontext mit dem Mitteleuropäischen Katholikentag (veranstaltet von den Bischofskonferenzen Österreich, Polen, Kroatien, Tschechien, Slowakei, Slowenien, Ungarn, Bosnien-Herzegowina, Kroatien) sowie im Vorausblick auf die Erweiterung der Europäischen Union um die Thematik *„Pastorale Perspektiven auf dem Bauplatz Europa"*.

Das Thema für 2005 lautet *„Jesus Christus im und gegen den Zeitgeist"*.

Für 2006 wird die Tagung zur *„Pastoralen Spiritualität"* (Arbeitstitel) vorbereitet.

TeilnehmerInnen aus dem „Osten"

In früheren Jahren war die Österreichische Pastoraltagung auch für viele TeilnehmerInnen aus den östlichen Ländern eine Gelegenheit, mit finanzieller Unterstützung teilzunehmen. Die Situation hat sich geändert. Einerseits gibt es dafür keine finanziellen Mittel wie in früheren Zeiten, andererseits benötigen die pastoralen MitarbeiterInnen dieser Länder eine solche Tagung im Ausland heute weitaus weniger. In diesem Sinn wird geplant, in Zukunft schwerpunktmäßig das eine oder andere östliche Land einzuladen und die TeilnehmerInnen auch entsprechend finanziell zu unterstützen.

Ein „Ereignis von Kirche"

Die Österreichische Pastoraltagung ist ein „Ereignis von Kirche" (Bischof Alois Schwarz). In dieser schönen Beschreibung steckt aber auch der Anspruch, immer zu versuchen, über das eigene (harmonische) kirchliche Milieu hinauszugehen und auch *andere* für diese Tagung zu gewinnen. Dann es geht darum, die Vielfalt von Kirche bewusst zu machen, zu erfahren, auszuhalten und sich letztlich darüber zu freuen. Das wäre sicherlich weit mehr, als bei einer sonstigen normalen Weiterbildungsveranstaltung möglich ist. Wenn es der Österreichischen Pastoraltagung jedoch gelingt, in diesem Sinn den einen oder anderen Akzent zu setzen, leistet sie über die jeweilige Thematik hinaus wirklich einen guten Dienst für die Kirche in Österreich – und darüber hinaus.

Ich wünsche, dass es in diesem Sinn so weitergeht.

Wien, 26. Juli 2004

Maria Elisabeth Aigner

Hochschuldidaktik, Qualitätsentwicklung, Weiterbildung und mehr

Zu einigen neueren Veröffentlichungen

Nachdenkarbeiten zum Thema, wie Praktische Theologie gelernt und damit auch gelehrt werden kann bzw. wie sich praktisch-theologische Aus- und Fortbildungsprozesse gestalten, haben sich in den letzten Jahren vermehrt in entsprechenden Publikationen niedergeschlagen. Interessant ist, zu beobachten, dass dieser Themenbereich plötzlich aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln und Kontexten zum Reflexionsgegenstand gemacht wird. So werden einerseits aus der akademischen Binnenlandschaft der wissenschaftlichen Theologie selbst Fragen nach Hochschuldidaktik, Qualitätsentwicklung und -management oder generellen Reformprozessen, die auch die Lehre thematisieren, laut, andererseits gehen die Perspektiven konkreter in Richtung Beruf/Berufswahl und die damit verbundenen theologischen Aus- und Fortbildungsprozesse. Fachspezifische Reflexionen finden sich nach wie vor vorwiegend in der Religionspädagogik, aber mittlerweile auch in umfangreicherem Maße im homiletischen sowie vereinzelt im liturgischen Bereich.

Ein m. E. bemerkenswertes Buch, das die Komplexität dieses Themas auf mehreren Ebenen einzufangen vermag, trägt den Titel „*Didaktische Modelle Praktischer Theologie*", herausgegeben von Martin Steinhäuser und Wolfgang Ratzmann. Es geht der Frage nach, wie praktisch-theologische Themen in konkreten Lehr- und Lernprozessen transformiert, vermittelt und rezipiert werden. Dabei wird nicht nur die Universität in den Blick genommen, sondern ebenso das Verhältnis von Bildung und Ausbildung thematisiert, indem auch VertreterInnen von Aus- und Weiterbildungsinstitutionen (Predigerseminar, Pastoralkolleg usw.) zu Wort kommen. Die Herausgeber interessieren Auseinandersetzung und Kooperation zwischen den VertreterInnen der unterschiedlichen Ausbildungsphasen sowie die damit in Verbindung stehenden bildungspolitischen, fachwissenschaftlichen sowie hochschul- und fortbildungsdidaktischen Diskussionen. Dass die Beiträge auch teilweise evangelisch-katholische Kooperationen aufweisen, ist sehr begrüßenswert, ebenso dass - wenn auch nicht explizit als eigener Beitrag, aber doch in einem Artikel ausführlicher - der Genderaspekt thematisiert wird.

Das Buch folgt klassischen Handlungsfeldern, wobei in jedem Beitrag erfahrene Hochschullehrende und Fortbildende gemeinsam didaktische Perspektiven in Bezug auf die jeweiligen fachlichen Inhalte sowie innerhalb der entsprechenden Lernorte entwickeln. Konkrete Beispiele veran-

schaulichen, wie diese Perspektiven in der Lehre – z. B. in Seminaren, Übungen, Curricula usw. – ihren Niederschlag finden. Es sind womöglich sowohl die ehrlich zur Sprache gebrachten, konkreten Erfahrungen der AutorInnen als auch die Kontraste der unterschiedlichen Lehrkontexte, welche die Lektüre leicht und zugleich spannend machen.

In den Beiträgen werden praktisch-theologische Themen (Gemeindetheologie, Kasualien, Seelsorge, Unterricht, Diakonie usw.) lehrbezogen und didaktisch reflektiert. Dabei wird gezielt nach Zusammenhang und Differenzen zwischen den unterschiedlichen (Aus)Bildungsphasen gefragt. Die Beiträge spiegeln wider, dass die VertreterInnen der Hochschulbildung und der berufsbezogenen Aus- und Fortbildung ihre didaktischen Perspektiven gemeinsam im Team erarbeitet haben. Jeder Beitrag beginnt mit einer kurzen Darstellung der „Geschichte" dieser Zusammenarbeit und vermittelt auch im Anschluss etwas von der Qualität pluraler Zugehensweisen im Bereich praktisch-theologischer Bildung. Zwei in der Einleitung vorgenommene „Querschnittanalysen" erleichtern dem Leser/der Leserin die Erschließung der Beiträge.

„Didaktische Modelle Praktischer Theologie" ist ein sehr anregendes Buch für all jene, die in der Lehre tätig sind: an Universitäten, Fachhochschulen, sowie an pastoralen und religionspädagogischen Fortbildungseinrichtungen. Es ist zudem eine wertvolle Anregung für all jene, die in Kirchenleitung und Schulämtern verantwortlich für die theologische Aus- und Fortbildung sind und kann auch für Studierende eine Hilfe darstellen, ihre eigenen Lernprozesse zu reflektieren.

Um ein ganz konkretes Projekt im Bereich der Hochschuldidaktik im engeren Sinn geht es in dem von Monika Scheidler, Bernd Jochen Hilberath und Johannes Wildt herausgegebenen Buch *„Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie"*, das in der Reihe „Quaestiones Disputatae" erschienen ist. Der Band stellt das sogenannte „Modell Benediktbeuern" vor – ein Pilotprojekt hochschuldidaktischer Weiterbildung, dessen Evaluationsergebnisse dokumentiert und ausgewertet vorgelegt werden.

In einem einführenden Beitrag beschreibt Jochen Hilberath „Lehren und Lernen" als „zwei Seiten einer Medaille" und weist darauf hin, dass hochschuldidaktische Übungen und Reflexionen immer wieder aufs Neue eine Konfrontation mit den Fragen nach Aufgaben und Ziel der Theologie und des Theologiestudiums überhaupt bedeuten. Nachdem Lehrende immer zugleich auch Lernende sind, dienen Lehr- und Lernprozesse nicht bloß der Anwendung, sie sind mehr als die Vermittlung einer schon zuvor feststehenden Sache (vgl. S.16).

Im Anschluss wird genauer beschrieben, in welcher Form dieser hochschuldidaktische Weiterbildungskurs stattgefunden hat. Der Kursablauf ist als eine „erzählenswerte Geschichte" (vgl. S.42ff) geschildert und die Ergebnisse der Evaluation werden ausführlich dokumentiert. Das Verhältnis von Didaktik und Selbstverständnis der Theologie als eines kommunikativen Geschehens wird vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Teilnehmenden ausgewertet.

Die beiden letzten Teile setzen sich aus Beiträgen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer zusammen, die aus der Sicht der eigenen Disziplin bzw. auf Grund von Kooperationserfahrungen interdisziplinär präsentiert werden. Darin werden grundsätzliche fachspezifische didaktische Überlegungen angestellt, das eigene Fach wird oft selbstkritisch beleuchtet, konkrete didaktische Modelle werden vorgestellt. In den meisten Fällen wird dabei sehr unmittelbar ein Verständnis von Theologie deutlich, das Inhalt und Methode ineinander verschränkt weiß.

Für alle, die an Hochschuldidaktik im Bereich theologischer Lehre Interesse zeigen, bietet dieser Band eine interessante Anregung, die eigene Lehrtätigkeit zu reflektieren, Experimente zu wagen bzw. Ausschau danach zu halten, in welcher Form Theologinnen und Theologen sich hochschuldidaktisch weiterbilden können und welche Auswirkungen dies womöglich auf ihr Selbstverständnis als theologietreibende Subjekte hat.

Einen Blick auf die spätere berufliche Situation von Theologinnen und Theologen richtet die von Walter Fürst und Walter Neubauer herausgegebene Publikation *„Theologiestudierende im Berufswahlprozess"*. Der in der Reihe „Empirische Theologie" erschienene Band stellt ebenfalls Konzeption und Ergebnisse eines zwischen Pastoraltheologie und Berufspsychologie interdisziplinär durchgeführten Forschungsprojektes dar, das das Thema der Entwicklung des beruflichen Selbstkonzeptes und Berufsverhalten von Theologinnen und Theologen zum Inhalt hatte. Ausgangspunkt dieses Projekts waren Fragen rund um den Berufswahlprozess: Welche Berufe werden von Theologiestudierenden überhaupt angestrebt? Mit welchen Berufsvorstellungen sind solche Ideen verknüpft? Wie werden diese Vorstellungen im Berufswahlverhalten umgesetzt?

Im Rahmen des Projekts wurde von 1998 bis 2000 eine Erhebung durchgeführt, bei der ca. 1000 Studierende der katholischen Theologie aus unterschiedlichen Studienorten in Deutschland zu ihren Berufszielen befragt wurden. Die umfangreichen Erträge dieses Projekts sind in diesem Sammelband dokumentiert und zum Gegenstand der Diskussion gemacht worden. Der erste Teil liefert eine knappe Darstellung der pastoraltheologischen und berufspsychologischen Hintergründe und Zielsetzungen des Projekts, schildert selbstkritisch den Prozess der Konstruktion und Erprobung des Fragebogens und stellt die Ergebnisse der Untersuchung im Überblick zusammengefasst dar. Im zweiten Teil folgen eine Reihe von Beiträgen zu gezielten Einzelthemen und –fragen, die in engem Zusammenhang mit dem Forschungsprojekt stehen. Die Themen, die hier aufgegriffen werden, sind durchweg spannend – so geht es beispielsweise um die Frage nach der praktischen Relevanz des Theologiestudiums, um die religiös-kirchliche Einstellung von Theologiestudierenden, aber auch um die LaientheologInnenfrage, bzw. um das Thema kirchlicher Personalentwicklung. Trotzdem wäre im Rahmen dieser Beiträge – gerade angesichts des wertvollen Befundes, der durch die Untersuchungsergebnisse vorliegt, – in der Konsequenz eine intensivere pastoraltheologische Reflexion wünschenswert gewesen. Bedauernswert ist zudem, dass gera-

de bei dem Thema Berufswahl die Genderfrage nicht explizit zum Thema gemacht wurde.

Fachspezifische hochschuldidaktische Reflexionen sind innerhalb der Theologie naturgegebenermaßen v. a. im Bereich der Religionspädagogik angesiedelt. Dass solche Überlegungen auch weitreichendere Auswirkungen haben können, zeigen beispielsweise die Publikation von Wolfgang Weirer „*Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive*" oder das von Matthias Scharer und Martina Kraml herausgegebene Buch „*Vom Leben herausgefordert. Praktisch-theologisches Forschen als kommunikativer Prozess*". Letzteres Werk gibt Einblicke in das praktisch-theologische Forschen, das die Prozesse, die mit der Generierung theologischen Wissens einhergehen, wahrnimmt, beschreibt und reflektiert.

Im Bereich didaktischer Reflexionen in Bezug auf die Ausbildung für einen kirchlichen Beruf fällt auf, dass diese häufiger im evangelischen als im katholischen Kontext angesiedelt sind. Einen Blick auf das Thema, wie die Ausbildung im Bereich der Liturgie erfolgen kann und welche didaktischen Herausforderungen damit verknüpft sind, liefert die aus dem evangelischen Bereich stammende, von Jörg Neijenhuis herausgegebene Publikation „*Liturgie lernen und lehren. Aufsätze zur Liturgiedidaktik*". Das Buch enthält Beiträge zum Thema Liturgiedidaktik, die anlässlich zweier Tagungen des Liturgiewissenschaftlichen Instituts Leipzig entstanden sind.

Informativ gestaltet sich der erste Teil („Liturgische Ausbildung"), in welchem die Leserin/der Leser Einblick erhält in die Lage der evangelischen liturgischen Aus- und Fortbildung im deutschsprachigen Raum. Welche Rolle beispielsweise Kirchengebäude, Kirchenmusik sowie Erfahrungen mit spezifischen liturgischen Handlungsformen im Bereich liturgischer Ausbildung spielen, wird hier thematisiert. Ein Aufsatz beleuchtet auch das römisch-katholische Theologiestudium in Bezug auf die liturgische Bildung. Im zweiten Teil werden allgemeine Erwägungen zur Liturgiedidaktik vorgenommen sowie in einem dritten Teil Fragen zu einem liturgiewissenschaftlichen Curriculum erörtert. Dokumente zur liturgischen Bildung sowohl aus dem evangelischen wie katholischen Bereich finden sich im vierten und letzten Teil des Buches.

Das Buch macht neugierig auf einen Themenbereich, der bis dato nur vereinzelt und rudimentär zum Gegenstand hochschuldidaktischer Reflexionen innerhalb der Theologie gemacht worden ist. Es bietet einige informative Aspekte, was die Komplexität der Fragestellungen in Bezug auf liturgische Didaktik betrifft. Unbeleuchtet bleibt jedoch der größere Horizont gegenwärtiger gesamtgesellschaftlicher Veränderungen in Bezug auf Kirchennähe bzw. -ferne, Religiosität, Sinnsuche usw. und deren Herausforderungen für Liturgie und liturgische Aus- und Fortbildung. Dass in einem Buch, welches das Thema „Liturgiedidaktik" zum Inhalt hat, keine einzig Frau als Autorin aufscheint, macht nachdenklich.

In letzter Zeit wurde zunehmend der Bereich der Homiletik Gegenstand didaktischer Reflexionen. Ein konkretes Ausbildungsmodell für Rhetorik, Homiletik und Liturgik wird in dem bereits 2000 erschienenen, von Hans-Günter Heimbrock und Matthias von Kriegstein herausgegebenen Band *„Predigen lernen, Gottesdienst feiern lernen. Neue Wege in der theologischen Ausbildung"* vorgestellt. Das Modell intendiert, die beiden im evangelischen Bereich vorherrschenden Formen der theologischen Ausbildung - erst die Theorie im Studium, dann die Praxis im Vikariat - besser miteinander in Beziehung zu setzen und enger zu verzahnen. Das dokumentierte Pilotprojekt widmet sich vor allem der Kompetenz der freien Rede und Predigt, Wahrnehmungsübungen liturgischer Räume und Rituale sowie der personorientierten Theoriebildung im Kontext.

Aufbau und Struktur des Buches sind klar und leicht nachvollziehbar. Die Leserin/der Leser wird hinein genommen in ein buntes Potpourri an Erfahrungsberichten, Beschreibungen, und Reflexionen. Zu Beginn ermöglicht die Schilderung von Rahmen und Organisation des Projekts einen guten Einstieg in Intention und Verlauf dieses konkreten Lehr- und Lernversuchs. Wie sich die Kontexte der Reformdiskussion des Theologiestudiums inklusive der homiletisch-liturgischen Ausbildung darstellen, welches Verständnis von Praxis und der Bedeutung biografischer Kontexte im Fachbereich vorherrschend ist und welche didaktisch-theologischen Grundansätze der homiletischen Aus- und Fortbildung zu Grunde liegen, wird im Anschluss thematisiert. Der dritte Teil beschreibt die konkreten Lernprozesse anhand exemplarischer Ausschnitte, die durch Kommentare der Studierenden ergänzt werden. Besonders dort, wo die Erfahrungen beinahe greifbar nahe sind, wird es spannend. Für jene, die selbst im Bereich homiletischer und liturgischer Ausbildung nach neuen Formen praxisbezogenen Lehrens und Lernens suchen, finden sich etliche Anregungen zum Weiterdenken und Experimentieren. Bedauerlich jedoch ist, dass neben der Schilderung von konkreten Lernerfahrungen nicht ein intensiveres Augenmerk auf die Lehr- und Lernprozesse als Ganzes gelenkt wurde. Es wäre interessant zu erfahren, welche konkreten Erfahrungen die Lehrenden gemacht haben, welchen Einfluss der gemeinsame Prozess auf ihre eigenen theologischen Such- und Entwicklungsprozesse gehabt hat bzw. ob und, wenn ja, wie sie sich selbst als Lernende erfahren haben. Wichtig und spannend scheint die im vierten Teil eingenommene „Außensicht". Dort wird das Projekt zum Teil Fremdeinschätzungen unterzogen bzw. durch andere Sichtweisen und Ausbildungsformen kontrastiert. Die im Anschluss formulierten Konsequenzen und offenen Punkte in Bezug auf das Projekt sind weiterführend: Sie betreffen interne Überlegungen hinsichtlich des Curriculums, nehmen aber auch strukturelle und ausbildungspolitische Überlegungen in den Blick und greifen zuletzt ein ganz wichtiges Thema auf, nämlich die Frage nach der ökumenischen Ausrichtung solcher Ausbildungscurricula. Alles in allem ist das Buch für alle in der homiletischen Lehre Tätigen ein hilfreicher und anregender Beitrag für eigene Experimente und Nachdenkprozesse.

Aus einer ganz anderen Ecke, nämlich von der Bewegung des bibliodramatischen Spiels her kommend, nähern sich zwei Bücher der Thematik praktisch-theologischer Aus- und Fortbildung auf eine sehr lebendige Art und Weise. Es sind dies *„Predigen lernen. Homiletische Konturen einer praktisch-theologischen Spieltheorie"* von Susanne Wolf-Withöft und das von Elisabeth Naurath und Uta Pohl-Patalong herausgegebene Buch *„Bibliodrama. Theorie – Praxis – Reflexion"*.

Susanne Wolf-Withöft analysiert und reflektiert in ihrer Monografie ein didaktisches Konzept für ein Homiletik-Seminar, das dem „Spielerisch-Festlich-Kreativem Raum gibt" (S.7). Das Modell intendiert, Auszubildenden durch einen spielerischen Umgang mit Bibeltexten den Zugang zum Predigen zu erleichtern und dabei neue Formen hochschuldidaktischen Arbeitens auszuprobieren. Es ermutigt, sich auch im Rahmen gegenwärtig etablierter Hochschuldidaktik, auf Spielwagnisse einzulassen.

Die Autorin plädiert in ihren Ausführungen für eine homiletische Spieldidaktik, die in enger Beziehung zum Bibliodrama und zu anderen spielerischen Zugängen zu biblischen Texten steht. In dieser Form didaktischer Arbeit geht es um einen ästhetischen wie rhetorisch-poetischen Prozess, der auch die leibliche Dimension mit einschließt. Der Untersuchung wird eine philosophische und theologische Reflexion des Spiels vorangestellt. Zuvor lädt die Autorin in der Einleitung („Komm spielen!", S.15) auf eine ungewöhnliche Art und Weise ein, sich auf diese praktisch-theologische Spieltheorie, die im Rahmen einer homiletischen Didaktik zur Anwendung kommen soll, einzulassen. Sie leuchtet anhand einiger griffiger Zitate bedeutende Aspekte des „Spielbereiches" aus wie z. B. Motivation, Thema, Spielbegriff, Methode, Aufbau, Ziel. Diese Spieltheorie, wie sie in diesem Forschungsprojekt vorliegt, beabsichtigt, über das Spiel nachzudenken, es zu analysieren und einer bestimmten Methodik zuzuordnen. Zugleich ist sie „aber immer schon selbst ein Spielen des Spiels" (ebd.).

Im zweiten Teil wird das eigentliche Projekt selbst knapp und prägnant dargestellt und auch auf experimentelle homiletische Modelle an anderen Fakultäten kurz Bezug genommen. Der dritte sehr ausführliche Teil beleuchtet die Spielfelder, Spielregeln, Spielpraxis und Spielimpulse homiletischer Didaktik. Die sich aus den Analysen ergebenden Impulse der homiletischen Spiel-Didaktik für eine nachhaltige Homiletik fügen sich im Anschluss an.

All jene, die im Rahmen der homiletischen Ausbildung auf der Suche nach neuen kreativen Methoden sind, die der Lebendigkeit des Evangeliums gerecht werden, finden in der vorliegenden Abhandlung wertvolle Impulse und Anregungen – und zwar kognitiver wie experimentell-spielerischer Art. Dass die homiletische Ausbildung an theologischen Fakultäten sich herausfordern lassen kann und muss, Zugang zu lebendigen Verkündigungsformen zu finden, wird hier deutlich. Die Spielprozesse liefern Facetten von Bewegung, Gemeinschaft, Regeln, Kunst, Sprache usw. und beleuchten traditionelle theologische Themen neu. Ein Buch voller Inspirationen, die sich Theologinnen und Theologen, die in der Verkündigung stehen und für die Verkündigung ausbilden, nicht entgehen lassen sollten.

Ein weiteres Beispiel für das Gelingen des Wechselspiels zwischen Experiment und Reflexion stellt der schon erwähnte Band *„Bibliodrama. Theorie – Praxis – Reflexion"* dar. Er gibt Einblick in ein sehr spezifisches Feld, das im Rahmen praktisch-theologischer Ausbildung besonders im evangelischen Kontext eine bedeutende Rolle spielt.

Die Herausgeberinnen legen mit einer Sammlung von Beiträgen aus der „jüngeren Generation" der BibliodramaleiterInnen einen guten Überblick über die vielfältigen Möglichkeiten bibliodramatischer Arbeit vor. Dabei bleiben sie dem Bemühen der Anfänge dieser Bewegung treu: Weder werden die unterschiedlichen Bibliodrama-Strömungen und –Schulen gegeneinander ausgespielt, noch die Bedeutung des Zusammenhangs von inspirierender gelebter Praxis und konstruktiv-kritischem Diskurs in Frage gestellt. Die Bereitschaft, anderen Sicht- und Herangehensweisen respektvoll zu begegnen und diese auch kritisch zu hinterfragen, zeichnet die Bibliodramabewegung seit jeher aus und wird auch im Ansatz dieses Buches wohltuend spürbar.

Wie sich die Bibliodrama-Arbeit in den letzten Jahren weiterentwickelt und ausdifferenziert hat, verdeutlicht der erste Teil, der die Beziehungen zu anderen theologischen, pädagogischen oder therapeutischen Ansätzen reflektiert. Bunt, unterschiedlich und aufregend wie die Praxis selbst muten die Erfahrungsberichte des zweiten Teils an, die aus dem Einsatz von Bibliodrama in unterschiedlichen kirchlichen Handlungsfeldern (wie z. B. im Religionsunterricht, in Liturgie und Predigtvorbereitung, im Bereich der Jugendarbeit etc.) resultieren. Sie sind nicht nur spannend nachzulesende Praxisberichte, die Einblick in die Vielfalt praktisch-theologischer Verkündigung in ihren je unterschiedlichen Formen und Variationen geben, sondern mit ihrem Reflexionsgehalt auch inspirierend für das eigene Wagnis, Neues zu erproben. Im dritten und letzten Teil werden einige ausgewählte Beziehungsdimensionen, die im Bibliodrama eine wesentliche Rolle spielen, thematisiert. Ein äußerst anregendes Buch, das von Wachstum und Veränderung innerhalb der Bibliodrama-Bewegung zeugt, sowie das stetige Interesse an systematischer Reflexion in diesem Bereich widerspiegelt. Die für praktisch-theologische Ausbildungsfragen so wichtige Durchdringung von Theorie und Praxis ist hier eindeutig gelungen.

Literatur

- Steinhäuser, Martin / Ratzmann, Wolfgang (Hgg.): Didaktische Modelle praktischer Theologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002 (= Veröffentlichung des Comenius-Instituts).
- Scheidler, Monika / Hilberath, Bernd J. / Wildt, Johannes (Hgg.): Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie, Freiburg i. Br.: Herder, 2002 (Quaestiones disputatae; 197).
- Fürst, Walter / Neubauer, Walter (Hgg.): Theologiestudierende im Berufswahlprozess. Erträge eines interdisziplinären Forschungsprojektes in Kooperation von Pastoraltheologie und Berufspsychologie, Münster: LIT-Verlag, 2001 (= Empirische Theologie; 10).
- Weirer, Wolfgang: Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive, Münster: LIT-Verlag, 2003 (= Kommunikative Theologie – interdisziplinär/Communicative Theology – Interdisciplinary Studies; 2).
- Scharer, Matthias / Kraml, Martina (Hgg.): Vom Leben herausgefordert. Praktisch-theologisches Forschen als kommunikativer Prozess, Mainz: Grünewald, 2003 (= Kommunikative Theologie).
- Neijenhuis, Jörg (Hg.): Liturgie lernen und lehren. Aufsätze zur Liturgiedidaktik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001 (= Beiträge zu Liturgie und Spiritualität / hrsg. vom Liturgiewissenschaftlichen Institut Leipzig; 6).
- Heimbrock, Hans-Günter / von Kriegstein, Matthias (Hgg.): Predigen lernen, Gottesdienst feiern lernen. Neue Wege in der theologischen Ausbildung, Frankfurt a. M.: Spener, 2000.
- Wolf-Withöft, Susanne: Predigen lernen. Homiletische Konturen einer praktisch-theologischen Spieltheorie, Stuttgart: Kohlhammer, 2002 (Praktische Theologie heute; 58).
- Naurath, Elisabeth / Pohl-Patalong, Uta (Hgg.): Bibliodrama. Theorie - Praxis – Reflexion, Stuttgart: Kohlhammer, 2002.

Dokumentation

„Pastoral braucht Theologinnen und Theologen“

Studientag am 16. September 2004 in Frankfurt a. M.

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen

Pastoral braucht Theologinnen und Theologen!

Erklärung und Einladung

Verschiedene deutsche Bistümer haben in der letzten Zeit die Ausbildung und/oder Einstellung von PastoralreferentInnen ausgesetzt oder die Anzahl der jährlich in Ausbildung und Anstellung zu übernehmenden Diplomtheologen und -theologinnen reduziert. In einzelnen Fällen werden sogar Kündigungen ins Kalkül gezogen. Begründet wird dieses Vorgehen durchweg mit finanziellen Problemen der Bistümer und der Notwendigkeit, wirksame und nachhaltige Einsparungen im Bereich der Personalkosten zu erzielen.

Wir stellen fest, dass solchen Beschlüssen kein ausreichender Dialog zwischen den Bistumsleitungen, ihren pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und den Gemeinden vorausgegangen ist. Auch in laufenden Entscheidungsprozessen ermangelt es der Konsultation der Betroffenen.

Diese Vorgänge verunsichern die an einem kirchlichen Beruf Interessierten, die Studierenden im Studiengang Diplomtheologie und viele im Dienst stehende Theologinnen und Theologen. Hier bedarf es einer klaren Zustimmung zur Zukunft des Berufs der Pastoralreferentin/des Pastoralreferenten sowie der weiteren kirchlichen Berufsfelder für Theologinnen und Theologen – sonst droht ein nicht wieder gut zu machender Vertrauensverlust.

Es besteht die Gefahr, dass die nach dem II. Vatikanischen Konzil und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland entstandenen pastoralen Dienste von Laientheologinnen und -theologen wieder verschwinden. Insbesondere Frauen hätten geringere Chancen zu einem hauptamtlichen kirchlichen Engagement. Die Vielfalt der Lebensformen und theologischen Kompetenzen im pastoralen Dienst ginge verloren. Wo das Vertrauen in die Zukunft dieser Dienste schwindet, werden sich immer weniger junge Menschen überhaupt für ein theologisches Studium und einen kirchlichen Dienst interessieren. Die missionarische Kraft der Kirche würde darunter leiden.

Wir rufen die Verantwortlichen in den Bistümern dazu auf, die getroffenen Entscheidungen zu überdenken und über die Zukunft und Perspektiven des pastoralen Dienstes ein umfassendes Gespräch zu führen.

Der Beirat der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. möchte dazu einen Beitrag leisten und lädt zu einem Studientag ein, der über die gegenwärtige Situation informiert, Kriterien der Entscheidungsfindung formulieren will und die Konsequenzen einer Zustimmung zur Zukunft von Theologinnen und Theologen in der Pastoral für die Bistümer und Hochschulen benennt.

3. Juli 2004
Für den Beirat
Prof. Dr. Udo Schmälzle, Vorsitzender der Konferenz

Hans-Georg Knickmann-Kursch

Veränderungen der Praxis der Bistümer hinsichtlich Ausbildung, Einstellung und Einsatz von PastoralreferentInnen

1 Einleitung

Im Folgenden soll es um eine Bestandsaufnahme gehen, d.h. eine Beschreibung dessen, was aktuell in den verschiedenen Diözesen Deutschlands Praxis ist.

Obwohl der Artikel im Rahmen einer Dokumentation der Tagung „Pastoral braucht Theologinnen und Theologen" vom September letzten Jahres erscheint, ist er auf Grund von aktuellem Zahlenmaterial neu erarbeitet. Bei den schnellen Veränderungen der Rahmenbedingungen, denen der Beruf der Pastoralreferentin/des Pastoralreferenten (PRef) in den meisten Diözesen im Augenblick ausgesetzt ist, hätte eine Wiederholung der Zahlen vom letzten Herbst hier keinen Sinn gemacht.

2 Die AGPR

Hinter der Abkürzung AGPR verbirgt sich ein langer Name: „Arbeitsgemeinschaft der diözesanen Zusammenschlüsse der PastoralassistentInnen und PastoralreferentInnen in der Bundesrepublik Deutschland". Die AGPR ist kurz gesagt die Bundesvereinigung der Zusammenschlüsse der PRef in den einzelnen Bistümern und vertritt knapp 3000 PRef. Im Jahre 2004 feierte die AGPR ihr 25jähriges Bestehen. Nach außen vertreten wird die AGPR durch drei ehrenamtliche SprecherInnen, die für je zwei Jahre gewählt werden. In meiner Funktion als Angehöriger des SprecherInnenteams war ich zu der Tagung der Pastoraltheologen eingeladen.

Auf Bundesebene gibt es halbjährliche Treffen, im Frühjahr werden meistens die aktuellen Daten per Bistumsbogen erhoben. Grundlage für diesen Bericht sind deshalb die Zahlen der Frühjahrstagung 2005, soweit sie dort vorlagen.

3 Die finanzielle Situation in den Diözesen Deutschlands

Die in der Überschrift genannten Veränderungen haben ihren Grund in der finanziellen Situation der Bistümer. Einigen wenigen Bistümern geht es

finanziell noch gut, die meisten haben allerdings Probleme, einen ausgeglichenen Haushalt vorzulegen. Allerdings sind in vielen Bistümern keine genauen Zahlen zu den Finanzen zu bekommen. Oft ist nur die Rede von zwei- bis dreistelligen Millionenbeträgen, die eingespart werden müssen – leider fehlt oft die Bezugsgröße des Gesamthaushalts oder die Klärung, in welchen Bereichen diese Summen gespart werden sollen. Das Thema Entlassungen ist in vielen Diözesen kein Tabu mehr, wenn auch der pastorale Bereich oft (noch) ausgeklammert wird.

4 Ausbildung

Ausgebildet wird derzeit noch in den (Erz-)Bistümern Freiburg, Köln, Limburg, Mainz, München (und Freising), Münster, Osnabrück, Regensburg, Rottenburg/Stuttgart, Speyer, Trier und Würzburg. Zum Teil wurden die Ausbildungszahlen dort jedoch drastisch verringert. In anderen Bistümern wurde die Ausbildung ganz beendet. Mancherorts spricht man offiziell noch davon, dass die Ausbildung „ausgesetzt" sei - unbefristet oder auf Zeit - und gegebenenfalls wieder weitergeführt werden soll.

5 Einstellung

Ähnlich dramatisch sieht es bei den Einstellungen im pastoralen Bereich aus. Neueinstellungen gibt es wenige, z.t. nur mit einem Stellenumfang von 50 bis 75%. Die Situation der PastoralassistentInnen (nach der praktischen Ausbildung) ist teils unsicher, teils hoffnungslos. Besonders hart trifft es PastoralassistentInnen, denen noch vor ein paar Monaten eine Übernahme zugesichert worden war.

Nur wenige Bistümer geben uneingeschränkt die Zusage, dass auch in Zukunft PastoralassistentInnen und PastoralreferentInnen angestellt werden.

6 Einsatz

Der Einsatz von PRef war und ist in den deutschen Diözesen nicht einheitlich. So ist der Einsatzort in manchen Bistümern hauptsächlich oder ausschließlich in den Gemeinden, während andere Bistümer ihre PRef überwiegend oder ausschließlich überpfarrlich oder kategorial einsetzen.

Wenn sich, wie es im Augenblick häufig geschieht, die Strukturen ändern, so ändert sich natürlich auch der Einsatz von PRef grundlegend. So werden in manchen Bistümern Seelsorgeeinheiten vergrößert („pastorale Räume" und Großgemeinden oder -pfarreien) und mit multi-beruflichen Teams ausgestattet. Die Rolle eines PRef in diesem neuen Gemeindegefüge kann eine Herausforderung sein, schafft aber auch Verunsicherung.

Häufig werden auch PastoralreferentInnen verstärkt in refinanzierten Stellen eingesetzt, etwa in der Schule.

7 Befürchtete und erwartete Folgen

Die AGPR sieht die Gefahr, dass es kurz-, mittel- und langfristig zu einem Mangel an qualifizierten Theologen kommt, wenn die Sparpläne so rigoros umgesetzt werden, wie sie z.t. veröffentlicht wurden. Die Theologie-StudentInnen sind sehr verunsichert, ob sie in der Kirche als Theologen gewollt sind und in Zukunft als solche noch finanziert werden. Was eine solche unsichere Berufsperspektive für die Studierendenzahlen und damit auch für die Zukunft der Fakultäten bedeutet, kann man sich leicht ausmalen.

Es steht zu befürchten, dass die Kirche bald nicht nur in finanziellen sondern auch in pastoralen Schwierigkeiten stecken wird:

- Wer organisiert Firmkatechese oder Erstkommunion-Vorbereitung und führt sie durch, wenn Pfarrer, die nach der (vielleicht tatsächlich) sinnvollen Zusammenlegung von Gemeinden für Riesengemeinden zuständig sind?
- Wer begleitet die Ehrenamtlichen? Wer darauf spekuliert, dass sich beim Fehlen eines Hauptamtlichen mehr Ehrenamtliche einsetzen, der hält sich an einem Strohhalm fest – bei der immer geringer werdenden Zahl derer, die sich noch ehrenamtlich und langfristig engagieren will.
- Am Beispiel der Jugendlichen wird deutlich, welche Folgen es haben kann, wenn es in absehbarer Zeit nur noch „alte" pastorale Laienmitarbeiter geben wird – denn auch den anderen pastoralen Berufsgruppen fehlt es an Nachwuchs bzw. an Einstiegsmöglichkeiten in den Beruf: Wer spricht die Jugendlichen an? Wer unternimmt mit ihnen Fahrten, leitet Jugendgruppenstunden, kann sich in sie einfühlen und guter Wegbegleiter sein? Die meisten Jugendlichen ziehen sich zurück, suchen sich andere Wirkräume, wenn sie keine auf sie zugeschnittene Aktivität im Gemeindeleben kennen gelernt haben. Gerade der Jugend muss man behilflich sein beim Hineinwachsen in eine Gemeinde, und das geht nur mit einer kontinuierlichen Vertrauens- und Ansprechperson. Diese Aufgaben können und werden keine Ehrenamtlichen auf Dauer tragen können.
- Was also nutzt eine Sparmaßnahme, wenn sich die heranwachsende Jugend in den kommenden Jahren nicht mehr aufgenommen fühlt, weil für kind- und jugendgerechte Aktivitäten kein Hauptamtlicher die Zeit aufwenden kann und sie aus diesem Grund als junge Erwachsene austreten?

Mag sein, dass die Sparmaßnahmen die Bistümer finanziell vor dem Abgrund retten - vielleicht verhelfen sie sich dadurch aber auch selbst zum Aussterben. Glaube lebt von Beziehung und nicht vom distanzierten Amt.

8 Ausblick

Jahrzehntelang wurde in unseren Gemeinden darum gebetet, dass sich junge Menschen für einen kirchlichen, seelsorglichen Beruf entscheiden. Was ist das für ein Zeichen, wenn man denjenigen, die dem Ruf gefolgt sind, nun sagt: „Wir brauchen euch nicht!"?

Was bedeutet „Berufung" für alle Berufe der Kirche? Keiner käme auf die Idee, die Priesterausbildung aus Sparzwang auszusetzen! Die Sparzwänge offenbaren einen Dialogmodus von oben nach unten, der an den Realitäten und Ressourcen von Menschen und Pfarreien deutlich vorbeigeht.

Es ist auffällig, dass in den meisten Bistümern nur noch über Geld, aber kaum über pastorale Optionen geredet wird. Es tut Not, über die Realität von Pastoral in Gegenwart und Zukunft nachzudenken. Gefordert ist eine Bestandsaufnahme, was Kirche heute ist: Nicht vom grünen Tisch aus formuliert, sondern aus dem Leben von Katholikinnen und Katholiken am Ort; um darauf zu schauen, was uns wichtig ist, was wir dafür tun können und wie wir dies in der Diözese vernetzen können – und dabei soll die Leitung helfen, statt zu zer- und verstören!

Die Veranstaltungen der AGPR auf dem Katholikentag in Ulm haben regen Zulauf gefunden, auch hinterher wurden Manuskripte abgefragt. Der Tenor: Gemeindemitglieder, insbesondere Mitglieder des Pfarrgemeinderats sind sehr besorgt über die Zusammenfassung ihrer Gemeinden in Seelsorgeverbünden. Sie ärgern sich über die zunehmende Machtkonzentration in der Hand des Klerus zu Lasten ihrer Gemeinde vor Ort. Sie wünschen sich eine/n eigene/n Gemeindeleiter/in. Hierbei erhoffen sie sich Unterstützung von pastoral versierten Leuten.

9 Hoffnung

Im Grußwort zum 25jährigen Bestehen der AGPR schrieb der Limburger Bischof Franz Kamphaus u.a.: „Nicht die Konkurrenz zu den geweihten Seelsorgern, sondern die gegenseitige Ergänzung und Bereicherung durch unterschiedliche Charismen ist das Entscheidende. Deshalb hoffe und vertraue ich darauf, dass allen gegenwärtigen Verunsicherungen zum Trotz der Beruf des Pastoralreferenten bzw. der Pastoralreferentin auch künftig eine wichtige Rolle in unseren Bistümern spielen wird."

Dem ist nichts hinzuzufügen.

Heinz-Werner Kramer

Zum Berufsprofil der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten

1 Unterschiedliche Motive für die Frage nach dem Berufsprofil

Am Beginn des 21. Jahrhunderts gehört die Frage nach der „Zukunftsfähigkeit" in gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und institutionellen Koordinaten zu den meist gestellten. Auch die Kirche und ihre Berufe stehen auf dem Prüfstand.

In der Wirtschaft kann die Prüfhermeneutik der Consulting-Agentur das Ergebnis nachhaltig beeinflussen. Vergleichbar ist es, wenn innerkirchlich das Berufsbild der PastoralreferentInnen reflektiert wird. Es ist daher nahe liegend, zunächst die Vielzahl möglicher Frage-Motive in den Blick zu nehmen.

- Nach über 30 Jahren Entwicklung ist die Profilfrage legitim und notwendig – z. B. aus ekklesiologischer und pastoraler Perspektive.
- In Fragen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung sind die Berufsprofile aller pastoralen Dienste zu thematisieren.
- Die berufspolitische Vertretung wird diese Frage immer wieder und aktuell zu stellen haben: BerufsträgerInnen müssen sich ihrer Rolle vergewissern.
- PersonalplanerInnen und Diözesanleitungen können keine pastoralen Konzepte entwickeln, ohne diese Frage auch im Dialog mit den MitarbeiterInnen aller Berufe und Berufungen im Blick zu haben.
- Auch wer einzelnen oder mehreren pastoralen Berufen – aus welchen Gründen auch immer – kritisch gegenüber steht, wird versucht sein, nach deren Profil zu fragen, vielleicht um den Finger in vermeintliche oder tatsächliche Wunden zu legen.
- Ehrenamtliche MitarbeiterInnen haben einen Anspruch darauf, das Selbstverständnis und die Aufgabestellung der sie begleitenden pastoralen Kräfte zu kennen und danach fragen zu dürfen.
- Auch für die jeweils anderen pastoralen Dienste ist es von Interesse, sich mit den Berufsbildern ihrer KollegInnen zu beschäftigen.
- Erst recht ist es eine Aufgabe der theologischen Forschung und Lehre, die Reflexion und weitere Ausgestaltung zu beflügeln.
  Die Studierenden haben unter anderem durch die wissenschaftliche Auseinandersetzung die Möglichkeit, zu prüfen, inwieweit das Berufs-

bild und ihr Selbstbild in Einklang zu bringen sind, um am Ende des Studiums eine gute Berufsentscheidung treffen zu können.

2 Profil und Ideal

Menschlich verständlich ist der Wunsch, Fragen nach dem Profil der pastoralen Berufe in idealer Weise beantworten zu können.
Jedoch aus theologisch-hermeneutischen, pastoralen, soziologischen, logischen, organisationsberaterischen Gründen werden immer wieder neue Fragen zu stellen und Entwicklungen zu gestalten sein. Es ist demnach kein Makel, sagen zu können oder zu müssen, dass zum Beispiel beim Berufsbild der PastoralreferentInnen die eine oder andere Frage noch offen ist.

Wegweisend kann in diesem Zusammenhang ein in der Bibel beschriebenes Ideal sein: Die Aussendung der zweiundsiebzig Jünger in Lk 10,1. Sie werden zu zweit auf den Weg geschickt. Das impliziert: Sie werden unterwegs Unterschiede feststellen, einen Konsens finden müssen, können so aber auch Vielfalt und Fülle der Botschaft erlebbar machen. Das „zu zweit" könnte heute stehen für die Aussendung von Ehrenamtlichen und Hauptberuflichen, von Ordinierten und Nichtordinierten, von Priestern und Diakonen, von GemeindereferentInnen und PastoralreferentInnen.

3 Ein Profilleitfaden

Die Konferenz der MentorInnen und AusbildungsleiterInnen für PastoralreferentInnen in den Diözesen Deutschlands hat im September 2004 – aus der Perspektive der Ausbildungsverantwortlichen formuliert – einstimmig einen Leitfaden zum Berufsprofil verabschiedet. Er dient zur inhaltlichen Vergewisserung der Arbeit in der Ausbildung und soll zur Fachdiskussion sowie natürlich auch zur weiteren Profilierung des Berufs in Deutschland beitragen.[1]
Folgende Grundzüge charakterisieren den Profilleitfaden:

Zunächst werden Geschichte, Grundlage und Verortung des Berufs beschrieben. Das II. Vaticanum, die Würzburger Synode und die Rahmenordnung in ihrer Fassung von 1987 sind die wichtigsten Fundamente:

- Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen bildet die Grundlage.
- Das Dekret über das Laienapostolat bringt zum Ausdruck: Amtlicher Dienst und nicht ordinierter Dienst ergänzen sich.[2]
- Die deutschen Bischöfe schreiben in der Rahmenordnung von 1987: „Spezifische Aufgabe der Pastoralreferenten ist es, mit den Gliedern

---

1 Bestelladresse: abz@ordinariat-muenchen.de
2 Vgl. AA6.

der Gemeinden nach Wegen zu suchen, wie das Evangelium jeweils in Familie, Kirche und Gesellschaft gemäß den persönlichen und beruflichen Situationen gelebt und bezeugt werden kann."[3]

- Die Beauftragung durch den Bischof greift die aktive Teilhabe aller Getauften und Gefirmten an der Sendung der Kirche auf. In ihr erkennt die Ortskirche ein gegebenes Charisma an. Sie stellt die Berufung eines einzelnen in den Dienst der Ortskirche und befähigt zu einem Handeln im Namen der Kirche.
- Während – ekklesiologisch betrachtet – der amtliche Dienst durch den Verweis auf den Ursprung in Jesus Christus und den Dienst an der Einheit gekennzeichnet ist, lässt sich das Spezifikum der hauptamtlichen Laien mit Eva-Maria Faber als Dienst an der Aneignung und Entfaltung des Geschenkten bezeichnen.[4]
- Aufgabe der PastoralreferentInnen ist es, auf der Basis ihrer akademisch-theologischen Kompetenz mitzuwirken, dass möglichst viele Glieder der Kirche sich im Sinne einer participatio actuosa in allen kirchlichen Grundvollzügen einbringen. Gerade in den gegenwärtigen Veränderungsprozessen hin zu größeren pastoralen Einheiten gilt es, Lebensräume des Glaubens zu pflegen und neu aufzubauen, kommunikative Glaubensmilieus zu fördern, Feiergestalten des Glaubens zu entwickeln, die dem heutigen Menschen entsprechen, und nicht zuletzt durch die Vermittlung von Glaubenswissen Zugänge zum Glauben in der Gemeinschaft der Kirche zu erschließen.
- Zum anderen geht es um die „Evangelisierung von Kultur und Gesellschaft, um eine Präsenz (auch) an nicht traditionell gemeindlichen Orten, an denen Gott gegenwärtig und wirksam ist, an denen Glaube wächst, an denen Kirche entsteht."[5]

Auf der Basis der zuvor genannten Grundlagen lassen sich folgende Grundzüge des Berufsprofils der PastoralreferentInnen beschreiben – im Kontext heutiger pastoraler Herausforderungen:

Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten sind Theologinnen und Theologen, Seelsorgerinnen und Seelsorger, die die gemeinsame Verantwortung aller Christen stärken und die Gemeinde darin unterstützen, Subjekt der Pastoral zu sein. Darüber hinaus leisten sie einen Beitrag zur Inkulturation der christlichen Botschaft in einer differenzierten, pluralen und multikulturellen Gesellschaft.

Für ihren Dienst qualifizieren sich PastoralreferentInnen besonders im theologischen, im personal-sozialen, im spirituellen, im pastoralpraktischen und im institutionellen Bereich. Sie erwerben diese Qualifika-

---

3 Die deutschen Bischöfe, Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoralreferenten/referentinnen, 1987, 33.

4 Vgl. Eva-Maria Faber, Identität, Profil und Auftrag der pastoralen Dienste, in: Arbeitshilfen 185, hrsg. vom Sekretariat der DBK, 54.

5 Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bischöfliches Ordinariat, Hauptabteilung Pastorales Personal, Projekt Profil PastoralreferentIn, Zwischenauswertung Dezember 2002, 2.

tionen durch ehrenamtliches Engagement, das akademische Studium der Theologie, eine studienbegleitende Ausbildung, die Berufseinführung mit abschließender zweiter Dienstprüfung und erweitern sie durch Berufspraxis und Fortbildung.

Über ihre personale Eignung hinaus sind sie durch ihre theologische und seelsorgliche Kompetenz befähigt und durch die bischöfliche Beauftragung dazu bestellt, verantwortlich und in Kooperation mit den anderen pastoralen Diensten und Räten in den vielfältigen pastoralen Handlungsfeldern tätig zu sein.

Zum idealtypischen Berufsbild gehören unter anderem:

- Als TheologInnen katechetisch begleiten und lehren
- Seelsorglich begleiten
- Charismen entdecken und fördern
- Mystagogisch handeln und Rituale entwickeln
- Gemeindliche Kommunikationsformen entwickeln und neue Sozialformen von Seelsorge eröffnen
- Heutige Sprache mit tradierter Glaubenssprache vermitteln
- Christliche Werte im gesellschaftlichen Diskurs vertreten
- Anwaltschaft für Benachteiligte übernehmen
- Als akademisch ausgebildete Männer und Frauen Kirche zeitgemäß verkörpern

Je nachdem ob PastoralreferentInnen verstärkt in der Territorialseelsorge, in der Kategorialseelsorge oder in der Zielgruppenseelsorge eingesetzt sind oder ihren Dienst als theologische FachreferentInnen ausüben, haben sie flexibel und situationsgerecht und je nach persönlichen Kompetenzen mit den Rollenanforderungen umzugehen.

Als Männer und Frauen, Verheiratete und Unverheiratete, Weltliche und Ordensleute bringen PastoralreferentInnen ihre unterschiedlichen Lebenserfahrungen und -perspektiven mit und stellen sich mit ihnen in den Dienst der Kirche. Die Einführung des Berufs der PastoralreferentInnen ist gerade aufgrund der vielfältigen Erfahrungshorizonte und der pastoralen Herausforderungen eine unverzichtbare Antwort auf den Wandel in Gesellschaft und Kirche.

4 Ein notwendiger Beruf – Notwendigkeiten

Die vorausgehende Beschreibung von Profil und Bedeutung des Berufs der Pastoralreferentin/des Pastoralreferenten fordert – in ökumenischer Dimension – zu einer praktisch-hermeneutischen Probe heraus: Vermisst die evangelische Kirche diesen Dienst? In einer persönlichen Begegnung vor ca. vier Jahren sagte mir der badische Landesbischof Fischer, dass er sehr bedaure, dass die evangelische Kirche einen vergleichbaren Beruf

nicht habe. Er sagte dies mit Blick auf die Förderung der vielfältigen Charismen – gerade auch der ehrenamtlichen MitarbeiterInnen.

Auf einer anderen Reflexionsebene leuchtet sehr schnell ein, dass die Thematik des Berufsprofils von der Frage nach einer möglichen weiteren Ausdifferenzierung des Amtes zu unterscheiden ist: Eine mögliche Erweiterung des Spektrums des ordinierten Dienstes könnte – wie jetzt schon der ständige Diakonat für Männer – einzelne BerufsträgerInnen die Frage nach einer aus dem Dienst der PastoralreferentInnen herauswachsenden Berufung stellen lassen.
Eine Verquickung dieser Fragen (Profil PastoralreferentIn und Ausdifferenzierung) ist jedoch nicht notwendig und nicht sinnvoll.[6]
Natürlich besteht auch in den nächsten Jahren und Jahrzehnten die Notwendigkeit, das Berufsbild weiter zu reflektieren und zu gestalten.

Nach nun mehr als 30 Jahren Geschichte kann mit Blick auf die pastorale Situation in Deutschland und den meisten Nachbarländern festgestellt werden: Der Beruf der Pastoralreferentin/des Pastoralreferenten als TheologInnen und SeelsorgerInnen ist in der gegenwärtigen Kirche notwendig und aus der wertschätzenden Kooperation der verschiedenen pastoralen Berufungen und Berufe nicht wegzudenken.

---

6 In der Gestaltung des Amtes kann die Kirche beispielhafte Epochen aufweisen. Eine Untersuchung von Gregor Predel im Rahmen seiner Habilitationsschrift lässt sich dazu mit großem Interesse lesen. Sie zeigt wie die Kirche Dienste in einem Zeitraum von mehreren Jahrhunderten verändert und gestaltet hat. Unter dem Titel „Vom Presbyter zum Sacerdos" beschreibt er historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyteramtes im spätantiken Gallien (vor allem im 5. und 6. Jahrhundert).

Johannes Kreidler

Der Ort des Berufs in der Pastoral und pastoralen Planung

Die Frage nach dem Ort des Berufs der Pastoralreferentin, des Pastoralreferenten in der Pastoral und pastoralen Planung ist eine offene Frage. Sicher nicht erst seit heute, aber gegenwärtig ganz besonders. Niemand weiß, in welche Gestalt und Sozialform die Kirche zu Beginn des 3. Jahrtausends hineinwachsen wird. Niemand weiß darum auch, welch angemessene Gestalt dem kirchlichen Amt und den pastoralen Berufen in dieser Krise des Übergangs zuwächst. Nimmt man das Ganze der deutschen katholischen Kirche in Blick, zeigt sich auf die PastoralreferentInnen hin ein uneinheitliches Bild mit unterschiedlichen Facetten. Schlaglichtartig nenne ich einige Aspekte: PastoralreferentInnen befinden sich nicht nur in der kategorialen Seelsorge, sondern auch in der Gemeindeseelsorge; es gibt Diözesen, die gar keine Pastoralreferenten haben, in anderen Diözesen wurden in den letzten Jahren kontinuierlich PastoralreferentInnen eingestellt. Die ökonomischen Schwierigkeiten einzelner Bistümer führen jetzt dazu, dass dort auch bereits in der Ausbildung stehende LaientheologInnen im Blick auf den von ihnen gewählten Studiengang keine Perspektive mehr auf eine Anstellung im kirchlichen Dienst haben. Problemverstärkend kommt hinzu: Auf Seiten der Fakultäten zeichnet sich ein deutlicher Rückgang von Studienanfängern ab; im Blick auf die Diözesen zeigt sich das Problem, dass in der Zukunft notwendige Leistungsträger das Studienfach nicht mehr wählen. Wir haben gegenwärtig die Situation, dass der Beruf des Laientheologen mehr denn je in die Hand der einzelnen Diözesen und der Diözesanleitungen gelegt ist – das zeigen die verschiedenen Sparmaßnahmen. Doch jede einzelne Entscheidung hat Auswirkungen auf die Gesamtkirche in Deutschland. Es gehen Signalwirkungen aus, nicht zuletzt auf die Berufsträger in ihrer Identität und auf mögliche Interessenten am Beruf des/der PastoralreferentIn.

Noch immer Grundlage für die Ortsbestimmung des Laientheologen/der Laientheologin in der Pastoral und pastoralen Planung sind die beiden Dokumente der Deutschen Bischöfe „Zur Ordnung der pastoralen Dienste" von 1977 und „Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen" von 1987. Diese Eckpfeiler-Papiere fußen und bauen auf Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Auch das 1995 verabschiedete Bischofspapier „Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde" kann in dieser Reihe gesehen werden.

Die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse nach dem Konzil haben sicher auch dazu beigetragen, analog das Seelsorgeprofil auszudifferenzieren und damit für die pastoralen Laienberufe einen guten Boden zu bereiten. Ein Ziel und Motiv bei der Verortung des damals neuen Phänomens der Laientheologen in der kirchlichen Landschaft war immer die verständliche Sorge um das Profil des Priesters. Das Papier „Zur Ordnung der pastoralen Dienste" betont, dass mit der Beauftragung, der die Laientheologen bedürfen, „nicht ein Amt im theologischen Verständnis übertragen" werde. Denn die besondere Sendung des kirchlichen Amtes sei – so die Deutschen Bischöfe – nicht wie die der PastoralreferentInnen „ableitbar aus der in Taufe und Firmung begründeten Teilhabe aller Glieder des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche". Bischof Hemmerle hat damals das Papier von 1977 in folgenden drei Postulaten zusammengefasst: 1. „Schützt und stützt die Identität des priesterlichen Dienstes", 2. „Nehmt den Laien als Laien ernst" und 3. „Gebt dem Diakon eine eigenständige Chance".

Eine weitere grundlegende Aussage zum Ort der Laientheologen lautete 1977: „Der primäre Dienst des Laien ist der Weltdienst". Dabei wissen Sie als Pastoraltheologen am besten um den unendlichen Diskurs bezüglich einer theologischen Verhältnisbestimmung von Weltdienst und Heilsdienst. Eine Arbeitsgruppe der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die 1999 versuchte, als Option ein Profil für den Beruf des Pastoralreferenten/der Pastoralreferentin zu formulieren, hat diesen Weltdienst und das Berufsprofil so ins Wort gefasst: „Evangelisierung von Kultur und Gesellschaft, Präsenz (auch) an nichttraditionell gemeindlichen Orten, an denen Gott gegenwärtig und wirksam ist, an denen Glaube wächst, an denen Kirche entsteht. Damit einher geht ein Rückzug aus binnengemeindlichen Aufgaben." In der Berufsgruppe der PastoralreferentInnen unserer Diözese Rottenburg-Stuttgart selbst zeigte es sich jedoch, dass eine eindeutige Verortung, eine unumstrittene Profilaussage nicht möglich war. Ganz unterschiedliche Selbstverständnisse der Berufsträger und Profiloptionen standen sich gegenüber.

Als „spezifische Aufgabe" des Pastoralreferenten/der Pastoralreferentin nennt das „Rahmenstatut für Pastoralreferenten/Pastoralreferentinnen in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland" 1987, „die eigenverantwortliche Übernahme einzelner pastoraler Sachgebiete". Und ebenda weiter: „Die dieser Aufgabe entsprechende Einsatzebene ist der Pfarrverband bzw. die größere Seelsorgeeinheit".

Schon nach 1990 wurde das Anliegen spürbar, in Fortschreibung der Rahmenordnungen die theologische Verortung der Ämter und Dienste zu vertiefen und zugleich eine einheitliche Linie für die jeweiligen Einsatzfelder zu formulieren. Der Beratungsprozess der Bischöfe sowie das 1995 verabschiedete Dokument „Der Pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde" lassen erkennen: „Die systematische Reflexion des inzwischen Gewachsenen ist noch nicht so weit gediehen, dass der theologische Ort der

verschiedenen pastoralen Dienste sowie ihr Zueinander abschließend zu formulieren wären; zugleich bestätigte sich zunehmend, dass Ständige Diakone, PastoralreferentInnen sowie GemeindereferentInnen in den Bistümern in unterschiedlichsten pastoralen Aufgabenbereichen eingesetzt werden – und dies keineswegs nur aus spontanem Pragmatismus, sondern vielfach auf der Grundlage von Beschlüssen in diözesanen Gremien, Synoden und Foren. Das weitere Bemühen der Kommission „Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste" (IV) bestätigte diese Wahrnehmung. Bischof Viktor Josef Dammerz, der bisherige Vorsitzende der K IV fasst zusammen: „Die Intention, die Aufgabenfelder der Ämter und Dienste in einem neuen Anlauf noch differenzierter zu beschreiben und so zu einer einheitlichen Regelung für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz zu kommen, war in den vergangenen Jahren nicht zu realisieren. Gespräche mit den Verantwortlichen der verschiedenen Berufe gehörten in diesen Suchprozess der letzten Jahre ebenso wie die Befassung mit neueren religionssoziologischen Erkenntnissen und ein Kolloquium mit der Pastoralkommission (III) der Deutschen Bischofskonferenz. Dies führte nicht zu abschließenden Lösungen, wohl aber zu einer vertieften Wahrnehmung der Situation: Die verschiedenen Ämter und pastoralen Dienste in den deutschen Bistümern stehen in einem größeren Umbruchprozss, in dem konkrete Einzelregelungen nicht angebracht erscheinen." (Der pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat, Arbeitshilfen 185, Deutsche Bischofskonferenz 2004, 15).

Die in den letzten Jahren verstärkte Selbstverständnisdiskussion in der Berufsgruppe der Pastoralreferenten, ja die Profildiskussion in allen pastoralen Berufen zeigt, dass wir zwar eine Ordnung der pastoralen Dienste und Rahmenstatuten haben, diese jedoch nicht schon identisch sind mit einer theologischen und ekklesiologischen Klärung der Berufsprofile. Die Rahmenordnungen geben im wahrsten Sinne des Wortes einen Rahmen, sie lassen aber Freiraum – das zeigt die verschiedenartige Praxis in den Diözesen – ‚den Ort des Berufs des Pastoralreferenten in der Pastoral ganz unterschiedlich anzusetzen.

Die in den letzten Jahren neu gewonnenen Strukturen größerer pastoraler Einheiten, in unserer Diözese „Seelsorgeeinheiten" genannt, nehmen eigentlich das Anliegen größerer pastoraler Einsatzfelder, wie sie das Rahmenstatut postuliert, auf, da sie den Einsatzort Einzelgemeinde für den Laientheologen bzw. die Laientheologin aufsprengen und auf eine größere territoriale Einheit hin öffnen. Doch auch diese Entwicklung zeigt bereits gegenläufige Tendenzen, indem sich nämlich mancherorts die Diskussion entfacht oder intensiviert hat, Pastoralreferenten als sogenannte „Ansprechpartner" oder „Pfarrbeauftragte" (Würzburg/Limburg) in Kirchengemeinden oder Teilorten von Kirchengemeinden ohne Priester vor Ort zu sehen und installieren zu wollen. Als kirchenrechtliche Grundlage dient hierfür der Kanon 517 § 2 des CIC.

Im Rückblick auf die am Anfang formulierten „Ortsbestimmungen" bin ich sehr dankbar für das inzwischen gewachsene Miteinander der verschiedenen Ämter und Dienste. Wenn wir uns berechtigter Weise oft an Ungeklärtheiten und Problemen reiben und aufhalten, verlieren wir parallel auch manchmal aus dem Blick, wie wenig selbstverständlich und wie bereichernd das gemeinsame Miteinander der pastoralen Berufe doch ist. In einigen Diözesen konnten PastoralreferentInnen inzwischen das dreißigjährige Bestehen dieses Berufs feiern. Diese Entwicklung muss gerade heute in ihrem Wert neu in den Blick kommen!

Unter theologischen, pastoralen und gesellschaftlichen Aspekten zeigt es sich, dass der Ort der LaientheologInnen in der Pastoral und pastoralen Planung schwierig zu bestimmen ist. Dieser Ort bewegt sich zwischen dem einen Grenzstein „Unterscheidbarkeit zum Priesterberuf", zwischen dem Grenzstein einer optimalen Förderung des ehrenamtlichen Engagements und dem Grenzstein neuer pastoraler Notwendigkeiten auf dem Hintergrund einer sich immer weiter ausdifferenzierenden Gesellschaft. Die Berufe und Dienste selbst stehen in einem Umbruchsprozess. Rollenunsicherheiten und die Frage nach dem je eigenen Profil nehmen zu. Speziell die Laientheologen drückt das Grundproblem der „strukturellen Zweitrangigkeit". Die Schere zwischen Fähigkeitskompetenz und Zuständigkeitskompetenz klafft im Selbstbild bei vielen mit zunehmendem Dienstalter immer weiter auseinander. Theologische Klärungen in der Frage der Dienste und Ämter stehen an. Dabei darf die Frage nicht verdrängt werden, welchen Stellenwert die gegenwärtige pastorale Situation als locus theologicus hat. Welcher Seelsorgestrukturen und Seelsorgepraktiken bedürfen heute Gemeinden und Menschen, um Leben und Glauben zu verlebendigen? Wer bringt theologische und pastorale Klärungen voran? Oder müssen wir im Vakuum der gegenwärtigen Ungeklärtheit auch Chancen sehen?

Auch in der Arbeit der Kommission IV zeigte es sich, dass abschließende Bewertungen und Formulieren zum theologischen Ort der pastoralen Berufe und ihres Zueinanders zurzeit kaum möglich sind. Ob bei der unterschiedlichen Situation und auf dem Hintergrund der unterschiedlichen Strategien der einzelnen Diözesen neue generelle Regelungen überhaupt möglich sind, muss die Zukunft zeigen. Ein Anfang könnte sein, die Vorgaben der Rahmenstatuten und -ordnungen sowohl für GemeindereferentInnen und PastoralreferentInnen zu vergleichen mit der aktuellen Berufsentwicklung und den Einsatzfeldern der pastoralen Laiendienste in den deutschen Diözesen. Mit einem solchen Vergleich ist die Arbeitsgruppe „Hauptberufliche pastorale Dienste" beauftragt worden.

Romano Guardini hat in den zwanziger Jahren einmal gesagt: „Vielleicht gibt es schönere Zeiten, aber dies ist die unsere." Ich wünsche uns in dieser „unserer Zeit" fruchtbare Wege nach vorn.

Literatur

- Zur Ordnung der pastoralen Dienste. Die Deutschen Bischöfe 11, 1977.
- Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen.
- Die Deutschen Bischöfe 41, 1987.
- Der Pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde. Die Deutschen Bischöfe 54, 1995.
- Der pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat. Arbeitshilfe 185, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2004.

Theo Paul

Pastorale Berufe – Berufung oder Finanzfrage

„Herr, wir danken Dir, dass Du uns berufen hast, vor Dir zu stehen und Dir zu dienen."

Sehr geehrte Damen und Herren,
dieses frohe Wort aus dem Zweiten Hochgebet ist ein zentrales Wort, es markiert das A und O unseres Lebens und unseres Arbeitens. Und es ist ein Dank-Wort der ganzen Kirche. Alle Glieder der Kirche sind berufen und in Dienst genommen. Kirche lebt nicht aus sich selbst, sondern sie ist Frucht, Zeichen und Werkzeug des Heilswillens des dreieinigen Gottes (Bernd-Jochen Hilberath). Sie ist der Ort, wo das, was uns übersteigt, doch geschenkt wird als unser Lebensinhalt und als Lebensbedingung, als Grund, auf dem wir leben dürfen (Eva-Maria Faber). Ihre irdisch-menschliche Wirklichkeit ist doch zugleich so viel mehr als nur ihre irdisch-menschliche Wirklichkeit (ebd).

Rückgebunden an ihren Grund, ist Kirche zu dem Dienst herausgefordert, die Dynamik des Heilswillens Gottes in die Lebensvollzüge jedes Einzelnen und der Gesellschaft einzubringen und wirksam werden zu lassen. Sie kann es, weil sie gesegnet ist mit einer Vielzahl von Begabungen und mit einer Vielgestalt von Berufungen und Berufenen. Dazu gehören ganz wesentlich auch die Theologinnen und Theologen.

Ja, es stimmt: Kirche ist viel mehr als nur irdisch-menschlich. Aber sie ist eben auch irdisch-menschlich – manchmal allzu menschlich. Und wo aus – benennen wir es ruhig so – göttlicher Berufung ein handfester menschlicher Beruf wird, da ist menschliche Existenz mit konkreten irdischen Bedingungen verknüpft. Davon können nicht nur, aber besonders auch Generalvikare ein vielstrophiges Lied singen.

Sehr geehrte Damen und Herren, ein Ort im Bistum Osnabrück kommt in regelmäßigen Abständen in die Nachrichten – die „Meyerwerft" in Papenburg an der Ems. Ein beeindruckendes Bild: Ein neuer Luxusliner, eine riesige Fähre, ein neues Passagierschiff, ausgelegt für die große Fahrt auf den sieben Weltmeeren, verlässt die Stadt – auf der kleinen Ems. Eine logistische Meisterleistung, eine Sternstunde der Kybernetik. Auf Zentimeter und Millimeter kommt es an. Bilder, die Papenburg bekannt gemacht haben.

Auch wenn der Vergleich in mancherlei Hinsicht hinkt, möchte ich dieses Bild aufgreifen: hier das große Kirchenschiff, die Institution mit Ge-

meinden und verbandlicher Caritas, mit hunderttausenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern; und dort Papenburg und die Ems für die Kirchensituation in unserem Land mit ihren augenblicklichen geistlichen, personellen und finanziellen Ressourcen. Es geht um genaue und harte Planungen, auch um Personal und Finanzen. Es ist erforderlich, zentimetergenau zu agieren. Ansonsten bleibt das Schiff Bistum stecken.

Wer hätte das vor einigen Jahren für möglich gehalten? Dabei haben die Finanznöte der Bistümer direkte Auswirkungen auf die Pastoral und auf das pastorale Personal: „Sind wir eigentlich noch auf dem Kirchenschiff gewollt?" fragen Pastoral- und GemeindereferentInnen angesichts der aus Finanzproblemen erwachsenen Zurückhaltung mancher Diözesen. Und es wird der Verdacht geäußert, ob nicht hinter den Sparplänen kirchenamtliche Steuerungsabsichten stecken, die konziliare und nachkonziliare Entwicklungen zurückdrängen wollen.

Zeitgleich hat die Pastoral mit tiefgreifenden Veränderungen in unserem kirchlichen Leben zu kämpfen: Viele Kirchen und Gemeindezentren wurden aufgrund der Flüchtlingsströme nach dem Zweiten Weltkrieg gebaut. Im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil entdeckte die Kirche die Bedeutung der christlichen Gemeinde als Lebens- und Glaubensort auf neue Weise. Ziel war es, überschaubare Gemeinden zu schaffen – mittlerweile zeigt sich an vielen Orten, dass nicht alle Gemeinden überlebensfähig sein werden. Dafür gibt es zahlreiche Gründe: Überalterung, veränderte Stadtentwicklungen, Langzeitwirkung der Kirchenaustritte, Distanz zu verbindlichem Engagement in Verbänden und Institutionen, Mobilität und Flexibilität in der Gestaltung des Lebensraums, zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber zentralen christlichen Glaubenswahrheiten und anderes mehr.

Es gibt nicht zuerst einen Priester- oder einen Hauptamtlichen-Mangel, sondern einen Gläubigen-Mangel in den verschiedenen Altersgruppen unserer Gemeinden. Der Rückgang an Gottesdienstfeiernden und das zahlenmäßig geringer werdende Mitwirken in Kirche hat auch Auswirkungen auf die finanziellen Rahmenbedingungen: weniger Kollekten; weniger, wenn auch hochmotivierte ehrenamtlich Engagierte; weniger Spenden, weniger... weniger...

Mit dieser Entwicklung steht die Kirche nicht allein. Sie ist eingebunden in die Veränderungsprozesse unserer Gesellschaft. Für die Kirche ist die Situation auch nicht neu. Sie hat im Laufe der Geschichte immer wieder mit Veränderungen leben müssen. Manches kann nur bleiben, wenn es sich verändert.

Im Bistum Osnabrück haben wir uns auf diesen Veränderungsprozess eingestellt. Wir möchten die Notwendigkeit zum Sparen als Chance begreifen, um auch weiterhin pastorale Tätigkeitsfelder gestalten zu können, wenngleich mit weniger Geld und weniger Personal. Es geht um

einen geordneten Rückbau (Stefan Orth), der zugleich neue, zeitgemäße pastorale Chancen eröffnet. Dabei ist es gute biblische Tradition, an den konkreten personellen und finanziellen Möglichkeiten anzuknüpfen. „Wenn einer von euch einen Turm bauen will, setzt er sich dann nicht zuerst hin und rechnet, ob seine Mittel für das ganze Vorhaben ausreichen?" (Lk 14,28). Bei allem Gottvertrauen müssen die finanziellen und personellen Überlegungen ressourcen-orientiert sein.

Jesus hat Andreas, Jakobus und viele andere berufen und gesandt. Das pastorale Angebot braucht ein Gesicht. Dankbar können wir feststellen, dass wir für die kommenden Jahre ausreichend Bewerber für den pastoralen Dienst in unserem Bistum haben. Seit langem wissen die Studierenden für das Bistum Osnabrück, dass wir pro Jahr zwei PastoralreferentInnen und fünf bis sechs GemeindereferentInnen einstellen. Diese Begrenzung ermöglicht es, dass in den Berufsgruppen die verschiedenen Generationen vertreten sind. Zugleich ist es für die Veränderungsprozesse in den Gemeinden, aber auch für das Selbstverständnis der Berufsgruppen hilfreich, dass es immer neue Impulse durch Berufseinsteiger gibt. Und die Verlässlichkeit bei den Anstellungsmöglichkeiten hat auch positive Auswirkungen auf die Studenten. Es gibt starke Persönlichkeiten in diesen Berufsgruppen.

Diese Einstellungspraxis möchten wir auch in den kommenden Jahren beibehalten. Damit dies möglich ist, sind wir schon heute in Verhandlungen mit der Mitarbeitervertretung Pastoraler Dienst über eine neue Vergütungsordnung. Dabei ist auch über das nachzudenken, was gemeinhin unter Beamtenstatus und Besitzstandswahrung verstanden wird.

In unserem Bistum sind PastoralreferentInnen und GemeindereferentInnen nicht nur in speziellen Bereichen tätig, also Pastoralreferenten nicht nur auf Dekanatsebene, Gemeindereferenten nicht nur auf Gemeindeebene. Ausgangs- und Ansatzpunkte sind bei uns die pastoralen Notwendigkeiten und die persönlichen Fähigkeiten und Wünsche der Mitarbeiterin und des Mitarbeiters. Diese Beweglichkeit führt auch zu einer größeren Zufriedenheit bei den Betroffenen wie in den Gemeinden und Einrichtungen.

Die veränderte pastorale Situation fordert überdies dazu heraus, durch Personalplanung, Personalentwicklung und Personalweiterbildung die Wege zu einer kooperativen Pastoral zu bereiten und zu begleiten. Dabei möchte ich die Berufungspastoral, die Förderung pastoraler Berufe und die Sorge für die finanziellen Möglichkeiten miteinander verbinden. Es wird notwendig sein, die fatale Spaltung in Pastoral hier und Finanzen dort, in geistlich-caritativ hier und ökonomisch dort zu überwinden. Pastorales Handeln ist ohne Mitsorge für die finanziellen Rahmenbedingungen, geistliches Handeln ist ohne Achtung der wirtschaftlichen Notwendigkeiten wirklichkeitsfremd.

Ich wünschte mir einen unverkrampfteren Umgang mit den Finanzsorgen und erinnere noch einmal an den barmherzigen Samariter: „Er brachte den Verletzten zu einer Herberge und sorgte für ihn. Am anderen Morgen holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen" (vgl. Lk 10,34-35). Der Evangelist berichtet dies als einen völlig normalen Vorgang. Auch damals gab es keine Mission, keine Armensorge ohne Geld. Und auch heute gibt es keine Verkündigung und keine Zuwendung zu Menschen ohne Voraussetzungen, die das ermöglichen.

Für mich ist es schon manchmal ärgerlich, wenn Priester und pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Bemühungen um die Begleitung von Kirchensteuerzahlern nicht unbedingt als ehrenpastoralen Auftrag ansehen. Wir müssen davon ausgehen, dass in den kommenden Jahren die Kirchensteuerzahler in ihrer Beziehung zur Kirche und in ihrer Bereitschaft zur finanziellen Mitsorge noch viel stärker die Begleitung auch durch kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter benötigen. Neben qualifizierten Informationen zum Umgang der Kirche mit ihren Ressourcen wollen die Kirchensteuerzahler auch das konkrete Gesicht eines pastoralen Mitarbeiters/einer pastoralen Mitarbeiterin, eines Priesters sehen und kennen. Kirchensteuer zu zahlen, wird künftig immer weniger eine Selbstverständlichkeit sein. Auch hier ist Kirche herausgefordert, zu den Menschen zu gehen, in ihre Häuser zu gehen und nicht nur auf sie zu warten.

Sehr geehrte Damen und Herren, dies sind nur einige Gedanken, wie es für ein Statement angemessen sein mag. Doch ich hoffe, dass deutlich geworden ist, worum es mir geht: Wenn wir ganz zu Recht in unserer Kirche immer und immer wieder von einem neuen Miteinander sprechen in allen Bereichen, dann muss es das auch in der Beziehung Pastoral und Finanzen geben. Denn diese Beziehung ist keine künstliche, aus der Not geborene Vernunftsbeziehung und auch kein Selbstzweck. In dieser Welt ist sie eine Not-wendigkeit, wenn Kirche ihren Auftrag gerade auch in ihrer Zuwendung zu den Menschen erfüllen soll.

Zum Schluss: Ich weiß, dass die Wirklichkeit der Kirche viel mehr ist als ihre irdisch-menschliche. Dafür stehe ich ein mit meinem Leben als Priester. Aber als Mitmensch und Mitchrist weiß ich eben auch um die irdisch-menschliche Wirklichkeit. Und so richtig es ist, dass der Inhalt dem Gefäß, dem Rahmen seinen Sinn gibt, so richtig ist auch, dass der Inhalt ohne Gefäß irgendwann zwischen den Fingern zu zerrinnen droht.

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

Rainer Bucher

Beruf und Berufung

Zwölf Thesen zur Lage der PastoralreferentInnen

1 Warum eskalieren die Professionalisierungsprobleme der deutschen katholischen Kirche ausgerechnet am Beruf des Pastoralreferenten?

1. Die zweite Modernisierungswelle der deutschen Gesellschaft in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts hatte die katholische Institutionsfestung aus dem 19. Jahrhundert geschliffen. Die Pastoraltheologie reagierte darauf mit der Entwicklung einer forcierten Gemeindetheologie.

2. Gleichzeitig und gegenläufig dazu verloren die Gemeinden im Zuge der Professionalisierung und Entklerikalisierung des pastoralen Personals immer mehr Funktionen. Das Ergebnis dieser Entwicklung: Die katholische Kirche teilt sich gegenwärtig in eine zunehmend schwächelnde Gemeindekirche einerseits und in ein Bündel relativ unabhängiger kirchlicher Service-Einheiten andererseits, die sich in ihren jeweiligen gesellschaftlichen Teilmärkten recht erfolgreich schlagen.

3. Die Wahrnehmung dieser Desintegration kirchlicher Handlungsorte bricht zurzeit massiv in die kirchliche Selbsterfahrung ein und produziert in hohem Maße wechselseitige Legitimationsanwürfe, die sich als Kriteriendiskussion geben. Das geschieht just in jenem Moment, wo die expansionsgestrickte Einheitsdecke reißt.

4. Dies trifft speziell den Beruf des/der Pastoralreferenten/in, denn er verletzt eine Spielregel der Professionalisierungswelle der 70er und 80er Jahre. Bei ihm bedeutete Professionalisierung zumeist nicht Auswandern aus der Gemeinde und Aufbau eines eigenständigen Handlungsfeldes, sondern *Aufbau professionalisierter theologischer Laienkompetenz in der Gemeinde. Und genau dem scheint das gegenwärtige kirchliche Dispositiv nicht wirklich gewachsen.*

---

[1] Ausführlicher: R. Bucher, Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden?, in: R. Bucher (Hrsg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 106-130; Ders. / G. Plank, Ungeliebte Kinder, überlastete Lieblingssöhne und weit entfernte Verwandte. Warum hat die Kirche Probleme mit ihrer professionellen Struktur?, in: Die Provokation der Krise, 45-62.

2 Wozu könnte dieser Beruf berufen?

5. „Berufung" ist in „Gaudium et spes" ein existentieller Glaubens- und also Wagnisbegriff. Man darf ihn nicht dazu einsetzen, eine säkulare Tatsache mit einer religiösen Aura transzendenter Erwählung zu umgeben. Der Begriff „Berufung" stellt vielmehr umgekehrt eine menschliche Entscheidung in den grundsätzlich offenen Glaubens- und Wagnishorizont eines prekären und heiklen Weges mit Gott.

6. Pastoral als kreative, handlungsbezogene Konfrontation des Evangeliums mit der individuellen und kollektiven Existenz des Menschen ist Aufgabe jeder Christin und jedes Christen. Eine akademische Ausbildung kann allerdings helfen, Pastoral *gegenwartssensibler*, weil analytisch reflektierter, *innovativer*, weil der Geschichtlichkeit der Tradition bewusster, und *kompetenter*, weil methodenreflektierter zu betreiben.

7. Die spezifische professionelle Berufung des Pastoralreferenten/der Pastoralreferentin könnte sein, *eine nicht-akademische, kontextuelle, also perspektivische Laien-Theologie vor Ort zu entwickeln*, was natürlich nur heißen kann, sie zu entdecken, sie im Volk Gottes zu sich selbst zu verhelfen.[2]

3 Zur ekklesiologischen Signifikanz dieses Berufs in der Geschichte der deutschen katholischen Kirche

8. Der Kirche fehlt, wenn ihr PastoralreferentInnen fehlen, professionelle, akademische theologische Laienkompetenz an der Basis. Auf sie kann die Kirche nach dem Ende der Zeiten klerikaler Bildungs- und Diskursdominanz nicht ohne Schaden verzichten. Die Kirche kann sonst ihren existenzbegründenden pastoralen Grundauftrag, die kreative Konfrontation von Evangelium und Existenz, in einer entwickelten, differenzierten Bildungsgesellschaft nicht umfassend realisieren.

9. Zudem ist mit Rolf Zerfaß und Elmar Klinger daran zu erinnern,

- „daß die eine Kirche aus Amtsträgern und Laien als ganze eine Kirche der Laien ist",
- dass mit Floskeln wie „Mitarbeit", „Mitverantwortung" oder „Mitsorge" den „Laien weiterhin allenfalls etwas eingeräumt wird, wo es in Wahrheit nichts einzuräumen gibt, weil ein Laie in der Kirche zu Hause ist und – wenn er in ihr etwas tut oder sagt – ureigenste Rechte wahrnimmt",

---

[2] Diese These wurde erstmals vorgelegt in: R. Bucher, Das entscheidende Amt. Die Pluralität, das Konzil und die Pastoralreferent/innen, in: Pastoraltheologische Informationen 9(1989), 263-294.

- dass jedem Christen, jeder Christin eine Autorität zukommt, „die ihn von niemandem verliehen werden muß, weil sie ihm von Gott verliehen wurde".[3]

10. Nur auf der Basis einer solchen Volk-Gottes-Ekklesiologie, die erstens prinzipiell jenseits des Gegensatzes von Priestern und Laien angesetzt ist, zudem zweitens den zweitvatikanischen Pastoralbegriff als Basisbegriff jeglicher kirchlicher Praxis nimmt und die drittens Säkularität nicht als das bedrohlich Andere der Kirche, sondern als entscheidenden Ort ihrer Realisation erkennt, wäre dieser Beruf möglich gewesen – wie man leider immer öfter wird sagen müssen.

11. Das Schicksal des Berufs des Pastoralreferenten dokumentiert, dass die deutsche katholische Kirche die konziliaren Volk-Gottes-Theologie als praxisleitendes Konzept noch nicht wirklich realisiert hat. Freilich stellt sich auch die Frage, ob diese Berufsgruppe ihr spezifisches Charisma, also das intellektuell-theologische Laiencharisma, konsequent genug zur Basis ihrer Arbeit an der Basis gemacht hat.

12. Die größere Verantwortung aber tragen jene, die diese Berufungen nicht anerkennen, als das was sie sind: Chancen auf eine wirkliche Innovation der Kirche in Zeiten eines revolutionären Wandels ihres Konstitutionssystems.

---

[3] E. Klinger / R. Zerfaß, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg 1987, 5f.

Sabine Pemsel-Maier

Keine Pastoral ohne Theologinnen

Zur Einführung: Warum ein solches Statement?

Braucht es unter den vielen verschiedenen Statements von heute auch noch ein eigenes zu den Theologinnen? Das mögen manche unter Ihnen sich gefragt haben. Die Antwort auf die Frage lautet eindeutig: Es braucht ein solches Statement. Natürlich gilt das, was zuvor ausgeführt wurde, auch für theologisch qualifizierte Frauen in der Pastoral. Und doch bringt die Tatsache, dass sie Frauen sind, ganz eigene Schwierigkeiten mit sich, die es in den Blick zu nehmen gilt. Gleichzeitig gibt es gute theologische Gründe für die Präsenz von Theologinnen in der Pastoral. Beides ist zu bedenken. Beginnen möchte ich mit den Schwierigkeiten, verbunden mit einer Standortbestimmung, um dann in einem zweiten Schritt zu den theologischen Gründen zu kommen.

1 Theologinnen in der Pastoral: Eine Standortbestimmung

1.1 Das dreifache Handicap von Theologinnen in der Pastoral

Theologinnen in der Pastoral haben mit einem mindestens dreifachen Handicap umzugehen:

Als Frau in der kirchlichen Arbeitswelt: Gleiche Schwierigkeiten wie in anderen Berufen auch

Zunächst einmal betreffen sie als Frauen in der Arbeitswelt die gleichen Schwierigkeiten wie Frauen in anderen, nichtpastoralen und nichtkirchlichen Berufen: Auch dort werden Frauen nicht unbedingt ungern, aber doch oft mit gewissen Bedenken und Vorbehalten eingestellt. Denn ihre berufliche Biographie verläuft nicht immer ungebrochen. Viele von ihnen unterbrechen ihre Berufstätigkeit aus familiären Gründen für kürzere oder sogar längere Zeit, möchten Teilzeit arbeiten oder nach einer begrenzten Zeit ganz aussteigen. Eine längerfristige Personalplanung erscheint mit Theologinnen darum schwieriger als mit Theologen. Wenn Frauen Familie haben, Kinder oder pflegebedürftige Angehörige versorgen müssen, erscheinen sie im Beruf weniger belastbar und flexibel. Und schließlich ist die traditionelle Vorstellung vom Mann als „Ernährer", der bevorzugt eingestellt werden muss, und der Frau, die sich in besonderer Weise um die Familie zu kümmern hat, sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche nach wie vor weit verbreitet.

Als Theologin in der Pastoral: „Nicht nur Laie, sondern auch noch Frau"

Eine zweite Schwierigkeit besteht für Theologinnen, insofern sie als Laien in der Pastoral arbeiten. Hier sind sie gewissermaßen mit einer doppelten Schwierigkeit behaftet: Sie sind „nicht nur Laie, sondern auch noch Frau". Denn ihr Frausein verschärft die Schwierigkeiten und Probleme, die sich auch männlichen Laientheologen in der Pastoral stellen. Das gilt für die Bestimmung des Verhältnisses von seelsorglichen Laiendiensten und dem Weiheamt, insbesondere für die Bindung der umfassenden Seelsorge an die Priesterweihe (Can. 150). Und es gilt besonders für die Wahrnehmung von seelsorgerlicher Leitung, denn Führungs- und Leitungsaufgaben werden nicht nur von manchen Personalverantwortlichen der Diözesen, sondern immer wieder auch von Seiten der Gemeinden als „typisch männlich" qualifiziert.

In der Pastoral zu arbeiten, bedeutet für Theologinnen also nochmals eine besondere Schwierigkeit – im Unterschied zu den Theologinnen, die etwa in der Schule, in der Erwachsenenbildung, im Journalismus oder in anderen kirchlichen Bereichen tätig sind.

Begrenztes Angebot an pastoralen Berufen für Frauen

Eine dritte Schwierigkeit hängt mit dem begrenzten Angebot an pastoralen Frauenberufen zusammen. Wenn Theologinnen als Hauptamtliche in der Pastoral arbeiten wollen, haben sie keine große Auswahl, sondern ihnen steht, da der Zugang zum Weiheamt nicht möglich ist, in erster Linie der Beruf der Pastoralreferentin offen. Andere Zugangswege zu einer pastoralen Tätigkeit als Theologin sind Sonderwege. (Die Auswahl an pastoralen Laienberufen ist auch für Männer nicht riesig, aber immerhin steht ihnen daneben die Entscheidung für Priestertum oder Diakonat offen.)

Im Bereich der pastoralen Berufe bietet sich Frauen zwar noch der Beruf der Gemeindereferentin. Er kann jedoch nicht einfach als „Ersatzlösung" geltend gemacht werden, denn er ist nicht in erster Linie theologisch, sondern religionspädagogisch ausgerichtet; außerdem erfordert er nicht notwendigerweise ein Hochschulstudium. Wenn es den Beruf der Pastoralreferentin nicht oder nicht mehr gibt, wird Frauen schlichtweg die Möglichkeit genommen, als Theologinnen in der Pastoral zu arbeiten.

1.2 Die Konsequenz: Abhängig von Angebot und Nachfrage

Die Konsequenz dieses dreifachen Handicaps ist die besondere Abhängigkeit von Theologinnen von Angebot und Nachfrage. Deutlich zeichnen sich dabei verschiedene Phasen ab. In den 80er bis zum Beginn der 90er Jahre schlug ihr Handicap voll zu Buche, weil damals viel zu viele Bewerber in die vorhandenen Stellen drängten. Längst nicht alle, die interessiert und befähigt waren, wurden angestellt – und besonders Theologinnen blieben auf der Strecke. Verheiratete mit einem verdienenden Mann wurden vielfach gar nicht oder mit halber Stelle eingestellt. Viele Theologinnen sahen sich gezwungen, sich beruflich neu zu orientieren; etliche lösten ihr Problem durch den Rückzug ins Private.

Diese Situation änderte sich um die Mitte der 90er Jahre. Bei nunmehr zurückgehenden Studierendenzahlen in der Theologie gab es in der Pastoral sowohl einen großen Bedarf an theologisch und pastoral ausgebildeten hauptamtlichen Laien als auch die nötigen finanziellen Mittel dafür. In dieser Zeit verbesserten sich die Möglichkeiten für Theologinnen deutlich. Entsprechend sind gegenwärtig, wenn man von der unterschiedlichen Praxis in den verschiedenen Diözesen absieht, im Durchschnitt ca. ein Drittel aller Pastoralreferenten Frauen.

Jetzt und auf Zukunft hin besteht dagegen die große Gefahr, dass das Pendel wieder in die andere Richtung ausschlägt. Knapper werdende Finanzmittel und in der Folge knapper werdende Stellen, bis hin zur Abschaffung des Berufs in manchen Diözesen, drohen Theologinnen aus der Pastoral schlichtweg zu verdrängen.

2 Theologinnen in der Pastoral: Theologische Begründungen

2.1 Keine pragmatische, sondern eine theologische Grundentscheidung

Dass Theologinnen in der Pastoral gegenwärtig unter einen gewissen Rechtfertigungsdruck geraten, ist freilich nur die eine Seite der Frauenfrage. Ihre andere Seite bilden die theologischen Argumente, warum Pastoral nicht ohne Theologinnen geplant und gestaltet werden kann. Damit komme ich zum zweiten Teil meines Statements. Wohlgemerkt – es geht im Folgenden um *theologische,* nicht um pragmatische Argumente. Darum werde ich auch die häufig gestellte Frage nach dem „Mehrwert" oder dem „Zugewinn", den die Kirche durch die Theologinnen in der Pastoral habe, nicht weiter verfolgen. Selbstverständlich gibt es diesen Mehrwert oder Zugewinn – genauso, wie es ihn auch bei Männern gibt, ja wie es ihn bei jedem einzelnen Menschen gibt, der sich und seine Charismen in diese Kirche einbringt. Aber die Beteiligung von Theologinnen an der Pastoral allein an ihrer positiven Auswirkung festzumachen, ist keine wirklich tragfähige Basis. Denn die Entscheidung für Theologinnen und Seelsorgerinnen ist in ihrem Kern keine pragmatische, sondern eine theologische Grundentscheidung.

2.2 Grundgelegt mit der Notwendigkeit des Laienapostolates

Laien sind nicht nur Männer

Diese Grundentscheidung muss nicht erst noch getroffen werden, sondern sie ist theologisch längst getroffen. Denn das II. Vatikanische Konzil betont, dass Laien „die Befähigung dazu (haben), von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen werden, die geistlichen Zielen dienen" und „in verschiedener Weise unmittelbar mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden, nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten

(...)" (LG 33). Ausdrücklich wird im Blick auf die Aufgabenbereiche, zu denen Laien von der Hierarchie herangezogen und mit einer eigenen Sendung betraut werden können, die „Seelsorge" genannt (AA 24).

Laien in der Kirche aber sind nicht nur Männer, sondern mindestens zur Hälfte Frauen. Damals hatte freilich das Konzil die Frauen noch nicht eigens im Blick, auch wenn Johannes XXIII. mit Weitsicht die Frauenfrage zu den „Zeichen der Zeit" rechnete. Vom anfänglichen „Mitgemeint-Sein" über das allmählich wachsende Bewusstsein, dass die mit den verschiedenen Laiendiensten verbundene Seelsorge auch von Frauen wahrgenommen werden *kann*, bis hin zum ausdrücklichen Wunsch, dass sie von Frauen wahrgenommen werden *soll*, war es ein langer und teilweise mühevoller Prozess, der noch längst nicht abgeschlossen ist.

Die Notwendigkeit der Sichtbarmachung von Frauen

Ein wichtiges Element in diesem Prozess ist das der Bewusstwerdung: Ist uns, ist Ihnen wirklich bewusst, dass die Laien in der Kirche und in der Pastoral potentiell zur Hälfte Frauen sind? Zu dieser Bewusstwerdung trägt wesentlich ihre Sichtbarmachung bei, im konkreten kirchlichen Leben ebenso wie in den kirchlichen Texten. Machen wir also die Probe aufs Exempel und beziehen in den Konzilstexten sämtliche Aussagen über die „Laien" bzw. „Christgläubigen" einmal explizit auf Frauen. Wenn sie grundsätzlich „mitgemeint" sind, dann ist dies nicht nur von der Sache her legitim, sondern entspricht geradezu einer angemessenen Hermeneutik der Konzilstexte, die fordert, sie auf die jeweilige Zeit hin zu lesen und auszulegen.

In diesem Sinne würdigt das Konzil das spezifische Apostolat der Frauen mit den Worten: „Als Teilnehmer*innen* am Amt Christi, des Priesters, Propheten und Königs, haben die *Frauen* ihren aktiven Anteil am Leben und Tun der Kirche. Innerhalb der Gemeinschaft der Kirche ist ihr Tun so notwendig, dass ohne dieses auch das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen kann." (AA10)

„Denn wie jene Männer und Frauen, die Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützt haben (vgl. Apg 18, 18.26; Röm 16,3) ergänzen die *Frauen* von wahrhaft apostolischer Einstellung, was ihren Brüdern fehlt; sie stärken geistig die Hirten und das übrige gläubige Volk (vgl. 1 Kor 16, 17-18)." (ebd.)
„Menschen, die vielleicht weit abseits stehen, führen sie der Kirche zu. Angestrengt arbeiten sie an der Weitergabe des Wortes Gottes mit, vor allem durch katechetische Unterweisung. Durch ihre Sachkenntnis machen sie die Seelsorge und die Verwaltung der kirchlichen Güter wirksamer." (ebd.)

Darum ist es die „Aufgabe der Hierarchie, das Apostolat der *Frauen* zu fördern, Grundsätze und geistliche Hilfen zu geben, seine Ausübung auf das kirchliche Gemeinwohl hin zu ordnen und darüber zu wachen, dass

Lehre und Ordnung gewahrt bleiben. (...) In der Kirche gibt es nämlich sehr viele apostolische Werke, die durch freie Entschließung der *Frauen* zustande kommen und auch nach ihrem klugen Urteil geleitet werden. Durch solche Werke kann die Sendung der Kirche unter bestimmten Umständen sogar besser erfüllt werden. Deshalb werden sie auch nicht selten von der Hierarchie gelobt oder empfohlen." (ebd. 24)

Wenn wir diese Texte ernst nehmen, dann ist es keine Frage, dass Frauen und Theologinnen in der Pastoral verortet sind und sein müssen.

2.3 Gleiche Würde von Mann und Frau

Begründet in der Gottesebenbildlichkeit

Diese Verortung nehmen sie nicht als Laien zweiter Klasse wahr, sondern mit der gleichen Würde und Wertigkeit wie Männer auch. – Damit komme ich zu meinem zweiten Argumentationsstrang: Ihre Würde und ihr Wert gründen in der Ebenbildlichkeit Gottes, die nach Gen 1 beiden Geschlechtern zukommt. Die Gottesebenbildlichkeit muss sich auch und gerade im Umgang der Geschlechter miteinander widerspiegeln. Jesus hat mit seiner Botschaft und vor allem mit seiner Praxis dieser gleichen Würde und Wertigkeit gegen verschiedenste Widerstände neu Geltung verschafft. Darum kann Paulus in Gal 3,27f das Ende aller Hierarchien proklamieren – das Ende der politischen, sozialen und auch der Geschlechterhierarchie: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus." Das Christentum hat zur Beseitigung mancher Hierarchien mit beigetragen; im Blick auf die Geschlechterhierarchie gibt es hingegen noch viel zu tun.

Die Kirche als Heilssakrament

Ein Ernstnehmen von Gen 1 und Gal 3 schließt eine Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses nicht nur allgemein in der Kirche, sondern auch in der Pastoral aus. Im Gegenteil: Wenn sich Kirche im Sinne des II. Vatikanischen Konzils als Sakrament des Heils versteht, hat sie dieser Welt beispielhaft vorzuleben, dass in ihr Männer und Frauen gleichberechtigt und partnerschaftlich miteinander leben, arbeiten und Seelsorge betreiben. Frauen allein das Ehrenamt oder ausschließlich untergeordnete, zuarbeitende und unterstützende Tätigkeiten zuzuweisen, wäre mit dem Grundsatz von der gleichen Würde jedenfalls unvereinbar. Es würde sich lohnen, die theologische Bestimmung der Kirche als Sakrament einmal auf die Frauenfrage und das Verhältnis der Geschlechter hin durchzubuchstabieren. Denn wenn die Kirche sakramentalen Charakter hat, muss er auch in dieser Dimension zum Tragen kommen.

2.4 Ernstnehmen der Geschlechterdifferenz

Gleichwertigkeit im Anderssein

Zur Gleichwertigkeit der Geschlechter tritt die Geschlechterdifferenz, tritt ihr Anderssein. Beide sind Ebenbild Gottes, doch beide leben diese Ebenbildlichkeit in anderer Art und Weise. Dies bedeutet keine Polarisierung, sondern Bereicherung und Ergänzung. Zu diesem Anderssein gehört, dass Frauen spezifische Erfahrungen machen – etwa im Zusammenhang von Schwangerschaft und Geburt, von Mehrfachbelastung durch Beruf, Familie und gegenenfalls Ehrenamt, von psychischer und physischer Gewalt, von Krisen, Umbrüchen und Neuanfängen in ihrer Biographie. Ihr Anderssein wird etwa auch spürbar, wenn davon die Rede ist, dass durch die Anwesenheit von Frauen und speziell von Theologinnen in der Pastoral die Atmosphäre eine andere geworden ist, das „Klima" sich wohltuend verändert hat, dass ein anderer Wind Einzug gehalten hat oder dass mit einem Mal Dinge möglich werden, die es so früher nicht gegeben hat.

Schien in den ersten Jahren der Feministischen Bewegung einzig und allein der sogenannte „Gleichheitsfeminismus" zur Lösung der Geschlechterproblematik beizutragen, ist mittlerweile – anders, als das vatikanische Schreiben „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau" insinuiert – die Aufmerksamkeit für die Unterschiedenheit und das Anderssein der Geschlechter gewachsen. Freilich lässt sich dieses Anderssein nicht einfach in die altbekannten Polaritäten von „Geist" und „Materie", „Vernunft" und „Gefühl", „Außen-„ und „Innenorientierung" pressen. Gegenwärtig sind wir in einer fundamentalen Suchbewegung begriffen, diesem Anderssein auf die Spur zu kommen – und sie ist längst nicht abgeschlossen.

Raum geben für weibliche Artikulationen des Glaubens

Frauen machen nicht nur andere Erfahrungen, haben nicht nur in den meisten Fällen eine andere Sozialisation und eine andere Biographie – sie bringen auch ihren Glauben auf andere Art und Weise zum Ausdruck. Die Konsequenz aus dem Ernstnehmen der Geschlechterdifferenz besteht darum nicht darin, ihnen ganz bestimmte Aufgaben und Rollen zuzuschreiben und sie umgekehrt von anderen auszuschließen, sondern darin, alle Aufgaben und Rollen mit Männern *und Frauen* auszufüllen und zu erfüllen, damit die Andersheit – und damit der „ganze" Mensch – verwirklicht werden kann. Eben darum bedarf es der Theologinnen in der Pastoral: um der Andersheit Raum zu geben – in der Bezeugung des Glaubens, in Verkündigung und Predigt, in Sprache, Gebet und Liturgie, in der Gottesanrede und in der Spiritualität. Die Kirche kann es sich schlichtweg nicht leisten, Seelsorge nur auf der Basis von vorwiegend männlich geprägten Erfahrungs- und Artikulationsmuster zu betreiben.

2.5 Um der Frauen in der Kirche willen

Mangelndes Zutrauen in männliche Seelsorger

Theologinnen in der Pastoral braucht es schließlich um der Frauen in der Kirche willen. Seit etlichen Jahren ist ein weitgehend lautloser, manchmal auch lautstarker, auf jeden Fall aber nachhaltiger Auszug von Frauen aus der Kirche zu verzeichnen. Dafür gibt es verschiedenste Gründe. *Ein* Faktor ist die Tatsache, dass Frauen, vor allem jüngere, berufstätige und unverheiratete Frauen, männlichen Seelsorgern keine zureichende Kompetenz für ihre Lebenswirklichkeit zutrauen. Die Anfang der 90er Jahre im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Repräsentativbefragung „Frauen und Kirche" belegt dies mit aller Deutlichkeit. Besonders in den sensiblen Fragen von Leiblichkeit, Sexualität und Beziehungsklärung – aber nicht nur dort – ziehen Frauen in vielen Fällen die Begegnung mit einer Seelsorgerin oder das Gespräch „von Frau zu Frau" vor.

Seelsorgerinnen auch für Männer / Seelsorgerinnen für die ganze Kirche

Andererseits sind Frauen – neben Kindern – keineswegs die einzige Zielgruppe für Seelsorgerinnen. Auch für Männer kann eine Frau als Gesprächspartnerin unter Umständen hilfreicher sein als ein männliches Gegenüber, besonders dann, wenn sie sich eher schwer tun, über ihre Gefühle, Probleme und auch über ihren Glauben zu sprechen. In der Begegnung mit einer Seelsorgerin fällt es einem Mann möglicherweise leichter, seine weiblichen Anteile, die ja oft als „Schwächen" deklariert werden, zuzulassen und auszuleben.

2.6 Nicht zuletzt: Das Votum der kirchenamtlichen Verlautbarungen

Nicht zuletzt ist das Votum der kirchenamtlichen Verlautbarungen in Deutschland zu nennen, die das, was ich theologisch entfaltet habe, vielfach rezipiert haben.

Bereits vor dreißig Jahren hat für die Situation in Deutschland die Würzburger Synode dezidiert formuliert: „Die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (lässt) es heute unverantwortlich erscheinen (...), sie von theologisch möglichen *und pastoral wünschenswerten* amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen." Um dies zu realisieren, unterbreitet die Synode eine Reihe von konkreten Vorschlägen – etwa: „In den Gemeinden ist durch Katechese, Predigt, Erwachsenenbildung darauf hinzuarbeiten, daß überholte Vorstellungen und Leitbilder von Wesen und Rolle der Frau abgebaut werden. Durch entsprechende Bewußtseinsbildung sollen Berufungen von Frauen geweckt und soll erreicht werden, daß die Dienste der Frau in allen kirchlichen Bereichen angenommen und mitgetragen werden. Die Priester und die Kirchenleitungen sollen sich für die partnerschaftliche Mitarbeit der Frau öffnen und sie wirksam fördern. (...) Bei der Aufstellung von Stellenplänen und bei Stellenbesetzungen soll Frauen der Zugang auch zu leitenden Positionen eröffnet

werden; dabei sollten die Frauen nicht nur für die Zielgruppe Frauen, sondern in allen Bereichen tätig sein." Diese Impulse greifen die Deutschen Bischöfe auf mit ihrem Wort „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" von 1981: „Wir werden uns weiterhin dafür einsetzen, daß gesamtkirchlich und für den eigenen Jurisdiktionsbereich Frauen zu allen Diensten zugelassen werden, die theologisch möglich, *pastoral sinnvoll*, angemessen und notwendig sind." In ihrer Stellungnahme „Der Laie in Kirche und Welt" fordern sie, dass „alle Möglichkeiten ausgeschöpft werden, der Frau im kirchlichen Leben den ihr zukommenden Platz einzuräumen: Das Mitwirken in den Beratungs- und Mitbestimmungsorganen sowie in den pastoralen Diensten könnte auch bereits jetzt mehr vom Erscheinungsbild der Frau geprägt sein." – Nehmen wir diese Aussagen beim Wort!

Ein Fazit zum Schluss: Pastoral nicht ohne Theologinnen!

Ein Fazit zum Schluss: Die Pastoral braucht Theologinnen – nicht, weil sie ein je nach Bedarf abrufbares Potential für die Wahrnehmung ihrer Sendung bildeten, auch nicht, weil sie die besseren Seelsorgerinnen wären. Sie braucht sie schlicht und einfach aus theologischen Gründen. Denn ihnen kommt im Sinne des II. Vatikanischen Konzils ein klarer Auftrag zur Seelsorge zu. Er leitet sich zum einen von ihrer Stellung als gläubige Laien mit einem spezifischen Sendungsauftrag in dieser Kirche her. Zum anderen sind ihre spezifischen Lebens- und Wirklichkeitserfahrungen für die Wahrnehmung von Seelsorge in der ganzen Kirche unverzichtbar. Frauen haben und müssen ihren Ort in der Seelsorge haben, weil dies die unbestrittene Konsequenz des gegenwärtigen Seelsorge- und Kirchenverständnisses ist. Die Kirche kann es sich nicht nur nicht leisten, auf gut qualifizierte Theologinnen zu verzichten – nichts Geringeres als ihre Glaubwürdigkeit steht auf dem Spiel.

Ulrich Feeser-Lichterfeld, Ria Blittersdorf

Pastoral braucht Theologinnen und Theologen!

Reflexion eines pastoraltheologischen Interventions- und Dialogversuchs

„Unsere Kassen sind leer!" – Mit kaum einer anderen Botschaft haben die Verantwortlichen in den deutschen Diözesen im Laufe der letzten Monate die kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit so erreicht wie mit dieser oder ähnlichen Schlagzeilen. Die Kirche ist damit dort angekommen, wo die allgemeine gesellschaftlich-politische Spar- und Reformdiskussion schon seit längerer Zeit läuft. Es ist unübersehbar, dass die angespannte finanzielle Situation in etlichen Bistümern zu Entscheidungen führt, die das vertraute Gesicht der Kirche in unserem Land erheblich verändern wird. Entsprechend haben bereits an verschiedenen Stellen Beratungsprozesse eingesetzt, in denen die pastoralen Prioritäten und – wie es nun gerne zusätzlich heißt – Posterioritäten für die nächsten Jahre ausgelotet und festgesteckt werden. Absehbar wird, dass das kirchliche Engagement in Caritas und Bildung deutlich verringert werden wird. Auch die Zahl der Beschäftigten wird angesichts des großen Gewichts der Personalkosten deutlich reduziert werden.

Diese Entwicklung stellt für die Pastoraltheologie gleichermaßen Provokation wie Herausforderung dar. Im ekklesiogenetischen Diskurs vornehmlich theologischen Kriterien verpflichtet, verfügt sie naturgemäß kaum über Erfahrungen und Kompetenzen in Wirtschafts- und Finanzfragen; gerade diese scheinen aber – betrachtet man die breite Konsultation von Beratungsagenturen wie „McKinsey" und anderen – derzeit besonders gefragt. Andererseits wäre es auf Seiten der Pastoraltheologie naiv, ja anmaßend, die offensichtlichen Geldprobleme in vielen Bistümern zu negieren und sich der aufdrängenden Diskussion nicht stellen zu wollen. Möglicherweise bietet die interdisziplinäre Anlage und Ausrichtung Praktischer Theologie hierfür nützliche Potentiale. Vor allem aber fordert ihre konstitutive Aufgabe, im Interesse der Fortentwicklung des kirchlichen Ist-Zustandes in Richtung einer seinsollenden Kirche eine theologische Reflexion auf Entscheidung hin zu betreiben, Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen dazu auf, die laufenden kirchlichen Neustrukturierungsprozesse kritisch-konstruktiv zu begleiten.

Im Folgenden soll unter dieser Hinsicht ein solcher Interventions- und Dialogversuch – der vom Beirat der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. am 16. September 2004

veranstaltete Studientag zur Zukunft des Pastoralreferentenberufs – dargestellt und diskutiert werden. Damit soll das verfolgte Anliegen einer auch in Zukunft von Theologinnen und Theologen mitgestalteten Pastoral aus der Perspektive der Veranstalter[1] markiert und verstärkt werden.

1 Schlaglichter auf die gegenwärtige Situation des Pastoralreferentenberufs

Den konkreten Anstoß für die Entscheidung des Beirats, einen Studientag zu veranstalten, gab die zu Beginn des Jahres 2004 bekannt gewordene Entscheidung der Bistumsleitung in Bamberg, Ausbildung und Anstellung von Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten ab Herbst des selben Jahres auf unabsehbare Zeit auszusetzen. Da dieses Vorgehen mit finanziellen Problemen des Bistums und der Notwendigkeit, wirksame und nachhaltige Einsparungen im Bereich der Personalkosten zu erzielen, begründet wurde und die Finanzsituation in anderen Diözesen vergleichbar problematisch einzuschätzen war, musste auch in anderen Bistümern mit ähnlichen Entscheidungen gerechnet werden. Gegen den Trend, an dieser Stelle zu sparen und damit die Entwicklung der Pastoral in eine seines Erachtens verhängnisvolle Richtung zu lenken, wollte der Beirat frühzeitig intervenieren.

Wie in den zwei bis drei Jahrzehnten „Berufsgeschichte" zuvor, so stellt sich allerdings auch jetzt die Situation des Pastoralreferentenberufs in den verschiedenen deutschen Diözesen uneinheitlich und unübersichtlich dar, so dass für manche Beobachter die Bedeutsamkeit dieses Berufs und dieser Berufung nicht unmittelbar auf der Hand zu liegen scheint. Nach berufspolitischen Aufbruchjahren und einer Phase der Konsolidierung galt es in jüngster Zeit, sich in verändernden pastoralen Strukturen neu und dauerhaft zu profilieren. An die Stelle der Hoffung auf klare und verlässliche Zukunftsperspektiven ist jetzt allerdings für die meisten Beteiligten unvermittelt die erneute Infragestellung des Berufs der Pastoralreferentin/des Pastoralreferenten getreten. Zwar wird in manchen Diözesen die bisherige Einstellungs- und Einsatzpraxis unvermindert fortgeführt, PastoralreferentInnen anderer Bistümer sehen sich aber mit der Ankündigung von Gehaltskürzungen, dem Angebot von Abfindungen und drohenden Kündigungen konfrontiert. In manchen Diözesen wurden Neueinstellungen für unbestimmte Zeit gestoppt. Berufsverbandsvertreter berichten davon, dass zahlreiche Kolleginnen und Kollegen sich in dieser Situation jetzt schnellstmöglich nach beruflichen Alternativen außerhalb der Kirche umsähen.

---

[1] Die Verfasser dieses Beitrags waren Mitglieder der vom Beirat beauftragten Vorbereitungsgruppe, zu der weiterhin Reinhard Feiter, Tobias Kläden und Udo Schmälzle gehörten. Den vorliegenden Text haben auch sie mit Anmerkungen und Ergänzungen geprägt.

2 Der bleibende Diskurs um den ekklesiologischen Ort der PastoralreferentInnen

Die Spannungen zwischen den skizzierten beruflichen Selbstverständnisdiskursen einerseits und bistumspolitischen Infragestellungen andererseits knüpfen – so scheint es zumindest – nahtlos an die theologische Debatte um den ekklesiologischen Ort solcher hauptamtlich in der Pastoral tätigen Frauen und Männer an, wie sie insbesondere in den 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts geführt wurde und wie sie trotz erkennbarer Abschwächung eine gewisse Fortsetzung bis hinein in die Gegenwart findet.

Die rege Diskussion der Frage, ob die sogenannten „LaientheologInnen" in ihren neu eingeführten Berufen einen Dienst oder ein Amt in der Kirche ausüben, wurde dabei von Beginn an unmittelbar mit Stellenwert und Profil des Priesterberufs verknüpft. Angesichts stark rückläufiger Zahlen von Priesteramtskandidaten und Priesterweihen bei gleichzeitig wachsendem Interesse der Theologiestudierenden am Pastoralreferentenberuf befürchteten zunächst nicht wenige einen unheilvollen Zusammenhang zwischen beiden Trends: Führen die weithin gleichen Tätigkeiten der beiden Berufsgruppen, so wurde gefragt, nicht zu einem unklaren und damit unattraktiven Priesterbild, zumal wenn restriktive Zugangsbedingungen vor allem auf Kosten des Priesternachwuchses gehen? Entsprechend fehlte es in den vergangenen Jahren nicht an Versuchen, die verschiedenen Berufe zu profilieren und gegeneinander abzugrenzen. Im Blick auf den Pastoralreferentenberuf oszillieren die dabei ausgetauschten theologischen Argumente zwischen Angleichung an die klassische Ämterstruktur und Betonung des spezifisch laikalen Auftrags.[2] Die besondere Chance dieser Zwischenposition mag – sofern sie nicht aus strategischem Kalkül im Gerangel der verschiedenen kirchlichen Berufsgruppen leichtfertig verspielt wird – dann genau darin bestehen, dass die PastoralreferentInnen die spezifische Berufung aller Laien zu einem Dienst in und für Kirche und Gesellschaft repräsentieren und befördern. In diesem Sinne ist wohl auch der Beitrag von Rainer Bucher auf dem Studientag zu verstehen, wenn er die „spezifische professionelle Berufung des Pastoralreferenten/der Pastoralreferentin" darin sieht, „*eine nichtakademische, kontextuelle, also perspektivische Laien-Theologie vor Ort*

---

[2] Zum Berufsprofil der PastoralreferentInnen und ihrer Zuordnung zum kirchlichen Amt vgl. z. B.: G. Bausenhart, Das Amt in der Kirche – eine notwendende Neubestimmung, Freiburg/Br. 1999; R. Bucher / G. Plank, Ungeliebte Kinder, überlastete Lieblingssöhne und weit entfernte Verwandte. Warum hat die Kirche Probleme mit ihrer professionellen Struktur?, in: R. Bucher (Hrsg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 45-62; W. Fürst / U. Feeser-Lichterfeld / B. Severin, „Laientheolog(inn)en" auf dem Weg ins Amt?, in: W. Fürst / W. Neubauer (Hgg.), Theologiestudierende im Berufswahlprozess. Erträge eines interdisziplinären Forschungsprojektes in Kooperation von Pastoraltheologie und Berufspsychologie, Münster 2001, 167–190; G. Köhl, Der Beruf des Pastoralreferenten, Freiburg (Schweiz) 1987; J. Wanke, Helfen, „den Dank zu vervielfachen" (2 Kor 4, 15). Laienbeauftragungen in der Seelsorge, in: Anzeiger für die Seelsorge 111 (2002), 5–9.

zu entwickeln, was natürlich nur heißen kann, sie zu entdecken, sie im Volk Gottes zu sich selbst zu verhelfen".

3 Setzt Finanz- und Personalpolitik (über Gebühr) ekklesiopraktische Fakten?

Nochmals: Dass die Kirche wegen der inzwischen offensichtlichen finanziellen Schwächen vor schmerzhaften Einschnitten steht bzw. diese bereits vollziehen muss, kann und soll nicht abgestritten werden. Auch dass in diesem Zusammenhang der Personalbereich und mit ihm die Berufsgruppe der PastoralreferentInnen nicht „sakrosankt" sein dürfen, kann zugegeben werden. Allerdings muss mit mindestens ebenso deutlicher Klarheit davor gewarnt werden, den mit dem Pastoralreferentenberuf untrennbar verknüpften nachkonziliaren Aufbruch hin zu einem pastoralen Miteinander von Klerikern und Laien in Frage zu stellen. Welche Strategie verbindet sich, diese Frage drängt sich auf, mit der veränderten Ausbildungs- und Einstellungspraxis von PastoralreferentInnen? Oder zugespitzt: Wird Ekklesiologie und pastorale Konzeption an manchen Orten nunmehr über Gebühr durch Finanz- und Personalpolitik betrieben?[3]

Die Tatsache, dass den bereits getroffenen Beschlüssen kein ausreichender Dialog zwischen den Bistumsleitungen, ihren pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und den Gemeinden vorausgegangen ist, unterstreicht einmal mehr die herrschende „top-down"-Kommunikations- und Entscheidungspraxis in der Kirche. Eine communial sich verstehende Kirche verlangt demgegenüber die Konsultation der Betroffenen, will man den ohnehin bereits erschreckenden Vertrauensverlust gegenüber den kirchlichen Institutionen nicht weiter befördern.

4 „Pastoral geht nicht ohne Geld" – aber: Von welcher Pastoral sprechen wir?

Im Zuge der einsetzenden Diskussion über die Finanzprobleme verschiedener Bistümer und ihrer Bewältigungsversuche hat der ehemalige Kölner Generalvikar Norbert Feldhoff für Realismus in der Debatte geworben. Mit dem Diktum „Pastoral geht nicht ohne Geld"[4] hat er in Erinnerung gerufen, dass mit pastoralen Angeboten immer auch Personal- und

---

3 Vgl. hierzu auch den Einspruch von Leo Karrer zu den Entscheidungen im Bistum Bamberg: „Soll also mit dem Einstellungsstopp, der die Pastoralreferenten und -referentinnen zum Auslaufmodell erklärt, [...] 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." (L. Karrer, Kirche unter Sparzwang. Ende von Visionen? Anstoß zu Visionen?, in: Pastoraltheologische Informationen 24 [2004], 50-64, hier: 55).

4 N. Feldhoff, „Pastoral geht nicht ohne Geld", in: Herder Korrespondenz 58 (2004), 16-20.

Sachkosten verknüpft sind, deren Gewicht zwar häufig unterschätzt würde, in der jetzigen Lage aber dringend auf den Prüfstand gehörte.

So treffend diese Argumentation im Blick auf das breite professionelle Dienstleistungsangebot der Kirche auch sein mag, aus pastoraltheologischer Perspektive gehört der begrenzte Gebrauch des Begriffs „Pastoral" kritisch angefragt. Folgt man dem Pastoralverständnis der Konzilskonstitution „Gaudium et spes", ist mit „Pastoral" die Praxis des gesamten Volkes Gottes, zu dem alle Menschen berufen sind, im Hinblick auf ihren gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext sowie im Hinblick auf ihre christliche und kulturelle Tradition hin zu bezeichnen.

Von dieser Grundsatzbestimmung her relativiert *und* verstärkt sich die Bedeutung des Pastoralreferentenberufs gleichermaßen. *Relativiert* wird dessen Position, indem das konziliare Pastoralverständnis nach deutlich mehr verlangt als nach einer Vielzahl von Dienstleistungen und eine auf hauptamtlich Beschäftigte gestützte „Angebotspastoral". Gefordert ist vielmehr der Einsatz für eine Pastoral, die sich von der gemeinsamen Berufung aller Christinnen und Christen zum Dienst in Kirche und Gesellschaft getragen weiß. Genau hier mag sich die Bedeutung der PastoralreferentInnen noch *verstärken*: Nicht so sehr hinsichtlich ihrer funktionalen Bedeutung in der Übernahme spezifischer pastoraler Aufgaben, sondern in der symbolischen Bedeutung für ein Miteinander von Klerikern und Laien, von Profession und Ehrenamt in der gemeinsamen „Berufung zur Pastoral"[5]. In dieser Sichtweise steht die Zukunft des Pastoralreferentenberufs für eine professionelle Entprofessionalisierung[6] der Pastoral, die Relativierung oder gar Abschaffung des Berufs dagegen für den fortgesetzten Versuch der (jetzt wieder auf Kleriker beschränkten) pastoralen Spezialisierung und Monopolisierung.

5 Dialog und Intervention statt „zahmer Theologie"

Der Studientag zur Zukunft des Pastoralreferentenberufs hat in den Augen der Veranstalter eine zufrieden stellende Resonanz erfahren. Wie kaum sonst bei Veranstaltungen der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen kamen sowohl Beitragende wie Teilnehmende aus der ganzen Bandbreite der beteiligten Institutionen, Gruppen und Personen. Insbesondere die Vertreterinnen und Vertreter der Theologiestudierenden, der Ausbildungsverantwortlichen und

---

5 Vgl. U. Feeser-Lichterfeld, Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension, Münster 2005 (hier bes. 327-353).

6 Dietrich Benner, dem der Ausdruck „professionelle Entprofessionalisierung" entliehen ist[6], sieht den praktischen Sinn bestimmter Berufstätigkeit gerade darin, „durch Professionalisierung immer zugleich die Entprofessionalisierung des jeweiligen Berufsstandes zu verfolgen und die zum Beruf verengte Tätigkeit immer wieder auch zu einer allgemeinmenschlichen zu erheben." (D. Benner, Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problem-geschichtliche Einführung in die Grundstrukturen pädagogischen Denkens und Handelns, Weinheim ³1996, 42).

des Berufsverbandes gaben positive Rückmeldungen. Zum Dialog zwischen den betroffenen Gruppen hat der Studientag einen nicht zu unterschätzenden Beitrag geleistet.

Gleichwohl: Was hat er hinsichtlich der Personalpolitik in den verschiedenen Bistümern gebracht? Misst man seinen Erfolg an einer erhofften Revision der restriktiven Ausbildungs- und Einstellungspolitik, so stellt sich Enttäuschung ein. Wenige Wochen nach der Veranstaltung verkündete zum Beispiel die Bistumsleitung in Aachen, dass auch hier für absehbare Zeit keine PastoralreferentInnen mehr eingestellt würden. Die Verunsicherung der an einem kirchlichen Beruf Interessierten, der Studierenden im Studiengang Diplomtheologie und vieler im Dienst stehenden Theologinnen und Theologen dürfte durch diesen und vergleichbare Vorgänge sich noch weiter verstärkt haben.

In seiner für die Einladung zum Studientag verfassten Erklärung äußerte der Beirat die Sorge, dass die nach dem II. Vatikanischen Konzil und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland entstandenen pastoralen Dienste von LaientheologInnen wieder verschwinden könnten. Insbesondere Frauen hätten als qualifizierte Theologinnen dann geringere Chancen zu einem hauptamtlichen kirchlichen Engagement. Die Vielfalt der Lebensformen und theologischen Kompetenzen im pastoralen Dienst ginge verloren. „Wo das Vertrauen in die Zukunft dieser Dienste schwindet", so der Wortlaut der Erklärung, „werden sich immer weniger junge Menschen überhaupt für ein theologisches Studium und einen kirchlichen Dienst interessieren. Die missionarische Kraft der Kirche würde darunter leiden."

Dass der Beirat diese Erklärung mit dem Angebot zum Gespräch über die Zukunft und Perspektiven des pastoralen Dienstes verbunden und hierzu ausdrücklich auch die Verantwortlichen in den Bistümern eingeladen hat, zeigt die Bereitschaft, die anstehenden Herausforderungen nach Kräften zu begleiten. Das damit verbundene Anliegen[7], den Pastoralreferentenberuf zu erhalten und zu stärken, macht den Dialog nicht weniger ergebnisoffenen. Es bezeugt zunächst nicht mehr und nicht weniger als die Solidarität mit den von den Finanz- und Personalfragen be-

---

7 Zur pastoraltheologischen Bestimmung eines solchen „Anliegens" erklärt Leo Karrer in dem in Anm. 3 genannten Aufsatz: „Anliegen sind nicht einfach nur Interessen und vordergründige Absichten. Mit Anliegen ist etwas gemeint, das einem mit anderen zusammen 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 [...]. 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." (ebd., 50f.).

troffenen Frauen und Männern im Allgemeinen und den Theologinnen und Theologen im Besonderen. Vor allem unterstreicht es das Engagement für eine Pastoral, die sich den Vorgaben des Konzils verpflichtet weiß.

Anhang

#358

Konferenz der Mentor/innen und Ausbildungsleiter/innen für Pastoralreferent/inn/en in den Diözesen Deutschlands

Zum Profil der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten in den Diözesen Deutschlands – ein Leitfaden*

Seit der Einführung des Berufs Pastoralreferent/Pastoralreferentin (im Folgenden PR) haben sich die Anforderungen der Pastoral, die Praxis der Beauftragung und des Einsatzes von PR und dementsprechend die Ausbildung und Begleitung der PR weiter entwickelt. Nach wie vor gibt es unterschiedliche Einsatzorte für PR und eine unterschiedliche Akzentuierung der Aufgaben im Zusammenspiel kooperativer Pastoral, je nach geschichtlicher Entwicklung in den Diözesen.

In der Erklärung der deutschen Bischöfe „Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde" fordern die Bischöfe zu einer klaren Profilbeschreibung der pastoralen Dienste auf.[1]

Um die Profilierung des Berufs zu fördern, hat die Konferenz der Mentor-inn-en und Ausbildungsleiter-innen für Pastoralreferent-inn-en in den Diözesen Deutschlands 1999 einen Kompetenzleitfaden[2] herausgegeben, der zusammenfasst, welche Standards in der Ausbildung und Begleitung gelten.

Mit dem Ziel, sich der grundlegenden Essentials des Berufs PR zu vergewissern – bei allen diözesanen Unterschieden in der Konkretion der geltenden Bestimmungen des Rahmenstatuts und der Rahmenordnung von 1987 –, legt die Konferenz nun einen Profil-Leitfaden vor. Dieser benennt den aktuellen Stand der ekklesiologischen Verortung des Berufs PR, skiz-

---

* Dieser Leitfaden wurde erarbeitet von der Arbeitsgruppe „Berufsprofil" (Albert Baumann, Mainz; Ria Blittersdorf, Aachen; Wolfgang Engelbert, Freiburg; Konrad Göller, Bamberg; Michael Heinschke, Berlin; Helga Rahnfeld, München) der Konferenz der Mentor-inn-en und Ausbildungsleiter-innen für Pastoralreferent-inn-en in den Diözesen Deutschlands. Er wurde von der Konferenz auf deren Jahrestagung in Freiburg im September 2005 einstimmig verabschiedet und von deren Vorstand (Heinz-Werner Kramer, Freiburg –Vorsitzender-; Monika Hirschauer, München; Josef Kraus, Eichstätt; Hildegard Lauerer, Augsburg; Wolfgang Meurer, Aachen) in Kombination mit dem im folgenden Text erwähnten Kompetenzleitfaden herausgegeben. Das Heft kann bezogen werden im Ausbildungszentrum für Pastoralassistent-inn-en, Wilhelmstr. 2, 80801 München, abz@ordinariat-muenchen.de.

1 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde, 1995, 23.

2 Vgl. Kompetenzleitfaden für die Ausbildung zur Pastoralreferentin/zum Pastoralreferenten, Passau 1999.

ziert Grundzüge des Berufsprofils und zeigt auf, welche Chancen in diesem jungen pastoralen Beruf für Kirche und Gesellschaft liegen.

Der Profil-Leitfaden beschreibt einen Konsens hinsichtlich der Grundlagen des Berufs und des Berufsprofils aus der Perspektive der Ausbildungsverantwortlichen. Er ist damit ein weiterer Beitrag zur Profilierung des Berufs PR und zu einem erwünschten Dialog über kooperative Pastoral.

1 Geschichte und ekklesiologischer Ort der PastoralreferentInnen

1.1 Zur geschichtlichen Entwicklung des Berufs

Die inzwischen mehr als dreißig Jahre währende Geschichte des neuen Berufs PR[3] ist theologisch begründet in den Verlautbarungen des II. Vatikanischen Konzils und der Würzburger Synode. Die Besinnung auf das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen eröffnete neue Perspektiven und schuf die Grundlage für die Einführung und Gestaltung neuer Dienste und Ämter in der Kirche.

In der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium" (LG) des II. Vatikanischen Konzils wird betont, dass alle Christinnen und Christen durch Taufe und Firmung berufen sind, ihren eigenen unersetzbaren Beitrag zur Mitarbeit am Aufbau des Reiches Gottes und zum Wachstum und zur Heiligung der Kirche einzubringen. Dieses „Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst" (LG 33).

Der Dienst der Laien umfasst dabei auch den Dienst des Wortes und des Sakramentes. Ist dieser in besonderer Weise dem amtlichen Dienst anvertraut, so benennt das Konzil im Dekret über das Laienapostolat die notwendige Mitwirkung der Laien in diesem Bereich: „In dieser Ordnung ergänzen einander das Apostolat der Laien und der Dienst der Hirten" (AA 6).

Auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen eröffnete das II. Vatikanische Konzil die Möglichkeit, Laien weitere Dienste und Ämter zu übertragen.[4]

---

3 1969 begann auf Beschluss der Ordinariatskonferenz der Erzdiözese München und Freising die Ausbildung dieses neuen Berufs in den deutschen Diözesen mit einem Ausbildungskurs.

4 LG 33: „Außer diesem Apostolat, das schlechthin alle Christgläubigen angeht, können die Laien darüber hinaus in verschiedener Weise zu unmittelbarerer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden, nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten und sich sehr im Herrn mühten (vgl. Phil 4,3; Röm 16,3ff)"; AA 24: „Schließlich vertraut die Hierarchie den Laien auch gewisse Aufgaben an, die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind, etwa bei der Unterweisung in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge."

Die Würzburger Synode beschreibt auf der Basis der Sendung jedes Christen für die Ortskirchen in der Bundesrepublik Deutschland die pastoralen Dienste im engeren Sinn. Männer und Frauen nehmen, beauftragt vom Bischof in bestimmten Sachbereichen am amtlichen Auftrag der Kirche teil.[5]

Eine grundlegende Zielbestimmung des Berufsprofils der PR wurde im novellierten Rahmenstatut im Jahr 1987 von den deutschen Bischöfen formuliert und im Schreiben „Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde" 1995 bestätigt: „Spezifische Aufgabe der Pastoralreferenten ist es, mit den Gliedern der Gemeinden nach Wegen zu suchen, wie das Evangelium jeweils in Familie, Kirche und Gesellschaft gemäß den persönlichen und beruflichen Situationen gelebt und bezeugt werden kann."[6]

Diese Entwicklungen haben auch in die kirchliche Gesetzgebung (CIC/1983) Eingang gefunden: Aufgrund einer bischöflichen Beauftragung können Laien kirchliche Ämter übertragen werden, die einem geistlichen Ziel dienen oder die mit Seelsorge verbunden sind (cc. 145, 228). Die Beauftragung durch den Bischof greift die aktive Teilhabe aller Getauften und Gefirmten an der Sendung der Kirche auf. In ihr erkennt die Ortskirche ein gegebenes Charisma an. Sie stellt die Berufung eines einzelnen in den Dienst der Ortskirche und befähigt zu einem Handeln im Namen der Kirche.

Die Notwendigkeiten der pastoralen Praxis haben in den vergangenen Jahrzehnten die konkrete Ausgestaltung des Berufs mitgeprägt. Dies hat zu unterschiedlichen Akzentuierungen des Berufsprofils in den deutschen Bistümern geführt. Profilüberschneidungen gab und gibt es zum Dienst der GemeindereferentInnen und zum amtlichen Dienst der Priester und Diakone. Die Schärfung des Profils aller Dienste auf der Grundlage des gemeinsamen Auftrags bleibt eine Herausforderung.

Die heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen machen es notwendig, die gemeinsame Sendung aller in unterschiedliche Dienste und Ämter zu differenzieren. In der Situation des Umbruchs von einer Volkskirche hin zu einer neuen Sozialgestalt von Kirche braucht es mehr denn je Theologen und Theologinnen, die diesen Prozess begleiten und aktiv mitgestalten. Und in einer sich immer neu ausdifferenzierenden Gesellschaft braucht es kirchliche GesprächspartnerInnen, die in den Dialog mit allen treten, die gesellschaftliches und kulturelles Leben mitprägen.

---

5 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluss: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 3.1.2., Freiburg 1976, 610.

6 Die deutschen Bischöfe, Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoralreferenten/referentinnen, 1987, 33; vgl. Die deutschen Bischöfe, Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde, 1995, 10.

1.2 Zur ekklesiologischen Verortung

Ausgangspunkt für eine ekklesiologische Bestimmung der ordinierten wie der nicht ordinierten Ämter ist die Sendung der Kirche, die sich in den Grunddiensten Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia realisiert.

Kirche als Sakrament, als Zeichen und Werkzeug für die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander ist ein „Beziehungsgefüge, in dem göttlich-menschliche und menschliche Gemeinschaft auf heilvolle Weise miteinander verwoben sind."[7]
Der Ursprung der Kirche im Handeln Gottes in Jesus Christus und die immer neue Antwort der Menschen auf Gottes zuvorkommendes Handeln sind zwei Dimensionen, die wesentlich zur Kirche gehören.

In Zuordnung zu diesen beiden Dimensionen von Kirche kommt dem ordinierten Dienst die Aufgabe zu, qua Amt in Erinnerung zu halten, dass Kirche und Gemeinde nicht aus sich selbst und für sich selbst leben.[8] Der Verweis auf den Ursprung kennzeichnet das Spezifische des amtlichen Dienstes.

Kirche sein erschöpft sich nicht in dem, was ihr von Gott in Jesus Christus vorgegeben und geschenkt wurde. Das Evangelium bliebe Historie, gäbe es nicht Menschen, die die Botschaft Jesu im Heute ein- und umzusetzen suchten. Christinnen und Christen eignen sich als Glieder der Kirche das Geschenkte an und machen es fruchtbar.

Der Dienst der PR ist auf diese Dimension zu beziehen. Wer als Laie im pastoralen Dienst arbeitet, hat den spezifischen Auftrag, „für die Verwirklichung christlicher und kirchlicher Existenz durch Aneignung und Umsetzung des Geschenkten, Sorge zu tragen. Denn erst wenn neues Leben aktiv gelebt wird, entfaltet es seine Kraft."[9]
Diese Aufgabe der nicht ordinierten Dienste[10] – Aneignung und Entfaltung – lässt sich in zwei Richtungen beschreiben:

Zum einen geht es darum, Menschen in der Gemeinschaft der Kirche darin zu unterstützen, dass sie ihre Charismen entdecken und einbringen. Aufgabe der PR ist es, auf der Basis ihrer akademisch-theologischen

---

7 Eva Maria Faber, Identität, Profil und Auftrag der pastoralen Dienste, in: Georg Augustin / Günter Risse (Hgg.), Die eine Sendung – in vielen Diensten, Paderborn 2003, 110.

8 Vgl. Bernd Jochen Hilberath, Zum ekklesiologischen Ort der Laien im pastoralen Dienst, in: Bernhard Fraling u.a., Kirche und Theologie im kulturellen Dialog, Freiburg 1994, 363–378.

9 E. M. Faber, ebd., 116.

10 Ob hier von Diensten oder auch von Ämtern gesprochen werden kann und soll, ist in der theologischen Diskussion strittig. A. Loretan hat darauf aufmerksam gemacht, dass nach den Bestimmungen des Kirchenrechts Nicht-Ordinierten kirchliche Ämter übertragen werden können. Vgl. Adrian Loretan, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung, Freiburg/Schweiz 1994. Es erscheint als eine not-wendige theologische Aufgabe, den Amtsbegriff von Dogmatik und Kirchenrecht zu vermitteln. Vgl.: Sabine Demel / Libero Gerosa / Peter Krämer / Ludger Müller (Hgg), Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter, Münster 2002.

Kompetenz mitzuwirken, dass möglichst viele Glieder der Kirche sich im Sinne einer participatio actuosa in allen kirchlichen Grundvollzügen einbringen. Gerade in den gegenwärtigen Veränderungsprozessen hin zu größeren pastoralen Einheiten gilt es, Lebensräume des Glaubens zu pflegen und neu aufzubauen, kommunikative Glaubensmilieus zu fördern, Feiergestalten des Glaubens zu entwickeln, die dem heutigen Menschen entsprechen, und nicht zuletzt durch die Vermittlung von Glaubenswissen Zugänge zum Glauben in der Gemeinschaft der Kirche zu erschließen.[11]

Zum anderen – heute grundlegend neu – geht es um die „Evangelisierung von Kultur und Gesellschaft, um eine Präsenz (auch) an nicht traditionell gemeindlichen Orten, an denen Gott gegenwärtig und wirksam ist, an denen Glaube wächst, an denen Kirche entsteht."[12]

Damit Kirche ansprechende und ansprechbare Kirche ist, die auf den „Marktplätzen" dieser Welt – der Agora – als Geheimtipp gehandelt wird[13], braucht es kompetente Theologinnen und Theologen, die von der Kirche beauftragt, im Binnenraum Gemeinde tätig sind, diesen auch überschreiten und im Dialog mit Suchenden neue Räume christlichen Glaubens entwickeln und gestalten.

2 Grundzüge des Berufsprofils der PastoralreferentInnen im Kontext pastoraler Herausforderungen

Für PR hat die Theologie im Sinne der Gottesrede eine existentielle Bedeutung. Auf Gottes Wort zu hören, sich von ihm her zu verstehen, und sich ihm verpflichtet zu wissen, ist grundlegend für ihren Dienst.

PR sind Theologinnen und Theologen, Seelsorgerinnen und Seelsorger, die die gemeinsame Verantwortung aller Christen stärken und die Gemeinde darin unterstützen, Subjekt der Pastoral zu sein. Darüber hinaus leisten sie einen Beitrag zur Inkulturation der christlichen Botschaft in einer differenzierten, pluralen und multikulturellen Gesellschaft.

Für ihren Dienst qualifizieren sich PR besonders im theologischen, im personal-sozialen, im spirituellen, im pastoral-praktischen und im institutionellen Bereich.[14] Sie erwerben diese Qualifikationen durch ehrenamtliches Engagement, das akademische Studium der Theologie, eine studienbegleitende Ausbildung, die Berufseinführung mit abschließender Zweiter Dienstprüfung und erweitern sie durch Berufspraxis und Fortbildung.

---

11 M. Kehl spricht vom Amt des theologischen Lehrers, der theologischen Lehrerin; vgl. Medard Kehl, Die Kirche, Würzburg 1992, 443.

12 Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bischöfliches Ordinariat, Hauptabteilung Pastorales Personal, Projekt Profil PastoralreferentIn, Zwischenauswertung Dezember 2002, 2.

13 Vgl. J. Wanke, Geistlicher Dienst in ungeistlicher Zeit. Aspekte seelsorglichen Arbeitens heute und morgen, in: GuL 71, 1998, 94.

14 Vgl. Kompetenzleitfaden der Konferenz, Passau 1999.

Über ihre personale Eignung hinaus sind sie durch ihre theologische und seelsorgliche Kompetenz befähigt und durch die bischöfliche Beauftragung dazu bestellt, in Eigenverantwortung und in Kooperation mit den anderen pastoralen Diensten und Räten in den vielfältigen pastoralen Handlungsfeldern tätig zu sein. Nach R. M. Bucher ist ihre historische Aufgabe die Realisierung von Kirche im Kontext gesellschaftlicher Pluralität.[15] Auf dem Hintergrund heutiger pastoraler Herausforderungen lassen sich folgende Grundzüge ihres Berufsprofils skizzieren:

In einer Situation, in der die christliche Religion und die Kirchen ihr Deutungsmonopol für Existenz- und Sinnfragen zunehmend verlieren, bringen sich PR als DialogpartnerInnen mit ihrem theologischen Wissen und ihren Überzeugungen in den gesellschaftlichen, kulturellen und ökumenischen Diskurs ein. Sie treten ein für Werte auf der Grundlage eines christlichen Menschenbildes in Bildung, Wirtschaft und Wissenschaft, Politik, Kunst und Kultur. In der Wertediskussion und der Bioethik, in Fragen der Globalisierung, des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit, in der Diskussion um Symbolik und Ästhetik bieten sie eine christliche Sinn- und Lebensdeutung an.

PR werden mit ihrem eigenen Leben und Glauben für andere überzeugend, wenn sie transparent machen, wie sie ihren Alltag im Horizont des Glaubens bewältigen. Sie begleiten Menschen bei Entscheidungen in Lebens- und Glaubensfragen, insbesondere in Krisensituationen. Als SeelsorgerInnen wertschätzen sie den Raum persönlicher Eigenverantwortung und geben in Situationen, in denen Menschen die mögliche Wahlfreiheit oft auch als Überforderung erleben, Orientierungshilfen für eine authentische Lebensgestaltung.

Es gibt neue Phänomene und Formen von Religiosität, die zum Teil aus Versatzstücken unterschiedlicher religiöser Herkunft zusammengesetzt sind. PR nehmen die unterschiedlichen Versuche der Sinnstiftung als Ausdruck echter Sinnsuche und Kontingenzbewältigung ernst. Mit Menschen, die religiös auf der Suche sind, treten sie in eine katechetische Weggemeinschaft ein, bieten spirituelle Begleitung an und machen Interessierte mit christlichem, katholischem Glaubensschatz vertraut. Als TheologInnen greifen sie die der Suche zugrunde liegenden Fragen auf und stellen sie in den Kontext der christlichen Religion.

---

15 Vgl. R.M. Bucher, Das entscheidende Amt. Die Pluralität, das Konzil und die Pastoralreferent/innen, in: Pastoraltheologische Informationen: 9/1989, 263-294. Im Rückbezug auf diesen Artikel beschreibt R. M. Bucher als „spezifische Berufung der PR als Akademiker eine nicht-akademische kontextuelle, also perspektivische Laien-Theologie vor Ort zu entwickeln". Ihre „akademische Ausbildung kann (...) helfen, Pastoral gegenwartssensibler, weil analytisch reflektierter, innovativer, weil der Geschichtlichkeit der Tradition bewusster, und kompetenter, weil methodenreflektierter zu betreiben." (Referat „Beruf und Berufung" beim Studientag der Konferenz der Pastoraltheologinnen und -theologen, Frankfurt St. Georgen am 16.09.04).

Die weitgehend privatisierte und von Unverbindlichkeit oder kritischer Distanz geprägte Religiosität vieler Menschen nehmen PR wahr und gehen kreativ damit um. Denn für nicht wenige Menschen sind religiöse Dienstleistungen attraktiv und werden besonders bei wichtigen biographischen Anlässen erwartet. PR erschließen Menschen Orte mystagogischer Erfahrung, wenn sie z.B. Jugendlichen einen Sinn für heilige Orte vermitteln oder die Wahrnehmung des Kirchenraumes schärfen. Sie entwickeln Rituale für und mit Menschen und gestalten innerhalb des gebotenen liturgischen Rahmens Feiern zu bestimmten Lebenssituationen, wie Segnungsfeste, Einweihungsfeste, symbolische Feiern.

Angesichts steigender Mobilität und einer Vielfalt von Lebenswelten sowie einer Verknappung der Ressourcen steht die Seelsorge vor der Aufgabe, die notwendige „Verörtlichung der Lebens- und Glaubenskommunikation"[16] in der Ortsgemeinde angemessen zu berücksichtigen und den Blick für „neue Orte"[17] der Seelsorge zu schärfen.

PR engagieren sich in der Entwicklung gemeindlicher Kommunikation und in der Entwicklung von lebendigen, kommunikativen Glaubensmilieus und bringen sich konzeptionell und prozessbegleitend in den inneren Strukturwandel der Kirche ein. Mit der Entwicklung neuer Formen aufsuchender Pastoral und missionarischer Initiativen machen PR deutlich, dass es Gemeinschaftserfahrungen auch außerhalb von Gemeinde gibt und diese sich in sehr unterschiedlichen Sozialgestalten manifestieren. In beide Richtungen moderieren PR die notwendigen Übergänge von einer klassischen Volkskirche zu gewandelten und neuen Sozialformen von Kirche. Sie leisten einen Beitrag zur Professionalisierung der einzelnen Seelsorgebereiche von Territorialgemeinden und zum missionarischen Auftrag der Kirche, indem sie situationsgerechte, zeitgemäße Formen von Seelsorge entwickeln, z. B. Lebensraum-orientierte Seelsorge, passagere Pastoral, projektbezogene Seelsorge.

Den unterschiedlichen Lebenswelten entsprechen jeweils eigene Sprachwelten. PR vermitteln die Sprache der Menschen von heute mit der tradierten Glaubenssprache. Sie versuchen mit Menschen in verschiedenen Kontexten einen sprachlichen Ausdruck für Leben und Glauben zu finden und den tiefen Sinngehalt der Worte und Bilder des Glaubens mit deren milieugeprägter Alltagssprache in Einklang zu bringen.

Im Zuge einer zunehmenden Auflösung vertrauter sozialer Sicherungsnetze, Entsolidarisierung und Konsumorientierung vertreten PR die evangeliumsgemäße Option für die Armen. Indem sie ungerechte Strukturen aufdecken, übernehmen sie eine Anwaltschaft für Benachteiligte. Dabei nutzen sie bestehende soziale Netzwerke oder initiieren solche. Dies kann

---

16 Vgl. J. Werbick, Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens, in: Lebendige Seelsorge (2004) H. 1, 2ff.

17 Vgl. M. Ebertz, Neue Orte braucht die Kirche, in: Lebendige Seelsorge (2004) H. 1, 7ff.

geschehen auf gemeindlicher Ebene, etwa in der Anwaltschaft für ein Asylheim auf dem Gemeindeterritorium, für Arbeitsloseninitiativen oder auf übergemeindlicher Ebene im Dialog mit anderen Institutionen, z.B. als Vertretung von Kirche in Stadtteilinitiativen.

PR sehen die einzelnen Menschen mit ihren reichhaltigen Fähigkeiten, Begabungen und Charismen. Für sie ist es eine zentrale Aufgabe, die verschiedenen Charismen zu entdecken und für jeden Einzelnen und die Gemeinschaft zur Geltung zu bringen, z. B. im Aufbau eines Besuchsdienstes im Krankenhaus und Hospiz, in der Begleitung Ehrenamtlicher in der Sakramentenvorbereitung und Katechese, in der Begleitung von Pfarrgemeinderäten. In einer Gesellschaft, die verstärkt auf Freiwilligendienste angewiesen ist und diese sozial honoriert, und in einer Kirche, zu deren Struktur das Ehrenamt gehört, gewinnt die Aufgabe der PR, Ehrenamtliche und Multiplikatoren zu qualifizieren und zu begleiten, zunehmend an Bedeutung.

Unter den gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahre hat die Geschlechterfrage besonders an Bedeutung gewonnen. Das Thema der Gleichberechtigung hat sich dabei auf die Frage fokussiert, welche Rolle das soziale Geschlecht in den Entscheidungsprozessen von Politik, Wirtschaft und Organisationen spielt. Im Gender-Mainstream wurde diese Frage zu einem Überprüfungssystem weiterentwickelt, das in allen gesellschaftlichen Bereichen angewandt werden soll, mit dem Ziel, dass Frauen und Männer gleichermaßen gesellschaftliche Entscheidungsprozesse mitgestalten.
Wenn die Kirche in dieser Gesellschaft Männer und Frauen erreichen will, ist sie herausgefordert, auf diese Entwicklung zu reagieren und ihre Entscheidungsprozesse und ihr seelsorgliches Handeln auf deren potentielle Wirkung für beide Geschlechter hin zu überprüfen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das gegenwärtige kirchliche Leben weitgehend von Frauen getragen und gestaltet wird und Frauen in der Glaubenstradition immer schon eine bedeutende Rolle spielen.
Als PR tun sowohl Theologen als auch Theologinnen ihren Dienst, so dass die Kirche ihrem Auftrag aus der Perspektive beider Geschlechter nachkommen kann.

Die Vielfalt und Gesamtheit der genannten Profilmerkmale ergibt ein idealtypisches Berufsprofil, das innerhalb eines konkreten Aufgabenbereichs jeweils nur in Ausschnitten umgesetzt werden kann. Je nachdem, ob die PR verstärkt in der Territorialseelsorge, in der Kategorialseelsorge oder in der Zielgruppenseelsorge eingesetzt sind oder ihren Dienst als theologische FachreferentInnen ausüben, gehen sie flexibel und situationsgerecht und je nach persönlichen Kompetenzen mit den Rollenanforderungen um. Die Innovationskraft des Entfaltungs- und Aneignungsdienstes von PR liegt darin, dass dieser Dienst sich auf der Höhe der Zeit in einer sich verändernden Kirche und Gesellschaft vollzieht und diese mit gestaltet.

3 PastoralreferentInnen: Chance für Kirche und Gesellschaft

PR und diejenigen, die den Beruf anstreben, sind selbst Kinder ihrer Zeit. Innerhalb der pastoralen Dienste und Ämter sind PR weniger mit eindeutigen Rollenerwartungen konfrontiert und bieten von daher die Chance zu flexiblem und differenziertem pastoralen Handeln.

PR haben sich in ihrer eigenen Biographie mit der Pluralität der Gesellschaft auseinandergesetzt und kennen die damit verbundenen Konsequenzen aus eigener Erfahrung. Sie haben sich für ein Leben aus dem christlichen Glauben entschieden, den sie im Theologiestudium wissenschaftlich durchdacht und in der studienbegleitenden Ausbildung ganzheitlich vertieft haben – in dem Bewusstsein, dass dies ein fortwährender Prozess ist.

Aus dem eigenen Glauben heraus zu leben, die Situation anderer zu verstehen und mit ihnen gemeinsam zu handeln, die Erfahrung Gottes als Mitgehendem oder Abwesendem zum alltäglichen Leben in Beziehung zu setzen und dies im Auftrag der Kirche zu tun, motiviert PR zu diesem kirchlichen Beruf. Sie bleiben wie andere auch auf der Suche und kennen ebenfalls Glaubensnot und -zweifel. Sie begleiten andere Suchende im Wissen um die eigene Begrenzung und scheuen sich nicht, in den unterschiedlichsten Lebenssituationen bis an die Grenzen mitzugehen.

Als Männer und Frauen, Verheiratete und Unverheiratete, Weltliche und Ordensleute bringen PR ihre unterschiedlichen Lebenserfahrungen mit und stellen sich mit ihnen in den Dienst der Kirche. Die Einführung des Berufs PR ist gerade aufgrund der vielfältigen Erfahrungshorizonte und der pastoralen Herausforderungen eine unverzichtbare Antwort auf den Wandel in Gesellschaft und Kirche. Damit kommt die Kirche ihrem Auftrag nach, mit einem neuen Dienst zeitgemäße Seelsorge zu ermöglichen und die Rede von Gott an unterschiedlichen gesellschaftlichen Orten wach zu halten.

Auch wenn zur ekklesiologischen Verortung des Berufs noch Fragen offen sind, hat sich der Einsatz der PR in der Kooperation mit den anderen pastoralen Diensten und Ämtern und mit den Ehrenamtlichen in den mehr als dreißig Jahren seines Bestehens bewährt. Die PR in die weitere Pastoral- und Personalentwicklung einzubeziehen, ihre spezifischen Kompetenzen in Projekten und neu zu entwickelnden Formen von Seelsorge zu nutzen, bleibt erforderlich zum Wohl der Kirche und der einzelnen Menschen. Die PR sind bereit, sich dafür in den Dienst nehmen zu lassen.

Aus der Konferenz

Anna Findl-Ludescher, Franz Weber

Pastoral – ein Dienst von Hirtinnen und Hirten am Leben

Hermann M. Stenger zum 85. Geburtstag

„Mein Vater war Privatier – ich weiß gar nicht, ob Sie noch wissen, was das ist" und „meine Mutter war nicht sehr mit Kindererziehung beschäftigt, das haben Kinderfräulein gemacht – und ich hatte Glück, es waren zwei gute."

Mit diesen Worten hat em. Univ. Prof. P. Dr. Dr. h.c. Hermann M. Stenger im April 2005 in einer Arbeitsgruppe[1] seine Herkunftsfamilie und die Art seiner Erziehung vorgestellt. Er wurde 1920 als jüngstes Kind einer achtköpfigen Familie geboren. Die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts war der Raum seiner Kindheit und Jugend, die für seine gesamte Familie sowohl politisch als auch wirtschaftlich eine schwierige Zeit gewesen ist. Nach nur einem Semester des Studiums der Theologie wurde der 20-Jährige im Herbst 1940 zum Kriegsdienst eingezogen. Nach Kriegsende und nach zwei Jahren Gefangenschaft in England trat er in den Orden der Redemptoristen ein und konnte sein Studium fortsetzen.

Pastoraltheologe und Pastoralpsychologe

Für seine Tätigkeit als Priester, Lehrer und Berater wurde für Hermann Stenger neben der Theologie die Psychologie bald zu einer für ihn unverzichtbaren Bezugswissenschaft. Dazu gehörte sowohl die theoretische Ausbildung als Diplompsychologe als auch die eigene Lehranalyse und seine Qualifikation zum Psychotherapeuten. Hermann Stenger war und ist immer zugleich Pastoraltheologe und Pastoralpsychologe. Seine Theologie ist Ausdruck und Ergebnis des Dialogs dieser beiden Wissenschaften. Er lehrte an verschiedenen Hochschulen und schließlich auch an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, an welche er im Jahre 1977 zum Professor für Pastoraltheologie berufen wurde und wo er bis 1990 lehrte. Hermann Stenger setzte seine wissenschaftliche Tätigkeit auch nach seiner Emeritierung fort. Er engagierte sich auch weiterhin in Fortbildungs- und Beratungstätigkeiten und widmete sich in den letzten Jahren besonders der seelsorglichen Begleitung älterer Menschen. Ohne die kontinuierliche Unterstützung von Frau Evamaria Hallauer, die seit ihrer Pensionierung als Studienrätin für ihn und mit ihm arbeitet, wäre diese Intensität des Engagements wohl kaum möglich.

---

[1] Workshop im Rahmen des „Dies academicus" der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck zum Thema „Viele Nationen – eine Fakultät" am 6. April 2005.

Auseinandersetzung mit der eigenen Biographie

Die eigene Lebensgeschichte als theologierelevanten Ort anzusehen, an dem die eigene Theologie Gestalt gewinnt, ist für Hermann Stenger eine Selbstverständlichkeit, die für ihn in den letzten Jahren zur Grundüberzeugung geworden ist. Wer ihm näher steht, weiß um diese seine in den letzten Jahren wachsende und geradezu leidenschaftliche Bereitschaft, sich mit allen Phasen seiner eigenen Vergangenheit auseinanderzusetzen und sie als eine eigene Lebens-, Geistes- und Theologiegeschichte zu erforschen und zur Sprache zu bringen. Wir sind fasziniert davon, wie sehr diese seine biographische Reflexion zu einer Art „Grundlagenforschung" wird, die auch den unbequemen Fragen nicht ausweicht, sondern einfach um Authentizität und Tiefgang bemüht ist: Zweifellos eine Ermutigung für alle, die sich als Theologinnen und Theologen dem eigenen Leben stellen, bevor sie über das Leben anderer nachdenken.

Dass Hermann Stenger einigen von uns an dieser beispielhaften Aufarbeitung der eigenen Lebensgeschichte immer wieder Anteil gibt, ehrt uns und erfüllt uns mit Ehrfurcht und Dankbarkeit. Es ist einfach bereichernd für uns, dass er nach wie vor Kontakt mit seinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen sucht. Er ist immer wieder ein gern gesehener Gast und Teilnehmer am jährlichen Treffen der österreichischen PastoraltheologInnen, das für ihn zu einem Pflichttermin geworden ist. Es ist eine Freude, ihn und seine kreativen Beiträge auf den Symposien und Kongressen der Deutschsprachigen PastoraltheologInnen zu erleben. Er sucht aber auch kleinere, informelle Kreise. Besonders freuen wir uns natürlich über seine Innsbruck-Besuche an dem ehemals von ihm geleiteten Institut und an der Fakultät. Da geht es für Hermann Stenger nach wie vor um interessante pastoraltheologische Analysen und geistreiche und spannende Fachgespräche.

Überwindung des pastoralen Grundschismas

Zu den zentralen pastoraltheologischen Anliegen von Hermann Stenger gehört sein Bekenntnis zum „Gemeinsamen Hirtentum aller Christinnen und Christen"[2] und sein Plädoyer für ein Wahrnehmen und Fördern des Glaubenssinnes aller Gläubigen. Diese Grundwahrheit, auf die er immer wieder mit großer Entschiedenheit zu sprechen kommt, gewinnt gerade auf dem Hintergrund einer zurzeit nicht zu übersehenden Reklerikalisierung in vielen Bereichen der katholischen Kirche an Bedeutung.

In einem bemerkenswerten Artikel in der „Herder Korrespondenz" hat Hermann Stenger vor kurzem keinen Zweifel an den schwerwiegenden Folgen dieser jahrhundertelangen und bis heute nachwirkenden Trennung zwischen Klerus und Volk gelassen:

---

2 Vgl. H. Stenger, Gemeinsames Hirtentum aller Christen. Reform der Kirche im Respekt für den sensus fidelium, in: Herder Korrespondenz 58 (2004), 357-360.

„Trotz konziliärer und bischöflicher Beteuerung, dass das gesamte Volk Gottes Träger des kirchlichen Handelns sei, ist es bisher nicht gelungen, das ‚pastorale Grundschisma' zwischen Klerus und Laien zu beenden. [...] Die geschichtliche Hypothek, die auf diesem Verhältnis lastet, kann nur dadurch allmählich abgetragen werden, dass die fundamentale Gemeinsamkeit den am Schisma Beteiligten bewusst wird. Es ist dies der Glaubenssinn aller Gläubigen, der Laien ebenso wie der Kleriker, die in ihrem Werdegang zuerst Laien waren und es in einer epigenetisch grundlegenden Bedeutung geblieben sind. Im Laufe der Geschichte hat das Amt in einem exklusiv anmutenden Ausmaß das Pneuma für sich beansprucht, so dass es zu einer fatalen Unterbewertung und Behinderung des sensus fidelium durch kirchliche Autoritäten kam."[3]

Hermann Stenger spricht in diesem Zusammenhang auch von einer dreifachen Berufung aller Getauften und Gefirmten[4]: Jede und jeder, so betont er, sei von Gott ins Leben gerufen und zum Leben ermächtigt worden. Jede und jeder sei zum Glauben erwählt und in der Tat zur Bezeugung dieses Glaubens beauftragt. Und schließlich besitze jede und jeder grundsätzlich eine vom Geist Gottes verliehene Begabung (Charisma) zu einem je eigenen Dienst am Aufbau der Gemeinde. „Alle Glaubenden und Getauften", so schreibt Stenger, „partizipieren an der Hirtenschaft Christi und sind dazu aufgerufen, so hirtlich zu handeln, wie er hirtlich gehandelt hat."[5] An dieser dreifachen Berufung ist nach ihm nicht zu rütteln. Aussagen von einer derartigen theologischen Klarheit sind in der aktuellen Kirchensituation, in der zum Beispiel die Berufungspastoral sehr häufig von einer theologisch höchst fragwürdigen Verengung auf Priester- und Ordensberufe bestimmt ist, die offensichtlich als einzige Form „geistlicher Berufe" angesehen werden, dringend notwendig. Wenn sie von einem so an Jahren und Erfahrung reifen Priester- und Ordensmann kommen wie von Hermann Stenger, dann können sie vielleicht auch da und dort Gehör finden.

Verantwortung für geeignete SeelsorgerInnen

Hermann Stenger war und ist mit Leib und Seele Theologe, Ordenspriester und Seelsorger, dessen Sorge zunächst den Seelsorgerinnen und Seelsorgern selbst galt. Immer wieder bewegte ihn vor allem die Frage nach der Eignung und der Kompetenz seelsorglich tätiger Menschen. Ein spezielles Augenmerk legt er dabei auf diejenigen, die hauptberuflich in der Kirche tätig sind. Dieses Anliegen zieht sich wie ein dicker roter Faden durch sein ganzes Leben. Sichtbar wird dies sowohl in diversen Veröffentlichungen[6] als auch in konkreten Initiativen. Manche Beratungsdienste in

---

3 Ebd., 358.

4 Vgl. H. Stenger, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck ²2002, 20.

5 Ebd.

6 Exemplarisch sei genannt: H. Stenger, Kompetenz und Identität. Ein pastoralanthropologischer Entwurf, in: Ders. (Hrsg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung - Beratung - Begleitung, Freiburg i. Br. 1987, 31-133.

Diözesen des deutschsprachigen Raumes verdanken ihm seine Entstehung.[7] Für Hermann Stenger steht fest, dass unabhängig davon, ob es viele oder nur wenige BewerberInnen für den kirchlichen Dienst gibt, auf jeden Fall ein gründliches Klärungs- und Auswahlverfahren unumgänglich ist. Mindestens drei verschiedene Professionen sind dazu vonnöten: Ein Psychotherapeut / eine Psychotherapeutin, eine Psychologin / ein Psychologe und ein Seelsorger / eine Seelsorgerin. Diese drei führen unabhängig voneinander Gespräche mit den BewerberInnen. In einem gemeinsamen Klärungsgespräch kommen diese Fachleute dann zu einem Ergebnis, das dem Bewerber / der Bewerberin mitgeteilt wird. So aufwändig ein solches Klärungsverfahren auf den ersten Blick erscheinen mag, so notwendig ist es nach Auffassung von Hermann Stenger. Die reife Persönlichkeit der Seelsorgerin oder des Seelsorgers ist entscheidend für eine gelingende Verkündigung und Pastoral.

Mit der Auswahl geeigneter Kandidatinnen und Kandidaten ist es aber für Hermann Stenger noch nicht getan. Die weiterführende Arbeit an der je eigenen Identität und Kompetenz und (damit korrespondierend) auch an der Akzeptanz der eigenen Grenzen und Schwächen, erweist sich als unbedingt erforderlich, damit Seelsorge „gute Arbeit" ist und auch der Seelsorgerin / dem Seelsorger selbst zu einem gelingenden Leben verhilft. Dass diese Grundforderungen Hermann Stengers nicht an Bedeutung verloren haben, wird durch einen nüchternen Blick in die Priester- und Ordensseminare, in Noviziate und Ausbildungszentren für Theologiestudierende klar, wo in verstärktem Maß auch Menschen zu finden sind, denen von der Übernahme seelsorglicher Verantwortung dringend abgeraten werden muss.

Hermann Stenger spricht mit Recht von den „Künsten des Hirten" und meint damit zum einen die Kunst, für Leben zu sorgen, zum anderen die Kunst, Beziehungen zu gestalten und nicht zuletzt auch die schwierige Kunst, Macht auf rechte Weise auszuüben.[8] Diese Künste gilt es zeitlebens einzuüben und durch fachliche Fortbildungen und Supervisionen und persönliche Gespräche mit vertrauten Menschen zu fördern.

Es ist bewundernswert, mit welch hohem Ethos sich Hermann Stenger bis heute immer wieder in solchen Weiterbildungsprozessen engagiert und wie unermüdlich er vielerorts dafür eintritt, dass diesbezügliche Initiativen in die Wege geleitet werden.

---

7 Besonders zu verweisen ist auf den „Beratungsdienst für kirchliche Berufe" der Erzdiözese München. Drei Schwerpunkte gibt es in diesem Beratungsdienst: 1. Klärung der Berufseignung; 2. Aussprache in beruflichen und persönlichen Schwierigkeiten, Konflikten und Krisen; 3. Befähigung für spezielle Seelsorgeaufgaben.

8 Vgl. H. Stenger, Im Zeichen des Hirten und des Lammes, V. Kapitel „Die Künste des Hirten", 173-221.

Herzliche Glück- und Segenswünsche

Das Lebenswerk Hermann Stengers ist bereits an anderer Stelle gebührend gewürdigt worden.[9] Deshalb stehen am Ende dieses – sehr kleinen und bescheidenen - Einblicks in ein reiches Leben bewusst persönlich gehaltene Glück- und Segenswünsche zum 85. Geburtstag: In unserem eigenen Namen und im Namen der vielen Kolleginnen und Kollegen, die Dich schätzen und lieben, wünschen wir Dir, dass Du weiterhin Freude am Leben hast und Dich mit Leidenschaft für das Leben von Menschen einsetzen kannst. Dein Leben möge noch so manchen Menschen zum Segen werden. Wir wünschen Dir auch, dass Du mit dem „Aufräumen" Deines Lebens vorwärts kommst und doch nicht ganz fertig wirst, weil menschliches Leben immer unfertig und „unaufgeräumt" bleiben wird und bleiben darf. Wir wünschen uns noch viele Begegnungen mit Dir – am Institut in Innsbruck, bei Dir oder bei uns daheim und an anderen Orten, an denen unser Zusammenkommen uns zur Freude und Bereicherung wird.

---

[9] Franz Weber / Thomas Böhm / Anna Findl-Ludescher / Hubert Findl, (Hgg.), Im Glauben Mensch werden. Impulse für eine Pastoral, die zur Welt kommt (FS Hermann Stenger), Münster 2000; Anna Findl-Ludescher / Hubert Findl, Im Glauben Mensch geworden. Hermann M. Stenger zum 80. Geburtstag, in: Diak 32 (2001), 62-66.

Forum

Thomas Knieps-Port le Roi

Kirchliche Ehevorbereitung

Ein länderübergreifender Einblick in eine unterschätzte Baustelle der Ehetheologie

1 Einleitung

Die pastorale Sorge der Kirche um die Paarbeziehung findet ihren deutlichsten Ausdruck in der kirchlichen Ehevorbereitung. Auch wenn inzwischen vielerorts die Notwenigkeit einer umfassenden „Ehebegleitung" gesehen wird, so gilt der Eintritt in die eheliche Beziehung nach wie vor als der bevorzugte Zeitpunkt, an dem flankierende Maßnahmen angemessen und angezeigt erscheinen. Die Erwartungen an die kirchliche Ehevorbereitung sind allerdings vielfältig. Die Aufgabenpalette reicht von katechetisch-liturgischer Unterweisung und „Sakramentenpastoral an den Lebenswenden" über „Glaubensgespräch für Kirchenferne" bis hin zur Vermittlung eines paarspezifischen Kommunikations- und Konfliktlöseverhaltens zur Scheidungsprävention. Gleichwohl erfreut sich dieses kirchliche Angebot bei seinen Adressaten nicht übermäßiger Wertschätzung. Und auch seine Wirkung lässt in den Augen der Verantwortlichen vielfach an Nachhaltigkeit zu wünschen übrig.

Der vorliegende Beitrag möchte einen länderübergreifenden Einblick in die Praxis der kirchlichen Ehevorbereitung bieten und das bisweilen unterschätzte Potential heben, das sie im Hinblick auf eine zeitgerechte Ehetheologie birgt. Dabei mache ich mir in selektiver Weise die Ergebnisse von fünf nationalen bzw. regionalen Untersuchungen zur Lage der Ehevorbereitung zunutze, die während der letzten 10 Jahre auf der Grundlage empirischer Erhebungen durchgeführt wurden:

- Die älteste Studie stammt aus den Vereinigten Staaten.[1] Eine interdisziplinär zusammengesetzte Forschergruppe des *Center for Marriage and Family* an der Creighton University in Omaha, Nebraska, wertete 1995 die Ergebnisse einer nationalen Befragung von 700 Paaren aus, die während der vorausgegangenen 8 Jahre eine Ehevorbereitungsmaßnahme der katholischen Kirche besucht hatten.

- Ebenfalls aus dem Jahr 1995 stammt der Abschlussbericht einer von der französischen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen internen Enquête, die von den Regionalbeauftragten der Familienpastoral zu-

[1] Vgl. Center for Marriage and Family, Marriage Preparation in the Catholic Church. Getting It Right, Omaha NB 1995.

sammen mit der Familienkommission der Bischöfe erstellt wurde.[2] Dabei wurden nicht Brautleute, sondern ausschließlich die Verantwortlichen über den Zustand der kirchlichen Ehevorbereitung in Frankreich befragt.

- Eine weitere Untersuchung wurde 2000 in den belgisch-flämischen Bistümern Gent, Brügge und im flämischen Vikariat der Erzdiözese Mechelen-Brüssel durch den niederländischen Religionspsychologen J.Z.T. Pieper durchgeführt,[3] der bereits Ende der 80er Jahre eine ähnliche Befragung in den Niederlanden ausgewertet hatte.[4] Für die flämische Studie befragte Pieper sowohl 290 Paare, die 1999 an ehevorbereitenden Veranstaltungen teilgenommen hatten, als auch 380 in der Ehevorbereitung tätige Priester und Laien.

- In Deutschland hat Markus Wonka 2003 im Rahmen einer Diplomarbeit eine Evaluationsstudie von 21 Kursen der Ehevorbereitung (Brautleutetage) vorgelegt, die im Jahr 2002 im Bistum Eichstätt angeboten wurden. Dabei wurden 374 Teilnehmende zu Beginn und zum Ende der Maßnahme sowie 4-6 Wochen später befragt.[5]

- Schließlich beziehe ich mich auf einen im Jahr 2003 veröffentlichten Bericht der Universität Surrey Roehampton zur Lage der kirchlichen Ehevorbereitung in Südengland.[6] Der Bericht basiert auf einer Fragebogenauswertung von 400 Kirchengemeinden sowie auf Interviews mit in der Ehepastoral Tätigen und mit Ehepaaren, die eine kirchliche Heirat beabsichtigten bzw. eine kirchliche Vorbereitung in Anspruch genommen hatten. Die Studie analysiert die Ehevorbereitung konfessionsübergreifend in der *Church of England*, in der katholischen Kirche und in den reformatorischen Kirchen.

- Ich möchte im Folgenden die Ergebnisse dieser Studien hauptsächlich unter drei Gesichtspunkten auswerten:

---

2 Vgl. Joseph Donius / Christiane Raymond, Etat actuel du réseau de la préparation au mariage dans l'Eglise de France. Synthèse d'une enquête nationale, Paris 1995.

3 Vgl. J.Z.T. Pieper, Kerkelijke huwelijksvoorbereiding in Brugge, Gent en Brussel anno 1999, Gent 2001; Ders.: An Opportunity for Religious Growth? A Study of Marriage Preparation in Two Belgian Dioceses, in: INTAMS review 9 (2003), 17-31.

4 Vgl. Ders., God gezocht en gevonden? Een godsdienstpsychologisch onderzoek rond het kerkelijk huwelijk met pastoraaltheologische consequenties, Nijmegen 1988.

5 Vgl. Markus Wonka, Kirchliche Ehevorbereitung – Struktur, Methode und Effektivität. Eine Evaluationsstudie in der Diözese Eichstätt, in: André Habisch u.a. (Hg.), Familienforschung interdisziplinär: Eichstätter Symposium zu Familienwissenschaften, Grafschaft 2003, 283-296; Ders., Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, in: S.E. Müller / E. Möde (Hgg.), Ist die Liebe noch zu retten, Münster 2004, 209-242.

6 Vgl. Roehampton Social Research Unit/University of Surrey Roehampton, Church Support of Marriage and Adult Relationships in Southern England. Final Report, London 2003.

- Was lässt sich anhand des soziodemographischen Profils der Paare über die Gruppe derjenigen aussagen, die an einer kirchlichen Ehevorbereitung teilnehmen?

- Welche Erwartungen haben die Paare und wie bewerten sie die Vorbereitungsmaßnahmen, vor allem im Hinblick auf die religiöse Dimension der Ehe und die kirchliche Trauung?

- Welche Wirkungen haben die Vorbereitungsmaßnahmen hinsichtlich der kirchlichen Bindung der Paare?

2 Überblick über einige Ergebnisse der Evaluationsstudien

2.1 Teilnehmerprofil der Paare

Schaut man auf das demographische Profil der Paare, die an einer kirchlichen Ehevorbereitung teilnehmen, so deckt sich das durchschnittliche Heiratsalter aus den Studien weitgehend mit den allgemeinen soziodemographischen Erhebungen und deren Entwicklung während der letzten Jahre. In der älteren US Studie, in der Paare befragt wurden, die zwischen 1986 und 1994 geheiratet hatten, lag das Durchschnittsalter bei der Eheschließung bei 26,5 Jahren, in der Eichstätter Studie bei 28 und in der englischen Untersuchung bei 31 Jahren. Ein genauerer Blick zeigt jedoch, dass die Spanne im Eichstätter Beispiel von 19 bis 44 Jahren reicht, während in der englischen Erhebung der jüngste Teilnehmer 22 Jahre, der älteste 52 Jahre alt ist. Mag das durchschnittliche Heiratsalter bei den TeilnehmerInnen der kirchlichen Ehevorbereitung also durchaus typisch sein für das gesamtgesellschaftliche Mittel, so stellen sich natürlich hinsichtlich der Durchführung der Kurse Fragen angesichts dieser Heterogenität der Zielgruppe.

Dies wird noch deutlicher, wenn man sich anschaut, wieviele Paare vor der Hochzeit zusammengelebt haben. Während im traditionell katholischen Flandern 1999 39% der befragten Paare zusammenlebten, sind es in den USA (bereits vor mehr als zehn Jahren) 43,6% und in Südengland beinahe 2/3 der Paare, während die Eichstätter Studie angibt, dass nur 22,3% noch keinen gemeinsamen Haushalt haben. Im Durchschnitt beträgt die Zeit des Zusammenlebens vor der Ehe ca. 2 Jahre. Aber auch hierbei tut sich bei genauerem Zusehen eine Schere auf zwischen solchen Paaren, die noch nicht zusammengelebt haben, und anderen, die bereits 5 oder gar 8 Jahre (Maximum in Eichstätt) unter einem Dach gelebt haben, bevor sie sich zur Heirat durchringen.

Angesichts dieser Unterschiede in der Altersstruktur, den Lebenssituationen und vermutlich auch in der Heiratsmotivation regt M. Wonka in der Eichstätter Studie an, die Ehevorbereitungskurse differenzierter auf die unterschiedlichen Lebensumstände der Paare abzustimmen. Für die große Zahl von zusammenlebenden Paaren könne z.B. keine „Vorbereitung"

auf die Partnerbeziehung im eigentlichen Sinne mehr stattfinden, sondern allenfalls eine Begleitung und Reflexion der bestehenden Lebenspraxis. Es sei möglicherweise sogar an der Zeit, den Begriff der „Ehevorbereitung" aufzugeben und die Angebote sowohl zielgruppenspezifisch als auch inhaltlich stärker aufzufächern, so dass „kirchliches Engagement um Ehe zunehmend den Charakter des Punktuellen verlieren kann und verstärkt als biographische Begleitung deutlich werden kann."[7] In ähnlicher Weise empfiehlt auch die englische Forschergruppe, die Ehepastoral nicht nur in der klassischen Form der *marriage preparation*, sondern auch zunehmend als *marriage exploration* („Ehe-erkundung") zu konzipieren. Würde die Ehe theologisch als Prozess und nicht als einmaliges Ereignis verstanden, dann könnte das voreheliche Zusammenleben als Teil eines solchen Prozesses gewertet werden. Die Aufgabe der Pastoral bestünde dann darin, die betreffenden Paare bei ihrer „Erkundung" der Ehe, des in ihr liegenden Potentials für die Partnerschaft, aber auch der damit verbundenen Pflichten zu unterstützen.[8]

Solche Empfehlungen belegen, dass die große und vermutlich steigende Zahl vorehelicher Beziehungen allenorts in der Ehepastoral Fakten schafft, die nicht ohne Rückwirkung auf die Ehetheologie bleiben können. Die Studie aus England merkt zwar an, dass zusammenlebende Paare sich in einzelnen Fällen während der Ehevorbereitung durchaus noch der Ermahnung und Kritik von Seelsorgern stellen müssen;[9] ebenso sei voreheliches Zusammenleben bei nicht wenigen Verantwortlichen in der Pastoral Grund für Frustrationen und für die mangelnde Zuversicht in die Wirksamkeit kirchlicher Ehepastoral überhaupt.[10] Insgesamt aber geben die hier zu Rate gezogenen Studien der wohl realistischen Einschätzung Ausdruck, dass in der Ehevorbereitung das voreheliche Zusammenleben als eine spezifische Lebenssituation Beachtung findet, an die es im Blick auf die angestrebte Ehe – integrativ oder stärker kontrastiv – anzuschließen gilt. Die französische Familienkommission sieht sich in ihrer Enquête sogar zu der Aufforderung veranlasst, die Minderheit jener Paare, die noch nicht zusammengewohnt haben, in ihrer Lebenswahl ebenso zu respektieren, zu unterstützen und zu begleiten.[11]

2.2 Religiöse Sinnzuschreibungen bezüglich Trauung und Ehe

Betrachtet man die Studien unter dem Gesichtspunkt des vorgängigen Erwartungsspektrums der TeilnehmerInnen, so treten übereinstimmend partnerschaftsbezogene Themen in den Vordergrund, die in den meisten Fällen durch den psychologischen Teil der Vorbereitung abgedeckt werden. Paare erwarten gemeinhin Hilfe zur Verbesserung der Beziehungsqualität, wobei problembezogene Themen besonders gefragt

---

7 Wonka, Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, 238.
8 Vgl. Roehampton Social Research Unit, Church Support of Marriage, 61.
9 Vgl. ibid., 49.
10 Vgl. ibid., 61.
11 Vgl. Donius / Raymond, Etat actuel du réseau de la préparation au mariage, 7.

scheinen.[12] Auch in der nachträglichen Bewertung der Veranstaltungen werden Hilfestellungen im Bereich von Kommunikation und Konfliktlösung als sehr nützlich empfunden.[13]

Daneben fällt jedoch auf, dass gleich nach den partnerschaftsbezogenen Fragen ein zweiter Themenkomplex besonderes Interesse weckt. Schon 1995 wundert sich die amerikanische Forschergruppe darüber, dass die Bedeutung von Religion und Werten („role of religion and values in life") in den Ehevorbereitungsveranstaltungen eine weitaus größere Rolle spielt als man aufgrund der relativ geringen Kirchennähe und kirchlichen Praxis der TeilnehmerInnen hätte vermuten können.[14] Die englische Untersuchung konstatiert fast zehn Jahre später, dass selbst Paare, die sich für nicht besonders religiös halten, zu schätzen wissen, dass die Kirchen einen Sinnhorizont für die Ehe anzubieten vermögen, der über den Hochzeitstag hinausreicht, und dass darin ein Motiv für die kirchliche Eheschließung und für die Teilnahme an der kirchlichen Vorbereitung zu suchen ist.[15] Die Eichstätter Evaluation der Brautleutetage ergibt, dass die religiöse und spirituelle Dimension der Ehe noch einen Mittelwert in der Erwartungshaltung der Paare erreicht, während die Bedeutung des Ehesakraments an letzter Stelle rangiert.[16] In der nachträglichen Bewertung der Veranstaltung jedoch erreicht im sogenannten Evaluationsschwerpunkt „Theologie" das Verständnis der Ehe als Sakrament einen ausgesprochen hohen Wert, was M. Wonka zu der Schlussfolgerung veranlasst, dass es den Referenten hier offensichtlich gelungen ist, „den Brautleuten zu neuen Erkenntnissen zu verhelfen, was Gott tatsächlich doch mit ihrer Beziehung zu tun haben könnte."[17] Demgegenüber rutschen die lebenspraktischen Aspekte im religiösen Bereich (gefragt wurde nach: „lernen, eine christliche Ehe zu führen", „Vertiefung der religiös-spirituellen Elemente") in der nachträglichen Bewertung der Kurse ins untere Mittelfeld ab.

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die flämische Studie von J.Z.T. Pieper, in der die Motive der Brautleute für eine kirchliche Hochzeit untersucht wurden, um nachfolgend zu fragen, inwiefern die kirchliche Ehevorbereitung zu einer religiösen Sinnzuschreibung bezüglich der Eheschließung führt. Zunächst bestätigt auch diese Studie, dass 76% der Paare von der Ehevorbereitung ein Gespräch über Beziehungsfragen erwarten, während immerhin noch die Hälfte die „Bedeutung des Glau-

---

12 Vgl. Pieper, Kerkelijke huwelijksvoorbereiding, 12ff.; Wonka, Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, 223ff.

13 Vgl. Center for Marriage and Family, Marriage Preparation, 28f.; Pieper, Kerkelijke huwelijksvoorbereiding, 15ff.; Roehampton Social Research Unit, Church Support of Marriage, 54; Wonka: Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, 228ff.

14 Vgl. Center for Marriage and Family, Marriage Preparation, 28.

15 Vgl. Roehampton Social Research Unit, Church Support of Marriage, 50f.55f.60.

16 Vgl. Wonka, Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, 223f.

17 Ibid., 229.

bens für die Ehe" thematisieren will.[18] Nahezu alle Paare möchten die Gestaltung der Trauzeremonie, genauerhin die Auswahl von Texten und Liedern besprechen. Dazu muss man freilich anmerken, dass in dieser Studie – anders als etwa in der Eichstätter Evaluation – unter dem Stichwort „Ehevorbereitung" vier typische Komponenten zusammengefasst sind: die erste Anfrage beim Priester, das Gespräch mit einem Ehepaar (*onthaal*), ein Brautleutekurs (*verloofdencursus*) sowie das Traugespräch (*ondertrouw*) mit dem die Trauung vollziehenden Priester, in dessen Verlauf normalerweise die Liturgie vorbesprochen und das Ehevorbereitungsprotokoll unterzeichnet wird. Nicht alle Paare durchlaufen natürlich diese vier Etappen (21% führen z.B. ein Gespräch mit einem Ehepaar aus der Pfarrei, 34% nehmen an einem Brautleutekurs teil, während 88% ein ausführlicheres Gespräch mit dem Zelebranten haben), aber bei fast allen steht die liturgische Vorbereitung der Trauung ganz oben auf der Wunschliste.[19] Pieper wird daraus auch die Schlussfolgerung ziehen, dass die Gestaltung der Liturgie zum Anknüpfungspunkt für eine vertiefte religiöse Deutung der Ehe genutzt werden sollte.

Doch bleiben wir zunächst noch bei den Motiven für die Entscheidung zu einer kirchlichen Trauung. Pieper unterscheidet vier Motivationskomplexe:[20] beim „sozial-traditionellen Motiv" spielen sozialer Druck und Tradition eine Rolle (z.B. „ich heirate kirchlich, weil meine Eltern dies wünschen", oder „ich heirate kirchlich, weil dies einer guten Tradition entspricht"). Dieser Motivationskomplex ist bei den flämischen Paaren am schwächsten ausgeprägt (36% finden sich in dieser Kategorie). Relativ hohe Werte erreichen demgegenüber zwei Motivbereiche, die Pieper unter den Stichworten „gläubig-kirchliche Motivation" und „Stimmungs-Motiv" (*sfeer-motivatie*) zusammenfasst. Der „gläubig-kirchliche" Motivationskomplex beinhaltet Motive, die sowohl auf Gott bzw. Jesus als auch auf die Kirche verweisen (z.B. „ich heirate kirchlich, weil die Ehe ein Symbol für den Bund Gottes mit den Menschen ist"). Dass die flämischen Paare Gott und Kirche in einem Atemzug nennen und also allgemein christlich-religiöse Motive in kirchlich-theologischen Kategorien zur Sprache bringen, ist dabei sicherlich erstaunlich und entspricht auch nicht der früheren Studie Piepers in den Niederlanden, bei der die kirchliche Einbettung der Ehe einen eigenständigen Motivkomplex bildete.[21] Dieser gläubig-kirchliche Motivkomplex erreicht in den flämischen Bistümern mit 62,5% einen ebenso hohen Wert wie die sogenannte „Stimmungs-Motivation" mit 66% der Paare, die gefragt nach den Gründen für eine kirchliche Trauung auf die festlich-feierliche Atmosphäre verweisen, die eine zivile Eheschließung nicht zu bieten vermag.

---

18 Vgl. Pieper, Kerkelijke huwelijksvoorbereiding, 12-15.

19 Vgl. dazu auch schon die in den Niederlanden ausgeführte Studie des Autors, Pieper, God gezocht en gevonden?

20 Vgl. Pieper, Kerkelijke huwelijksvoorbereiding, 8-12.

21 Möglicherweise besteht hier auch ein Zusammenhang zu der ebenso erstaunlichen Tatsache, dass 75% der flämischen Paare die sakramentale Bedeutung der Ehe als Thema behandelt sehen wollen (vgl. ibid., 14).

Schließlich förderte die flämische Studie noch einen vierten Motivationskomplex zu Tage, unter dem sich Äußerungen einordnen lassen wie: „wenn man kirchlich heiratet, gehört man erst richtig zusammen" oder „...fühlt man sich noch stärker miteinander verbunden". Pieper sieht darin Hinweise auf eine Art „Übergangsritus" und bezeichnet diesen Motivkomplex deshalb auch als *rite de passage*-Motivation. Dieser Übergang markiert allerdings eher eine emotionale Schranke, die mit der kirchlichen Trauung durchschritten wird, und bezieht sich nicht so sehr auf den Eintritt in einen neuen, ehelichen Lebensstand. R. Nave-Herz hat in einer 1997 vorgelegten empirischen Erhebung, in der sie untersucht hat, welche Bedeutung heutige Paare der (zivilen und kirchlichen) Hochzeit zuschreiben, ein ähnliches Phänomen beschrieben. Sie will allerdings diesbezüglich nicht mehr von einem „Übergangsritus" im klassischen Sinn reden, sondern vielmehr von einem *rite de confirmation*, also einer Bekräftigung einer oftmals vor der Hochzeit schon bestehenden Partnerschaft.[22] Tatsächlich ist es ja so, dass heute die Eheschließung nicht mehr zu einer Veränderung der sozialen Lebensverhältnisse führt – das Leben in der ehelichen Partnerschaft unterscheidet sich nicht wesentlich von der nicht-ehelichen Lebensgemeinschaft. Gleichwohl erleben Paare den „Übergang zum Verheiratetsein" als eine biographische Zäsur, der sie einen öffentlichen Ausdruck in der Hochzeit verleihen möchten.[23] In Übereinstimmung damit sieht Pieper denn auch in der kirchlichen Trauung und nicht so sehr in einer dadurch begründeten ehelichen Lebensform den Ort *par excellence* einer religiösen Bedeutungsverleihung, dem deshalb auch in der Gestaltung der Trauliturgie viel größere Beachtung geschenkt werden müsse.

Nimmt man also zusammen,

- dass erstens soziale und traditionsbezogene Motive eine untergeordnete Rolle spielen, Paare also in großer Freiheit für eine kirchliche Eheschließung optieren,
- dass zweitens eine vielleicht insgesamt weniger explizit kirchliche als im flämischen Beispiel, aber doch eine christlich-religiöse Motivation ausschlaggebend ist für das Eingehen einer kirchlichen Ehe,

---

22 Vgl. dazu Rosemarie Nave-Herz, Die Hochzeit. Ihre heutige Sinnzuschreibung seitens der Eheschließenden. Eine empirisch-soziologische Studie, Würzburg 1997, bes. 42ff. Einen klassischen Übergangsritus erkennt die Verfasserin allerdings im Hinblick auf den Übergang von der Partnerschaft zur Elternrolle, der bei der kindorientierten Eheschließung heute zunehmend eine Rolle spielt. Über die Bedeutung der kirchlichen Eheschließung als Übergangsritus, vgl. auch Karel Dobbelaere / Liliane Voyé, Over de dubbele hoofdfunctie van het kerkelijk huwelijk. Een sociologische analyse van recente onderzoekingen, in: Roger Burggraeve / Michel Cloet u.a. (red.), Het huwelijk, Leuven 2000, 141-153.

23 Dies bestätigt auch die Studie der Universität Roehampton: „The wedding ceremony held in a church appeared to authenticate the union for the couples interviewed. The church gave the occasion ‚a seriousness' that couples felt would otherwise be lacking ‚I wouldn't feel properly married if it hadn't been in church', ‚it elevated the seriousness of the step we were taking'. Most of the couples spoke about the opportunity to declare their love and commitment to each other in public, in front of ‚friends and family', the church congregation and ‚in the eyes of God'" (Roehampton Social Research Unit, Church Support of Marriage, 49).

- dass drittens auch im vielfach geäußerten Wunsch nach einer feierlichen Bekräftigung der Beziehung gegenüber dem Partner und gegenüber einer größeren Öffentlichkeit eine wie auch immer geartete religiöse Sinnzuschreibung zum Ausdruck kommt,
- und dass möglicherweise viertens die Option für die kirchliche Eheschließung um des feierlichen Rahmens willen in noch unzureichend geklärter Weise mit dem Wunsch nach einem solchen Bekräftigungsritus zusammenhängt,[24]

so lässt sich schlussfolgern, dass im religiös-christlichen Teil der Ehevorbereitung ein Potential für die zukünftigen Ehepaare ebenso wie für die Veranstalter liegt, das noch nicht vollständig ausgeschöpft ist und deshalb auch weiterer theologischer Reflexion bedarf.

2.3 Effizienz der Maßnahmen

Fragt man nach der Wirkung ehevorbereitender Maßnahmen ganz allgemein, so scheint nüchterner Realismus angebracht. Dies gilt vor allem für jenen Teil der Ehevorbereitung, der sich der Scheidungsprävention und der Verbesserung der Ehequalität verschrieben hat. Nun intendieren solche Programme auch gar nicht, Beziehungskrisen zu verhindern, sondern allenfalls, „Paare auf solche Krisen flexibler einzustellen und ihnen Werkzeuge zur partnerschaftlichen Konfliktbewältigung an die Hand zu geben."[25] Vor allem amerikanische Langzeitstudien belegen zwar, dass Paare, die ein solches Programm absolviert haben, eine höhere Beziehungsqualität aufweisen als Vergleichspaare ohne vorbereitende Maßnahmen. Allerdings bleibt unklar, ob das bessere Abschneiden darauf zurückzuführen ist, dass diese Paare schon anfänglich eine größere Einsatzbereitschaft für die Beziehung gezeigt und deshalb auch das Kursangebot aufgegriffen haben. Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Wirkung psychologischer Ehevorbereitung zumindest für jene Paare bescheiden ausfällt, deren Beziehung schon zu Beginn ein hohes Scheidungsrisiko aufweist. Umgekehrt aber können entsprechende Programme der Beziehungsqualität von Paaren ohne ein erhöhtes Scheidungsrisiko durchaus zugute kommen.[26]

Welche Wirkungen zeitigt nun die Ehevorbereitung im Hinblick auf die zentrale kirchliche Zielvorgabe, nämlich – mit den Worten der deutschen Bischöfe in ihrem jüngsten Schreiben zur Trauungspastoral – Paaren zur Glaubenserfahrung zu verhelfen und die Gemeinschaft mit der Kirche

---

24 In diese Richtung weist auch Nave-Herz, Die Hochzeit, 80ff.

25 Joachim Engl / Franz Thurmaier, Sich besser verstehen – die präventiven Programme EPL und KEK als neue Wege der Ehevorbereitung und Ehebegleitung, in: Sabine Walper / Reinhard Pekrum (Hgg.), Familie und Entwicklung. Aktuelle Perspektiven der Familienpsychologie, Göttingen 2001, 364-384, 380.

26 Vgl. dazu John Simons, Can Marriage Preparation Courses Influence the Quality and Stability of Marriage?, in: Ders. (Ed.), High Divorce Rates. The State of the Evidence on Reasons and Remedies, London 1999 (Lord Chancellor's Department, Research Series, 2), vol. 2.; Jason S. Carroll/William J. Doherty, Evalutating the Effectiveness of Premarital Prevention Programs. A Meta-Analytic Review of Outcome Research, in: Family Relations 52 (2003), 105-118.

erlebbar zu machen, „die es ihnen ermöglicht, die Eheschließung als Glaubensgeschehen zu verstehen und ihre Ehe aus dem Glauben zu leben"[27]? Zunächst bestätigt die Mehrzahl der von uns zugrunde gelegten Studien, dass die kirchliche Ehevorbereitung nicht wenigen Paaren ein positives Bild von der Kirche vermittelt und sie damit (wieder) stärker mit Glaubensfragen und mit der Kirche in Verbindung bringt. 11% der flämischen Brautpaare gibt an, nunmehr positiver gegenüber Glaube und Religion zu stehen, 88% empfindet keine Veränderung, und nur 1% gibt eine negative Erfahrung zu Protokoll.[28] Für Paare in England bietet die Ehevorbereitung eine Gelegenheit, das Christentum neu kennen zu lernen, früher gemachte negative Erfahrungen zu revidieren und ein Wissensdefizit bezüglich bestimmter Glaubensinhalte auszugleichen.[29] Aus der Eichstätter Perspektive resümiert M. Wonka, „dass einzelne ‚neue' Erfahrungen mit Kirche machen, die dazu führen, dass sie Kirche als interessiert am Leben der Menschen, kompetent (auch) in Beziehungsfragen, offen und überhaupt nicht ‚konservativ' (wie eigentlich immer vermutet) erlebt haben"; weiterhin seien „manche Teilnehmer wieder mit ihren religiösen Bedürfnissen in Kontakt gekommen und verabschieden sich mit dem Wunsch einer weiteren Vertiefung, weil (überholte) religiöse Vorstellungen und Gottesbilder, die die einzelnen abgelehnt haben, sich nicht als die erwiesen haben, die man der Kirche unterstellte."[30]

Allein im Blickfeld des französischen[31] und des englischen Berichts liegt dann allerdings auch noch die Feststellung, wie schwierig es sich gestaltet, dieses Aufkeimen einer offenen Einstellung gegenüber Glaube und Kirche auch weiter zu begleiten und am Leben zu erhalten. Die englischen Untersucher machen dafür relativ offen die kirchlichen Stellen selbst verantwortlich. Mangelnde Kompetenz, fehlendes Bewusstsein sowie strukturelle Unzulänglichkeiten werden vor allem dem Klerus angelastet. Was die Brautleute während der Ehevorbereitung als Stärke der Kirche erführen, nämlich das intensive, persönliche Gespräch über Beziehungsfragen, erweise sich nach der Hochzeit als deren größte Schwachstelle, da dieses Gespräch vielfach abrupt abreiße.[32] So einseitig eine solche Analyse letztlich auch sein mag, so deutlich macht sie doch andererseits, was in allen Stellungnahmen hervorgehoben und auch von Seiten der Kirchenleitungen anerkannt wird, nämlich dass es einer umfassenden pastoralen Begleitung von Ehen bedarf, die nicht nur auf deren Beginn beschränkt bleiben sollte.

---

27 Die deutschen Bischöfe, Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel, Bonn 2000, 7.

28 Vgl. Pieper, Kerkelijke huwelijksvoorbereiding, 18.

29 Vgl. Roehampton Social Research Unit, Church Support of Marriage, 56.

30 Wonka, Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, 240.

31 Vgl. Donius / Raymond, Etat actuel du réseau de la préparation au mariage, 8f.

32 Vgl. Roehampton Social Research Unit, Church Support of Marriage, 56ff.63f. Dort heißt es resümierend: „...the real issue is the confidence and competence of ministers and building a workable and realistic model for supporting ministers in this work (= marriage and adult relationship support, TK)," (64).

Soweit also in der Zusammenschau einige Resultate aus den verschiedenen nationalen und regionalen Studien, die im Hinblick auf die Situation gegenwärtiger Ehevorbereitung von genereller Bedeutung erscheinen. Es sei nun abschließend versucht, daraus einige Anfragen und Anregungen an die Adresse der Ehetheologie sowie der Ehepastoral zu richten.

3 Anfragen und Anregungen für die Ehetheologie und -pastoral

3.1 Ehe als Lebens- und Lernprozess?

In Theologie und Praxis wird zunehmend die Forderung laut, die Ehe weniger als punktuelles Ereignis denn als dynamischen Prozess zu verstehen. In der praktischen Ehevorbereitung wird dies, wie die Studien belegen, mit der Heterogenität heutiger Paarverhältnisse begründet. Ein einheitliches Konzept für die Ehevorbereitung werde der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Paarbiographien hinsichtlich Altersstruktur, Lebenssituation und Heiratsmotivation nicht mehr gerecht und erlaube es deshalb nicht, die kirchliche Sorge um die Ehe als individuelle Begleitung auf einem Lebensweg zu gestalten. M. Wonka empfiehlt hier den Rekurs auf eine „gute Sitte" in der Pastoral, nämlich die Paare „dort abzuholen, wo sie stehen".[33] Dies gilt ganz offensichtlich auch im Hinblick auf die hohe Zahl von Paaren, die vor der Eheschließung meist über Jahre hinweg zusammengelebt haben und bisweilen aus dieser Beziehung Kinder mitbringen. Selbst kirchenamtliche Verlautbarungen drücken zwar prinzipiell ihre Sorge über diese Entwicklung aus, machen aber wenig Anstalten, um die Pastoral diesbezüglich zu einer rigiden Haltung mit dem erhobenen moralischen Zeigefinger anzuhalten.[34] Dies braucht auch nicht zu verwundern, schließlich handelt es sich hierbei um ein komplexes Phänomen, das auf engste mit dem sozio-kulturellen Funktionswandel von Ehe und Familie sowie mit der verstärkten Wahrnehmung individueller und paarbezogener Entwicklungsprozesse im Leben des Menschen verknüpft ist. Wäre es also angesichts der Allgegenwärtigkeit und Dringlichkeit des Problems nicht an der Zeit, den Moment des Eintritts in die Ehe theologisch zu überdenken, die Entwicklungsverläufe heutiger Paarbindung in Rechnung zu stellen und eine Phase des vor-ehelichen Zusammenlebens anzuerkennen?[35]

---

33 Wonka, Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, 217.

34 Ausführlich hat sich mit dieser Fragestellung ein Arbeitspapier der US Bischofskonferenz beschäftigt, vgl. NCCB-USCC/Marriage and Family Life Committee, Marriage Preparation and Cohabiting Couples. Information Report, in: Origins 29 (1999), 213-224.

35 Entsprechende Vorschläge finden sich in Pierre-Olivier Bressoud, Eglise et couples à petits pas. Vers une réévaluation théologique des formes de cohabitation contemporaine?, Fribourg 1998; Adrian Thatcher, Living Together and Christian Ethics, Cambridge 2002; Michael G. Lawler, Becoming Married in the Catholic Church: A Traditional Postmodern Proposal, in: INTAMS review 7 (2001), 37-54.

Tatsächlich stehen dem nicht nur Einwände aus dem Bereich der Sexualethik im Wege. Folgenreich ist auch eine dominant gewordene Tradition innerhalb der abendländischen Ehetheologie, die im Anschluss an das römische Rechtsdenken den Konsens der Eheleute als das entscheidende Kriterium für die Eheschließung betrachtet und damit zwangsläufig ein punktuelles, auf den Augenblick fixiertes Eheverständnis entwickelt hat.[36] Im Moment der Eheschließung kommt die Ehe geradezu „aus dem Nichts" zustande, es gibt theologisch, kirchenrechtlich und liturgisch kein „Vorher"; es gibt nur ein „Nachher", das mit der Nachordnung von Konsens und sexuellem Vollzug (*ratum et consummatum*, zur Erlangung der absoluten Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe) noch eine minimale zeitliche Staffelung zulässt, ansonsten aber nicht in den Kategorien zeitlicher Erstreckung konzipiert wird. Nun hat die neuere Ehetheologie zumindest aus sakramententheologischer Perspektive diese statische Auffassung korrigiert und den sakramentalen Charakter der Ehe als ein „prozesshaft-dynamisches Geschehen [zu denken versucht], in das das ganze Eheleben einbezogen ist"[37]. In kirchenrechtlicher Hinsicht jedoch fällt der lebensgeschichtliche „Ehebund" dem punktuell konzipierten „Eheband" noch weitgehend zum Opfer – mit dem Effekt, dass etwa bei der Suche nach Ehenichtigkeitsgründen allein die Willenshaltung der Partner zum Zeitpunkt der Eheschließung ausschlaggebend ist, das nachfolgende eheliche Leben aber keinerlei Rolle spielt.[38] Dass infolgedessen durch eine Nichtigkeitserklärung ein ganzes Eheleben und damit nicht selten ein ganzer Abschnitt im Leben der Partner bzw. von Kindern einfach ausgewischt wird (für „nichtig" erklärt wird), lässt sich heute tatsächlich nur schwer vermitteln.

Doch diese traditionelle Ehekonzeption, die sich im Westen historisch durchgesetzt hat, ist eben nicht nur folgenreich im Hinblick auf die Zeit nach der Eheschließung, sie wirft heute auch Fragen auf bezüglich des Eintritts in die Ehe. Ist es nicht denkbar, dass was uns anthropologisch so plausibel erscheint, nämlich dass der ehelichen Bindung eine Phase der Vorbereitung und Einübung vorausgeht, auch theologisch ins Gewicht fällt? Man muss dabei gar nicht einmal auf andere Kulturkreise verweisen, in denen die Eheschließung progressiv erfolgt. Auch in unserer eigenen christlichen Tradition finden sich offensichtlich unterlegene Denkmodelle und vergessene Praktiken, denenzufolge die Eheschließung als die Anerkennung und Bekräftigung eines gemeinsamen ehelichen Weges begriffen werden kann, der schon zuvor begonnen hat. Die von einigen Theologen aus dem englischsprachigen Raum stammende Anregung,

---

36 Vgl. dazu Jean Gaudemet, Le mariage en occident. Les moeurs et le droit, Paris 1987, 26ff.

37 Markus Knapp, Glaube, Liebe, Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999, 142.

38 Vgl. dazu Heinrich J.F. Reinhardt, Ehenichtigkeitsverfahren und ihre Spannungen zur kirchlichen Ehepastoral, in: De Processibus Matrimonialibus 10 (2003), 41-54.

an die alte Praxis der Verlobung bzw. des Verlöbnisses anzuknüpfen,[39] mag zwar pastoral nicht unmittelbar überzeugen, aber sie bereitet doch das Terrain für eine gewandelte theologische Bewertung vor-ehelichen Zusammenlebens.

3.2 Kann der Glaube auf die Ehe vorbereiten?

Als eine weitere Anfrage an Praxis und Theologie lässt sich eine Frage aufgreifen, die in der Evaluation der Eichstätter Brautleutetage im Anschluss an die Forderung nach einer deutlicheren inhaltlichen Ziel- und Profilbeschreibung der kirchlichen Ehevorbereitung gestellt wird. M. Wonka führt dazu aus: „Diese Frage [nach dem Inhalt der kirchlichen Ehevorbereitung, TK] scheint einen theologischen Mangel aufzudecken, der darin besteht, dass sich Theologie zwar in vielfältiger Form mit der Ehe auseinander gesetzt hat, aber noch relativ wenig Verständnis dafür zu wecken vermochte, was aus theologischer Sicht zu einem Gelingen von Ehe beitragen kann. Es ist wohl zu kurz gegriffen, in die Theologie und Pastoral einfach psychologische Methoden zu importieren... Die Integration psychologischer Methoden hat durchaus ihre Berechtigung, sie dispensiert die Theologie allerdings nicht von der Entwicklung eigener Konzepte."[40]

Dieser konstatierte theologische Mangel lässt sich nicht leicht beheben. Vielleicht aber ist es schon hilfreich, die dahinter verborgene Frage ein wenig zu sondieren. Sie lässt sich im Rahmen der kirchlichen Ehevorbereitung vielleicht kurz so formulieren: Kann der Glaube auf die Ehe vorbereiten? Wenn er es kann, dann müsste der spezifisch religiöse Teil in der Ehevorbereitung darin bestehen, verstärkt Glaubenserfahrungen zu thematisieren, zu wecken, zu begleiten, die im Blick auf die Beziehung bzw. auf die zukünftige Ehe von besonderer Relevanz sind, ja zu deren „Gelingen" beitragen. Doch was ist unter dieser Perspektive eine „gelingende" bzw. „gelungene" eheliche Beziehung? Folgt man den Auskünften gegenwärtiger soziologischer und psychologischer Beziehungsforschung, dann wird die Qualität der ehelichen Beziehung vorwiegend durch kommunikative Fertigkeiten und relationale Kompetenz der Lebenspartner bestimmt. Es soll hier natürlich nicht bestritten werden, dass persönlicher Einsatz und spezifische Fähigkeiten auch unabdingbare Zutaten der christlichen Ehe sind. Bringt man allerdings an dieser Stelle die theologische Perspektive ins Spiel, so muss an eine Grundeinsicht der Sakramentenlehre erinnert werden, die da lautet, dass das Sakrament nicht von menschlichen Leistungen abhängt, sondern primär Gottes Handeln am Menschen ist. Auch die sakramentale Ehe unterstellt ja eine Gottes- und Heilsbegegnung, bei der Gott in absoluter Souveränität an den beiden Partner handelt.

---

39 Vgl. dazu Lawler, Becoming Married in the Catholic Church, sowie Ders., Cohabitation. Past and Present Reality, in: Theological Studies 65 (2004), 623-629; Thatcher, Living Together and Christian Ethics.

40 Wonka, Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, 236.

Theologisch ist die Aufgabe damit einigermaßen deutlich umrissen, auch wenn sie in der Tat in der gegenwärtigen Sakramententheologie noch nicht befriedigend gelöst erscheint: Es geht darum, diese spezifisch religiöse Dimension der Ehe so zu begreifen, dass sie einerseits an der menschlichen Beziehungsrealität anknüpft – und sie nicht einfach überspringt – und doch andererseits ein transzendentes Heilshandeln Gottes an den Partnern ins Wort bringt, das nicht einfach in der Verlängerung ihrer menschlichen Fähigkeiten und Leistungen liegt.

Für die pastorale Praxis läge die Herausforderung wohl darin, den Verweischarakter partnerschaftlicher Liebe auf eine transzendente Dimension hin zu erschließen. Der Mensch kann das Maß seiner Sehnsucht nach Annahme, Geborgenheit und Hingabe zwar allein in der Begegnung mit dem anderen Menschen überhaupt erfahren und ausloten, zu ihrer Erfüllung aber bleibt er auf eine andere, tiefere, letztlich transzendente Dimension verwiesen. Bedarf es hier nicht einer „Mystagogie", also einer Einführung in die religiöse Erfahrung, bei der die Suche nach den Spuren Gottes in der liebenden Beziehung aufgenommen wird? Und könnte von hierher nicht ein Begriff vom „Gelingen" oder „Glücken" der Beziehung aufscheinen, der sich nicht allein am „Machbaren" ausrichtet? Möglicherweise tun sich hier bislang noch nicht hinreichend ausgeschöpfte Resourcen für die Ehevorbereitung auf.

3.3 Die kirchliche Trauung als Konfirmationsritus?

Wenn es stimmt, was alle hier zu Rate gezogenen Untersuchungen bestätigen, dass die Trauvorbereitung viele Paare in neuer und oft positiver Weise mit der Kirche in Verbindung bringt, dann sollte die Kirche diese Gelegenheit nicht leichtfertig verspielen. Die deutschen Bischöfe und andere Bischofskonferenzen haben diese Chance deutlich vor Augen, wenn sie in pastoralen Handreichungen dafür optieren, die Ehevorbereitung nicht als eine Art Glaubensprüfung, sondern vielmehr als eine Hilfestellung zur Erschließung und Stärkung des Glaubens zu begreifen.[41] Dieser Zugang bedeutet weder einen Ausverkauf des Ehesakraments, wie die deutschen Bischöfe zu Recht bemerken,[42] noch degradiert er die kirchliche Ehe zu einer religiösen Service-Leistung. Er kann vielmehr – wie soeben ausgeführt – einen Beitrag dazu liefern, das Profil der kirchlichen Traupastoral zu schärfen. Dieser „induktive" Weg[43] und das Suchen nach Anknüpfungspunkten für den Glauben in der eigenen Lebens- und Beziehungswirklichkeit heutiger Paare „verrechnet Gott nicht mit der Wirklichkeit, wohl aber rechnet er mit der Wirklichkeit Gottes in der Welt"[44]. Damit ist ja keineswegs ausgeschlossen, dass in der Ehevorbereitung

---

41 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe; Conférence des Evêques de France, Le mariage, acte d'espérance, in: La Documentation Catholique 84 (2002), 1024-1027.

42 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe, 12.

43 Vgl. dazu Gerhard Marschütz, Wozu Ehevorbereitung?, in: Dialog spezial (1996), 1-7.

44 Zitiert in Jürgen Ziemer, Trauung als ‚Konfirmation', in: Nave-Herz, Die Hochzeit, 129-141, 137.

auch katechetische Elemente eine Rolle spielen können und angesichts des Verdampfens bzw. des Ausfalls heutigen Glaubenswissens gewiss auch spielen sollten.[45] Aber dies kann sicher nicht im Modus einer inhaltlichen Belehrung über alle Aspekte der kirchlichen Ehelehre geschehen, wie es das Dokument zur Ehevorbereitung des Päpstlichen Rates für die Familie von 1996 vorschlägt.[46]

Es liegt auf der Hand, dass dieser induktive Zugang der Kirche und ihrer Verkündigung dazu verhelfen kann, die Situation heutiger Paare realistisch wahrzunehmen. Das bischöfliche Dokument „Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe" liefert dafür einen eindrucksvollen Beleg. Darüber hinaus mag man fragen, ob dadurch die Kirche nicht auch ein wacheres Gespür für sich wandelnde Ausdrucksformen religiöser Sinnsuche und religiöser Sinnzuschreibungen entwickeln und die so oft beklagte Kluft zwischen dem kirchlichen Glauben und einer institutionsfeindlichen Religiosität abgebaut werden könnte. Zur Illustration sei nochmals auf die bereits erwähnte Untersuchung von R. Nave-Herz zur Bedeutung der Hochzeit verwiesen. Ein Hauptergebnis dieser Studie besagt, dass eine Mehrzahl der befragten Paare die Eheschließung nicht mehr als *rite de passage* in den ehelichen Lebensstand, wohl aber als einen *rite de confirmation* zum Partner versteht und das Bedürfnis verspürt, diese biographische Zäsur öffentlich und außeralltäglich zu feiern. Und Nave-Herz weist dann noch ausdrücklich darauf hin, dass jene Paare, die sich zur kirchlichen Hochzeit entscheiden, damit meist nicht intendieren, das festliche Ritenmonopol der Kirchen zweckzuentfremden, sondern ein „religiöses Bedürfnis" – sei es eine christliche Glaubensüberzeugung, sei es eine bewusste Kirchenzugehörigkeit, sei es eine „allgemeine Religiosität" – zum Ausdruck bringen.[47]

Man kann fragen, ob die kirchliche Ehelehre nicht in diese Richtung weitergedacht werden und dadurch neue Impulse erhalten könnte. Die kirchliche Trauung als einen rituellen Akt der Bekräftigung („Konfirmation") einer liebenden Beziehung zu begreifen, scheint auf den ersten Blick das traditionelle kirchliche Eheverständnis weder zu verfälschen noch zu verkürzen: Es fehlt hierbei weder die gegenseitige Willenserklärung, noch der wirksame Beistand und Segen Gottes als die kirchlich bezeugte Antwort auf den Bekräftigungsakt seitens der Eheschließenden, und auch der Öffentlichkeitscharakter durch die kirchliche Gemeinde ist hierbei ausdrücklich impliziert. Ein solcher Konfirmationsritus könnte aber das angemahnte dynamisch-prozessuale Eheverständnis nur befördern, weil er die Vorgeschichte der Beziehung ausdrücklich einbezieht und anders als ein Übergangsritus Akte der Fortsetzung einfordert, die den Wagnischa-

---

45 Vgl. dazu J.Z.T. Pieper, Huwelijksvoorbereiding als catechese, in: Corja Menken-Bekius / J.Z.T. Pieper (red.), Pastoraat en veranderende relaties, Zwolle 1998, 20-28.

46 Vgl. Päpstlicher Rat für die Familie, Die Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischöfe, Bonn 1996.

47 Vgl. Nave-Herz, Die Hochzeit, 100f. Diese Befunde bestätigt im Wesentlichen auch die niederländische Studie von Pieper, God gezocht en gevonden.

rakter nicht nur des punktuellen Trauversprechens, sondern der gesamten ehelichen Unternehmung zum Ausdruck bringen.[48] In dieser Hinsicht wäre dann auch der Hinweis aus der flämischen Studie aufzunehmen, derzufolge die Gestaltung der Trauzeremonie der Nenner ist, unter dem das kirchliche Angebot und die Bedürfnisse der Brautleute einander am meisten entgegenkommen.[49]

48 Vgl. dazu insgesamt den Beitrag von Ziemer, Trauung als ‚Konfirmation'.
49 Vgl. Pieper, Kerkelijke huwelijksvoorbereiding, 30.

Stefan Gärtner

Seelsorger(in)sein im 21. Jahrhundert

Pastoraltheologische Herausforderungen in der Postmoderne

Ein Krankenhausseelsorger berichtete bei einer Fortbildung von der Begleitung einer schwer depressiven Frau. Sie sei so in ihrer Krankheit gefangen gewesen, dass sie kein Licht mehr am Ende des Tunnels sah. Der Seelsorger versucht ihr beizustehen, indem er ihr aus seiner professionellen Erfahrung heraus zusagt: „Jede Depression hat ein Ende, auch wenn es im Augenblick anders aussehen mag." Mit dieser Aussage kann er die Betroffene beruhigen.

Der Seelsorger macht hier eine Aussage über die Zeit: In Zukunft wird es anders, besser sein. Das Wissen, das er dabei gebraucht, ist das eines Psychologen. Offensichtlich war er damit erfolgreich. Ist auch eine analoge Aussage über die Zeit denkbar, die eine ähnliche Wirkung erzielt, dabei aber als theologisches Sprachspiel verfasst ist? Oder gilt die Hoffnung auf das endzeitliche Erlösungshandeln Gottes, das schon im hier und heute in Ansätzen erfahrbar werden will, von vornherein als wenig plausibel? Ist Theologie für Seelsorger in der Postmoderne also ein Handikap?[1]

Die genannten Fragen führen mitten hinein in das Forschungsprojekt, das hier vorgestellt werden soll. Die Rede vom Ende bzw. Wandel der Seelsorgebewegung zeigt, dass ihr Ansatz heute zumindest nicht mehr unumstritten ist.[2] Zwar ist diese Bewegung bis hinein in die konkrete Praxis äußerst erfolgreich gewesen. Das traditionelle Seelsorgeverständnis konnte durch den Theorie- und Methodenimport aus der Psychologie auf die Höhe der Zeit gebracht werden. Das damit ereichte Niveau in der Seelsorge und in der Praxisausbildung gilt zu Recht als unhintergehbar. Zugleich stellt sich die Frage nach den Schattenseiten und Nebenwirkungen dieser vornehmlich psychologischen bzw. psychotherapeutischen Professionalisierung der Seelsorger.

In dem hier präsentierten Forschungsprojekt soll versucht werden, einige Aspekte der skizzierten Gemengelage zu untersuchen. Der Seelsorger

---

1 Vgl. R. Nauta, Theologie als handicap, in: PrakTh 25 (1998), 281-290.

2 Vgl. J. Hänle / M. Jochheim, Abschied von den Eltern. Warum es sich immer noch lohnt, Pastoralpsychologln zu sein, in: WzM 30 (1998), 147-158; E. Hauschildt, Zur Seelsorge zwischen Spezialisierung und Globalisierung. 10 Thesen mit Erläuterungen, in: Ch. Schneider-Harpprecht (Hg.), Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000, 12-18.

bzw. der Pastor[3] und die Zeit ist dabei nur ein möglicher Fokus, unter dem die Seelsorgepraxis in der Postmoderne analysiert werden kann. Ich will dies am Beispiel der Freizeitgestaltung demonstrieren. Zuvor soll die Anlage der Arbeit im Überblick vorgestellt werden.

1 Problemstellung, Ziel und Methode des Projekts

Das geplante bzw. in Teilen bereits realisierte Projekt stellt die Frage nach dem Handeln des Seelsorgers/der Seelsorgerin in der Postmoderne mit Blick auf wesentliche Dimensionen dieser Praxis, nämlich sein/ihr Umgang mit Zeit, mit Macht und mit Sprache. In exemplarischen Analysen dieser drei Querschnittsdimensionen soll die aktuelle Lage der Seelsorge in den Blick kommen. Dabei ist die Untersuchung in dreifacher Weise in die internationale Infrastruktur der praktisch-theologischen Forschung eingebunden. Zum Ersten als Habilitationsprojekt am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Zum Zweiten ist das Projekt Teil eines interdisziplinären Forschungsprogramms an der Universität Tilburg unter dem Titel *Religieus leiderschap en christelijke identiteit* (2001-2005). Schließlich ist es aufgenommen in die *Empirical Section Practical Theology* der *Nederlandse Onderzoekschool voor Theologie en Religiewetenschap* (NOSTER).

1.1 Postmoderne als Kontext

Der schillernde Begriff der Postmoderne wird in diesem Forschungsprojekt als Chiffre für eine ganze Reihe von Herausforderungen verstanden, mit denen sich die Seelsorge und die poimenische Theoriebildung heute konfrontiert sehen. Postmoderne zeichnet sich unter anderem aus durch Pluralität und Individualisierung, Globalisierung und Standardisierung, Enttraditionalisierung und Privatisierung, Reflexivität und Multiperspektivität. Es soll gefragt werden, wie der Pastor in einer solchen Lage verantwortet handeln kann.

Dabei wird „Postmoderne" in praktisch-theologischer Perspektive „nicht als normativ-philosophische, sondern als gegenwartsanalytische Kategorie verwendet."[4] Sie ist Chiffre dafür, wie es heute um die gesellschaftliche Lage von Glaube und Religion sowie um die individuelle Situation des Seelsorgers bzw. des Pastoranden bestellt ist. Es geht also nicht zuerst um die Auseinandersetzung mit den begrifflichen Voraussetzungen der

---

3 Neben „Seelsorger"/„Seelsorgerin" wird in der Arbeit der Begriff „Pastor" gebraucht. Ich schlage vor, diesen Begriff analog zu seiner niederländischen Bedeutung zu verwenden. Hier hat um die Millenniumswende eine Entwicklung ihren Abschluss gefunden, in der unterschiedslos der/die Pastor (*pastor*) genannt wird, der/die mit den Aufgaben der Seelsorge betraut ist. Vgl. K. Depoortere et al., Van pasto(o)r naar in-spirator, in: K. Demasure / K. Depoortere (Hgg.), Pastor zijn. Geven wat je ontvangt, Antwerpen 2002, 7-38.

4 R. Bucher, Die Theologie im Volk Gottes. Die Pastoral theologischen Handelns in postmodernen Zeiten, in: ders. (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses, Graz et al. 2001, 13-39, hier: 32.

Postmoderne-Diskussion, sondern um die realen Auswirkungen auf die Lebenswelt von Menschen. Davon muss die praktisch-theologische Theoriebildung ausgehen und von hierher muss sie auch die Auseinandersetzung mit Begriffen und Kategorien betreiben.

Die Praktische Theologie untersucht also zunächst die empirischen Phänomene, die zusammen die Strukturelemente der Postmoderne bilden. Sie tut damit auch in der Postmoderne, was sie immer tat. Sie analysiert das wechselseitige kritische Verhältnis von Evangelium und Kultur, von christlicher Tradition und Lebenswelt der Menschen. Diese Korrelation und die wechselseitige (Nicht-)Vermittlung beider Pole bleibt ihr Reflexionsgegenstand. Allerdings muss sich diese Aufgabe heute wesentlich „auf die Spannungen beziehen, die im Übergang zwischen Moderne und Postmoderne [...] aufbrechen. Dieser Auffassung zufolge bezieht sich die von der Praktischen Theologie zu leistende Vermittlung auf eine zugleich zeitliche und kulturelle Übergangssituation zwischen erster und zweiter Moderne."[5] Die radikalisierten Bedingungen, mit denen der Einzelne heute in seiner Lebenswelt konfrontiert ist, stellen also das Neue an der alten Aufgabenstellung der Praktischen Theologie dar.

Dies ist auch für denjenigen offensichtlich, der den umstrittenen Begriff „Postmoderne" (*Ist sie nicht schon lange vorbei? Hat es sie je gegeben?*) nicht verwenden will. Zu Recht wurde nämlich darauf hingewiesen, dass es sich hierbei keineswegs um eine feststehende Begrifflichkeit handelt. Postmoderne werde statt dessen gebraucht „als eine elastische Formel zur deskriptiven Erfassung und interpretativen Erschließung der in sich widersprüchlichen Gegenwartslage: als ein ebenso vieldeutiges wie flexibles 'Deutungsmuster' der pluriformen, als 'postmodern' geltenden Eindrücke und Erscheinungen, als 'Anzeige eines Zustands, dessen Beschreibung noch unsicher ist', als theoriestrategischer 'Suchbegriff' im 'Dickicht der Phänomene', als ein ebenso 'vielschichtiges' wie 'zum Teil widersprüchliches Beobachterkonstrukt'."[6]

Bei der Bestimmung des Kontextes dieses Projekts als „postmodern" kann es demnach nicht um eine vermeintlich klare Bruchlinie zwischen Epochen gehen. Stattdessen gehe ich ganz grundsätzlich davon aus, dass die Prinzipien der Moderne heute eine qualitative Steigerung erfahren. Zudem hat die Moderne in der Postmoderne einen Punkt erreicht, an dem sie sich über ihre eigenen Bedingungen und Bedingtheiten reflexiv Auskunft geben kann und muss.[7] Postmoderne ist also nicht einfach die Zeit nach der Moderne. Sie muss stattdessen als radikalisierte Moderne verstanden werden, und zwar sowohl als Radikalisierung ihrer Probleme

---

5 F. Schweitzer, Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie, Gütersloh 2003, 173.

6 W. Steck, Praktische Theologie I. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt, Stuttgart et al. 2000, 209.

7 Vgl. U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986.

und Themen als auch der Art und Weise mit ihnen umzugehen.[8] Postmoderne markiert dann keine Epochenschwelle, sondern ist der Sammelbegriff für ein gesteigertes Krisenbewusstsein in der Moderne. Dies gilt auch für den Pastor und sein Handeln bzw. für die poimenische Theoriebildung. Vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund soll in dieser Arbeit das Verhältnis des Seelsorgers zu Zeit, Macht und Sprache untersucht werden.

1.2 Pastoraltheologie als Methode

Methodisch wird dabei eine Strategie angewandt, die nicht von einer linearen Verbindung von akademischer Theorie zu pastoraler Praxis ausgeht. Stattdessen wird versucht, eine (vermeintlich) rückwärts gewandte und eine nach vorne gewandte Methodik zu kombinieren, wobei schnell deutlich werden wird, dass diese Chronologisierung nur mit Blick auf den Verlauf der wissenschaftstheoretischen Debatte vorgenommen werden kann.

Rückwärtsgewandt erscheint die explizit pastoraltheologische Fragestellung, die im Projekt zentral steht. Wer dies nämlich heute versucht, „setzt sich damit dem Verdacht aus, hinter die Entwicklung der Praktischen Theologie zurückzufallen. Praktische Theologie, so wird bekanntlich allgemein festgestellt, steht immer wieder in der Gefahr, nur Pastoraltheologie als Berufskunde des Pfarramts zu bieten, anstatt eine Handlungswissenschaft der ganzen Kirche, wenn nicht sogar aller religiösen Praxis in der Gesellschaft zu entwerfen."[9] Entsprechend ist schon in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite übereinstimmend das Ende der (alten) Pastoraltheologie festgestellt worden.[10] Dieser Ansatz galt als tendenziell erbaulich und damit unwissenschaftlich, als dogmatisch überformt und potentiell verdächtig, weil er klerikerzentriert sei und auf eine unkritische Stabilisierung der Amtsrolle hinauslaufen müsse. Pastoraltheologie wurde so letztlich als aporetisch angesehen. Freilich ist die skizzierte Entwicklung nie ohne Widerspruch geblieben.

Im Wissen um diesen wissenschaftsgeschichtlichen bzw. -theoretischen Hintergrund will das vorgestellte Projekt doch eine explizit pastoraltheologische Untersuchung bieten, d. h. es geht aus von der Person und den Funktionen des Seelsorgers/der Seelsorgerin. Dieser Ansatz scheint dann legitim zu sein, wenn er die personenbezogene Perspektive nicht monopolisiert bzw. monolithisiert, sondern sie in Beziehung zum gesellschaftli-

---

8 Vgl. J.-F. Lyotard, „Die Moderne redigieren", in: W. Welsch (Hrsg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 204-214.

9 H. Schröer, Josuttis ist anders. Aspekte eines zeitgenössischen Praktischen Theologen, in: Ch. Bizer et al. (Hg.), Theologisches geschenkt. Festschrift für Manfred Josuttis, Bovenden 1996, 405-407, hier: 405.

10 Vgl. G. Rau, Pastoraltheologie. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur einer Gattung praktischer Theologie, München 1970, 317-334; H. Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: F.X. Arnold et al. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart I, Freiburg/Br. et al. 1964, 40-92, hier: 77-83.

chen Umfeld auf der einen und zu den christlichen Traditionen auf der anderen Seite setzt. Die drei Pole Subjekt, Situation und Tradition sind also aufeinander zu beziehen. Dies ist kennzeichnend für eine Pastoraltheologie, wie sie hier zur Diskussion gestellt wird.[11]

Die geplante Arbeit hat nun ihren Ausgangspunkt ausdrücklich bei dem ersten der genannten Pole und nimmt von daher die beiden anderen in den Blick. So ergibt sich in den einzelnen Kapiteln jeweils ein Dreischritt: Zunächst werden zu den drei genannten Querschnittsdimensionen (Zeit, Macht und Sprache) die Identität und das Selbstbild der Pastoren untersucht. Danach werden in einer sozialwissenschaftlichen Analyse (unter dem Fokus der Postmoderne) die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ihres Handelns in den Blick genommen. Abschließend werden jeweils im engeren Sinn praktisch-theologische Kriterien entwickelt, die eine kritisch-konstruktive Urteilsbildung über ihre Praxis ermöglichen sollen.

Bei jedem dieser drei Schritte werden die Person und die Rolle des Seelsorgers/der Seelsorgerin umkreist. Wie kann er/sie unter den Bedingungen der Postmoderne verantwortet handeln? Im praktisch-theologischen Diskurs in Deutschland scheint diese pastoraltheologische Perspektive in den letzten Jahrzehnten ein wenig in den Hintergrund getreten zu sein. Dies im Gegensatz zur Diskussion in den Niederlanden, wo eine breite Debatte über die Funktionen des *pastor* geführt wird. Das gilt insbesondere für die oben angewiesene Einbettung des Projekts in die Forschungsprogramme der Universität Tilburg und von NOSTER.[12]

Zusätzlich zur damit möglichen Brückenfunktion des Projekts gibt es noch einen weiteren Grund für seine explizit pastoraltheologische Ausrichtung. Er ist inhaltlicher Natur. Insofern nämlich in der Postmoderne auch innerhalb des religiösen bzw. kirchlichen Feldes alle festen Orientierungspunkte und Sicherheiten verloren gehen (müssen), bietet sich die (Rück-)Besinnung auf die Person des handelnden Seelsorgers an, um über einen reflektierten Umgang mit seiner Rolle neue Orientierung zu gewinnen. Eine Praktische Theologie des Subjekts, in deren Kontext unsere Überlegungen zu stellen sind, darf also die Seelsorgersubjekte nicht vergessen.[13] Die Arbeit möchte einen Beitrag zu einer entsprechenden Selbstvergewisserung leisten.

Den skizzierten Zeitumständen versucht ebenfalls die *vorwärtsgewandte* Strategie in dieser Arbeit Rechnung zu tragen. Mit Blick auf die allgemei-

---

11 Vgl. a. I. Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001; R. Bucher, Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, in: ders. (Hrsg.) 2001, a.a.O., 181-197.

12 Vgl. K. Sonnberger / H. Zondag / F. van Iersel (Hgg.), Redden pastores het? Religieus leiderschap aan het begin van de eenentwintigste eeuw, Budel 2001; D. Nauer / R. Nauta / H. Witte (Hgg.), Religious leadership and Christian identity, Münster 2004.

13 Vgl. H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

ne Segmentierung und funktionale Differenzierung in der Postmoderne kann die praktisch-theologische Reflexion nicht mehr von festen Handlungsfeldern und -aufgaben ausgehen, die ein Seelsorger zu bewältigen habe. Diese Ausrichtung an Handlungsfeldern droht in der Postmoderne unterkomplex zu werden, denn die pastorale Lage ist unübersichtlich und plural. Deswegen wird in diesem Projekt eine Ausrichtung an solchen Querschnittsdimensionen versucht, die in jedem der unterschiedlichen Arbeitsfelder des Seelsorgers eine Rolle spielen, eben Zeit, Macht und Sprache. Damit schließt das Projekt an den Ansatz einer perspektivischen Gliederung der Praktischen Theologie an, den zuerst G. Otto in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts vorgeschlagen hat und der zuletzt für die Schulpastoral von U. F. Schmälzle verwirklicht wurde.[14]

2 Ein Blick in die praktisch-theologische Werkstatt

Nach dieser Übersicht über den Aufbau der Arbeit sollen in einem zweiten Schritt Linien skizziert werden, wie das Vorhaben konkret umgesetzt werden kann. Ich tue dies nach dem einleitenden Beispiel für das Problem des Seelsorgers und seiner Zeit. Als Stichprobe bietet sich die Frage an, ob die Freizeit für den Pastor eher Lust oder eher Last ist.

Grundsätzlich kommt der Frage nach dem eigenen Zeiterleben in der Postmoderne eine „indikatorische Bedeutung"[15] zu. Hieran wird nämlich klar, wie sich ein einzelner Mensch heute versteht. Dies gilt in gleicher Weise auch für die Person des Seelsorgers. Dabei ist er als öffentlicher Rollenträger zusätzlich damit konfrontiert, dass andere ständig Zeit von ihm fordern. Denn „jenseits der Fragmentierung und Parzellierung von Zeit, die unsere heutige Gesellschaft prägt, begegnet der Seelsorger seinem Gegenüber primär als einer, der als Person mit Zeit ansprechbar ist."[16]

Dies kann schnell dazu führen, dass sich der Pastor zeitlich überlastet fühlt. Es ist nämlich schwer, unter den vielfältigen Erwartungen von außen (Pastorand, Dienstgeber, Kirche, Familie etc.) die richtigen Prioritäten zu setzen. Diese müssen dann auch noch mit den eigenen Wünschen, Vorlieben, Ressourcen und Fähigkeiten koordiniert werden. Daraus kann bei Pastoren leicht chronischer Zeitmangel entstehen. Es stellt sich das Gefühl ständiger Unzufriedenheit und Insuffizienz ein.

---

14 Vgl. G. Otto, Grundlegung der Praktischen Theologie. Praktische Theologie I, München 1986; U.F. Schmälzle, Theologische Grundlagen für den Dienst von Christinnen und Christen in der Schule, Würzburg 2000.

15 J. Goldstein, Vom Absolutismus der Zeit. Bemerkungen zum resignativen Zeitbewußtsein, in: Orien. 60 (1996), 217-220, hier: 217.

16 I. Reuter, Seelsorge als eingeräumte Zeit. Zum pastoraltheologischen Spezifikum seelsorglichen Handelns in einer zeitökonomisierten Gesellschaft, in: ThPr 36 (2001), 279-288, hier: 280f.

Dieses Gefühl kann dadurch bekämpft werden, dass der Seelsorger einfach seine Arbeitszeit ausdehnt und Überstunden macht. Und in der Tat arbeiten viele Seelsorger länger als andere Berufsgruppen. So lag in den letzten Jahrzehnten ihre Arbeitszeit bei einer Vollanstellung im Durchschnitt beständig um die 60 Wochenstunden.[17] Das ist bei ihnen häufig verbunden mit einem starken Berufungsbewusstsein und einer hohen Motivation, mit großem Verantwortungsgefühl, mit persönlicher Betroffenheit und wenig Distanz zur eigenen Arbeit.[18] Allerdings gibt es in den letzten Jahren auch Anzeichen dafür, dass die durchschnittliche Wochenarbeitszeit bei Seelsorgern auf hohem Niveau leicht sinkt. Sie liegt aber immer noch deutlich über der vergleichbarer Berufsgruppen.[19]

Angesichts dieser hohen Anforderungen kommt der Freizeit des Seelsorgers/der Seelsorgerin gesteigerte Bedeutung zu. Denn wer in der Arbeit sehr belastet oder sogar überbelastet ist, für den ist der Ausgleich in der Freizeit besonders wichtig. Es zeigt sich jedoch, dass Pastoren häufig nicht gelernt haben, ihre Freizeit zu gestalten und sinnvoll mit ihr umzugehen.[20] Dies wiegt umso schwerer, als Freizeit – sowieso ein Produkt der Moderne – in der Postmoderne ein Lebensbereich von hoher Relevanz ist, weil er noch relativ frei gestaltet werden kann bzw. muss. Freizeit ist das letzte Reservat, in dem der Einzelne im Rahmen seiner jeweiligen Möglichkeiten über seine Zeit verfügen kann, man also Zeitautonomie besitzt.[21]

Allerdings muss bei dieser Aussage sogleich differenziert werden. Zwar ist Freizeit als von der Arbeit freigemachter (Zeit-)Raum prinzipiell offen. Doch diese Offenheit ist keinesfalls absolut. Stattdessen gibt es auch in diesem Bereich zeitliche Zwänge etwa durch Konsumwünsche, Erziehungs- und Versorgungstätigkeiten, Hausarbeit oder Mediengebrauch. Und bei Pastoren kommen zusätzlich die Verhaltenszumutungen und sozialen Kontrollmechanismen hinzu, die sich auf die Gestaltung ihres Privatlebens beziehen.

Die Abhängigkeit von solchen Zwängen variiert nach Geschlecht, Herkunft, Lebensphase, sozialem Status usw. Sie kann aber sogar dazu führen, dass sich die vermeintliche Zeitautonomie in der Freizeit in das ge-

---

17 Vgl. A. von Heyl, Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung. Studien zum Beruf des evangelischen Pfarrers und der evangelischen Pfarrerin, Frankfurt/M. et al. 2003, 182-187; 352-354; C. van der Leest, De stress de baas? Over weerbaarheid en werkdruk bij predikanten, Barneveld 1997.

18 Vgl. J.B.A.M. Schilderman et al., Professionalisering van het pastorale ambt. Onderzoeksverslag voor de Federatie Verenigingen van Pastoraal Werkenden Nederland, Nijmegen 1993, 26f.

19 Vgl. H. Zondag, Identiteit kost tijd. De inzet van pastores, in: Sonnberger et al. (Hg.) 2001, a.a.O., 159-170, hier: 162-165.

20 Vgl. J. van der Wal, Aan het eind van z'n Latijn. Inventarisatie en analyse van de situatie van parochiepriesters in Limburg, Roermond 2000, 17f; St.H. Louden/L.J. Francis, The naked parish priest. What priests really think they're doing, London / New York 2003, 44-50.

21 Vgl. M. Garhammer, Wie Europäer ihre Zeit nutzen. Zeitstrukturen und Zeitkulturen im Zeichen der Globalisierung, Berlin 1999, 102-111.

naue Gegenteil verkehrt. Angesichts der aufreibenden Koordinierungsleistung etwa, die insbesondere Seelsorgerinnen in der nicht-erwerbstätigen Zeit bei der Abstimmung von Erziehungsaufgaben, Haushaltstätigkeiten und Versorgungsleistungen häufig erbringen müssen, kann die geregelte Arbeitszeit paradoxerweise als relativ selbstbestimmt und entlastend wahrgenommen werden.[22]

Doch auch wo die Freizeit wirklich noch Zeit mit einem relativ hohen Maß an Zeitautonomie ist, tun sich für den Seelsorger Herausforderungen auf. Denn die freie Zeit steht in der Postmoderne unter einer Gestaltungsnotwendigkeit.[23] Es liegt nicht mehr von vornherein fest, wie man mit ihr umgehen muss. Zwar dienen sich viele Möglichkeiten an, wie man seine Freizeit potentiell gestalten könnte. Nur muss sich der Seelsorger dafür entscheiden und der Zeit so aktiv Form geben. Hat er aber Mühe mit der Gestaltung von Freizeit, dann kann es für ihn angenehmer sein, sie mit Arbeit zu füllen. So kann man der Gestaltungsnotwendigkeit selbst ausweichen.

Der Seelsorger kann auch befürchten, dass in der unbesetzten Zeit bei ihm innere Leere oder lang verdrängte Konflikte und Probleme wieder aufbrechen. Oder er kann Angst davor haben, sich zu langweilen. Denn in der „Langeweile wird die Zeit aufdringlich – deshalb sucht man nach Beschäftigungen, um die aufdringliche Zeit totzuschlagen."[24] Für den motivierten Seelsorger kann eine mögliche Beschäftigung in Arbeit bestehen, zumal dann, wenn er sich durch den Erfolg seines Handelns hierin bestätigt sieht. Seine Flucht vor innerer Leere, Problemen oder einfach vor der Langeweile wird also durch die erfahrene Wertschätzung durch den Arbeitgeber, die Berufskollegen und die Pastoranden noch positiv verstärkt.

Freizeit als von der Arbeit freigemachte Zeit markiert zusätzlich auch die Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Die Vermeidungsstrategie in der Seelsorge, bei der Freizeit mit Arbeit gefüllt wird, wird angesichts dessen besonders prekär. Denn bei der Seelsorge handelt es sich um einen Beziehungsberuf. Der Seelsorger, der überfordert ist freie Zeit wirklich zu gestalten und der sie mit Arbeit füllt, hat darum auch Mühe, sich von seinen professionellen Tätigkeiten abzugrenzen und die rechte Distanz zum Pastoranden zu wahren. Die genannte Vermeidungsstrategie schlägt also auf den Seelsorger und seine Arbeit zurück. Das rechte Verhältnis von Nähe und Distanz, von Engagement und Rückzug geht verloren.

---

22 Vgl. K. Jurczyk, Zeitordnungen als Ordnung der Geschlechter. Zeit als Machtfaktor, in: K. Weis (Hrsg.), Was treibt die Zeit? Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion, München 1998, 159-192, hier: 183f.

23 Vgl. L. Laeyendecker / M.P. Veerman, In de houdgreep van de tijd. Onze omgang met de tijd in een consumptieve cultuur, Budel 2003, 203-218.

24 N. Bolz, Die Splitter des Zeitpfeils. Orientierung in der Nachgeschichte, in: J. Manemann (Hrsg.), Befristete Zeit. Jahrbuch Politische Theologie 3 (1999), 124-134, hier: 132.

Dieses Problem wird noch dadurch verschärft, dass in der Postmoderne die Grenzen zwischen Arbeitszeit und Freizeit sowieso zerfließen, die Arbeit also wieder stärker Teil der Lebenswelt wird bzw. die Freizeit zunehmend eine rein funktionale Bedeutung als Rekreationsmöglichkeit für die Arbeitszeit erhält.[25] Das „hilft" dem Seelsorger, der die Scheidelinie zwischen beruflichen und privaten Zeiten und Räumen sowieso nicht ziehen kann oder will. Dies gilt zumal dann, wenn sein Arbeitsbereich und sein privater Bereich sowieso nahe beieinander liegen bzw. als fast identisch angesehen werden wie beim Pfarrhaus oder Kloster.

Paradoxerweise wirkt das Aufgeben der genauen Grenzziehung zwischen Arbeit und Freizeit auf das berufliche Zeitbudget des Seelsorgers zunächst entlastend. Diese Erfahrung kann dadurch verstetigt werden, dass man die Vermeidungsstrategie, bei der der Gestaltungsnotwendigkeit der Freizeit durch Mehrarbeit ausgewichen wird, positiv ins eigene Selbstbild integriert. Seelsorger(in)sein ist dann eben nicht einfach ein Beruf, sondern ein Lebensstil, für den die Grenzen zwischen Arbeit und Freizeit, zwischen Beruf(ung) und Privatheit, zwischen Person und Rolle respektive Amt in dieser Form sowieso nicht gelten.

Und wirklich gehört dieses Postulat zu den Verhaltenszumutungen, die mit der hauptberuflichen Seelsorgetätigkeit unterschwellig oder explizit verbunden sind. Entsprechende Erwartungen an den Seelsorger kommen zum Ausdruck in der Residenzpflicht, den Forderungen nach ständiger Erreichbarkeit, ehelicher Treue, kirchlicher Gläubigkeit und persönlicher Glaubwürdigkeit sowie in der Alternative von praktizierter Heterosexualität oder Enthaltsamkeit. Seelsorger(in)sein heißt eine Profession und nicht einfach einen Job auszuüben. Aufgabenbindung und Rollenzuschreibungen sind darum umfassend und gelten im Prinzip immer, d. h. auch in der Freizeit.[26] Privatheit, Intimität, Freundschaft und Entspannung wirken angesichts dessen potentiell verdächtig. Dies wird auch von vielen Pastoren so akzeptiert bzw., wo dies nicht so ist, doch als eigentliches Ideal betrachtet. Man weist dann „die Aussage 'Ein Pfarrer, eine Pfarrerin ist immer im Dienst' zwar verbal als unerträgliche Zumutung weit von sich, aber sie [die Betroffenen; St.G.] verhalten sich oft so, als ob sie diese Zumutung eben doch in ihrem Leben verwirklichen müßten."[27]

Schnell kann allerdings die kurzfristige Entlastung für die berufliche Zeit, die in einem solchen Umgang mit der Freizeit und der Berufsrolle liegt, als Überarbeitung und Burnout auf den Seelsorger zurückschlagen. Dies kann sich bis zur Krankheit steigern. Permanente Überarbeitung wird dann zum Symptom dafür, dass der Seelsorger sein inneres zeitliches Gleichgewicht verloren hat und er den Ausgleich zwischen den eigenen

---

25 Vgl. St. Ernst, Jenseits von Stress und Langeweile. Überlegungen zum rechten Umgang mit der Zeit aus der Sicht theologischer Ethik, in: G. Riße (Hrsg.), Zeit-Geschichte und Begegnungen, Paderborn 1998, 26-48, hier: 30f.

26 Vgl. Karle 2001, a.a.O., 72-82.

27 von Heyl 2003, a.a.O., 206.

Bedürfnissen und Wünschen, die er in der Freizeit verwirklichen könnte, und den Rollenerwartungen, die sein Beruf tatsächlich an ihn stellt, nicht mehr schafft.

3 Schluss

Wie in einem Brennspiegel sollte diese Skizze zur Freizeitgestaltung des Seelsorgers deutlich machen, vor welchen Herausforderungen er in der Postmoderne steht. Freizeit kann für ihn offensichtlich nicht nur Lust, sondern auch Last bedeuten. Entsprechende Ambivalenzen lassen sich auch für seine Arbeitszeit feststellen. Sie finden sich schließlich ebenfalls in den anderen beiden Querschnittsdimensionen (Macht und Sprache), die in der hier vorgestellten Arbeit untersucht werden sollen. Es scheint somit in der Tat fruchtbar zu sein, das Seelsorger(in)sein in der Postmoderne einer pastoraltheologischen Analyse zu unterziehen.

In memoriam

Zum Gedenken an Friedrich Wintzer

† 27. Juli 1933 – 23. Dezember 2004

Am Tag vor Heiligabend 2004 ist Friedrich Wintzer, Vertreter der Praktischen Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn, im Alter von 71 Jahren verstorben. Sein langjähriger Bonner Kollege Henning Schröer hatte die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN als ökumenische Zeitschrift mit den katholischen Kollegen von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen auf den Weg gebracht (vgl. Pthl 2004-1). Friedrich Wintzer, physisch von frühen Tagen an beschwert, steuerte einen der wichtigsten Beiträge von evangelischer Seite seit jenen Anfängen der Pthl bei: Das Heft zum Thema „C. I. Nitzsch – Grundlegung der Praktischen Theologie" (Pthl 1988 / 2). Dieses Heft sammelte die Beiträge einer Fachtagung in Bonn vom 20. – 22. November 1987 in Bonn zur Erinnerung an den 200. Geburtstag des ersten Theoretikers der Praktischen Theologie als wissenschaftlicher Fachdisziplin.

Zur Bedeutung von C. I. Nitzsch für die Praktische Theologie und die kirchliche Praxis schrieb Wintzer seinerzeit: Es ist an der Zeit, „eines Mannes zu gedenken, der die erste große Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie verfaßt hat und in seinem kirchlichen Wirken maßgeblichen Anteil sowohl an der Ausformung des presbyterial-synodalen Gedankens als auch an der Festigung der Union zwischen Lutheranern und Reformierten hatte. Der große Lehrer der Systematischen und der Praktischen Theologie war zugleich auf vielen Feldern der Kirchenleitung tätig und hatte in seiner Zeit das Ansehen eines ‚Rheinischen Kirchenvaters'."

Friedrich Wintzer, wiewohl lange Jahre Mitglied der Synode der Rheinischen Landeskirche, ist in seiner Zeit an der Bonner Fakultät (1978 – 1998) sicher kein Rheinischer Kirchenvater geworden, das hätte den Gepflogenheiten der jüngeren Vergangenheit, die keine Kirchenväter kürte, schon gar keine aus der akademischen Welt, widersprochen, aber er hat die Entwicklung der Praktischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert gründlich reflektiert, die kirchliche Entwicklung im Rheinland mit besonderer Aufmerksamkeit begleitet und seine Reflexionen seinen Studenten und auch der Landessynode vermittelt. Durch seine Dissertation über Predigt und Theologie von Claus Harms, Haupt der Lutherischen Kieler Erweckungsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, bestens vorbereitet, schärfte er in seiner Habilitationsschrift über die Homiletik von Friedrich Schleiermacher bis Karl Barth den historischen Blick auf die kirchliche Praxis und trug an seinem Teil wesentlich dazu bei, dass, zumal Pfarrer der Rheinischen Kirche, ihre Berufstätigkeit nicht ohne einen tiefen Eindruck von der Bedeutung der Kirche für die Gesellschaft begannen.

Das von Wintzer herausgegebene „Arbeitsbuch Praktische Theologie", das seit 1982 in sieben Auflagen erschien, wurde zum klassischen Vademecum der starken Jahrgänge im Zeitalter der „Theologenschwemme" des ausgehenden 20. Jahrhunderts.

Gegen Ende seines Vorworts zum Nitzsch-Symposion schreibt Wintzer: „Es ist das Verdienst von C. I. Nitzsch, daß er in Bezug auf die an den theologischen Fakultäten sich formierende Praktische Theologie im vorigen Jahrhundert Wege gewiesen hat, die zur Vermeidung der Irrwege des Dogmatismus und des Pragmatismus beitragen konnten." (PthI 1988, S. 270).

In diesem Sinn hat zweifellos auch Friedrich Wintzer vermittelnd[1] gewirkt, sowohl gegen einen in der Schule von Karl Barth gepflegten, wiewohl von diesem kaum intendierten Verkündigungsdogmatismus als auch gegen einen von pastoralpsychologisch orientierten Theologen auf den Schild gehobenen Beratungspragmatismus.

Die Bonner Fakultät, die Rheinische Synode und die Gemeinschaft der Praktischen Theologen beider Konfessionen danken ihm seinen stillen, aber wirkungsvollen Dienst.

Reinhard Schmidt-Rost

---

[1] Vgl. Bitter / Dutzmann / Schmidt-Rost (Hgg.), Theologie als Vermittlung. FS für Friedrich Wintzer zum 70. Geburtstag, Rheinbach 2003.

Tagungsankündigungen / Notizen

Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert

Zur Bedeutung seelsorglicher Aufgaben für die diakonische Praxis

Fachtagung in Speyer am 17. Oktober 2005

Veranstalter:
Diakonisches Werk der EKD, Evang. Diakonissenanstalt Speyer, Evang. Fachhochschule Ludwigshafen

Informationen/Anmeldung:
Pfr. Dr. W. Schwartz, Evang. Diakonissenanstalt Speyer, Hilgardstr. 26, 67346 Speyer, Tel. 06232/22-1204, Fax. -1587, w.schwartz@diakonissen-speyer.de

Zielgruppen:
Die Fachtagung richtet sich in erster Linie an:

- SeelsorgerInnen an Krankenhäusern, Altenpflegeheimen u.ä. stationären Einrichtungen
- SeelsorgerInnen in diakonischen Einrichtungen
- Gemeindepfarrerinnen und -pfarrer
- TheologInnen aus Lehre, Forschung, Studium, Fortbildung, Kirchenleitungen
- Leitungsverantwortliche diakonischer Einrichtungen, Verbände und Werke
- Leitungsverantwortliche, Aus- und FortbildnerInnen der Pflege
- Mitglieder der betr. Berufs- und Fachverbände

Tagungstermin:
Montag, 17. Oktober 2005; Anmeldefrist: 3. Oktober 2005

Tagungsort:
Evangelische Diakonissenanstalt Speyer, Mutterhaus, Hilgardstr. 26, 67346 Speyer

Teilnahmebeitrag:
50,- Euro incl. Mittagessen und Kaffee
Der Teilnahmebeitrag ist bis 03.10.2005 zu überweisen auf das Konto der Evang. Diakonissenanstalt Speyer, Nr. 7000936 bei der EKK Speyer (BLZ 547 609 00) unter Angabe des Stichworts „Seelsorgetagung".

Tagesprogramm:

10:00 Uhr Ankommen/Stehkaffee

10:30 Uhr Begrüßung
Ltd. Dir. Pfr. Dr. Werner Schwartz, Evangelische Diakonissenanstalt Speyer, und *Pfr. Dr. Karl-Heinz Drescher-Pfeiffer,* Diakonisches Werk der EKD, Stuttgart

10:50 Uhr Thematische Hinführung
Prof. Dr. Arnd Götzelmann, Evangelische Fachhochschule Ludwigshafen

11:15 Uhr Fachvortrag: Die Bedeutung der Seelsorge für die Diakonie
Prof. Dr. Michael Klessmann, Kirchliche Hochschule Wuppertal;
Rückfragerunde im Plenum

12:45 Uhr Mittagessen

14:00 Uhr Fachforen
1. Neue Konzepte der Krankenhausseelsorge angesichts verkürzter Verweildauer; 2. Altenheimseelsorge zwischen Einzelbegleitung und Kulturarbeit; 3. Seelsorge als christliches Profilierungs- und Qualitätselement der Diakonie; 4. Die Funktion hauptamtlicher SeelsorgerInnen für eine diakonische Unternehmenspolitik; 5. Zu den seelsorglichen Möglichkeiten Pflegender; 6. Die Verantwortung der verfassten Kirche für die Seelsorge in diakonischen Handlungsfeldern; 7. Genderperspektiven für die Seelsorge in der Diakonie; 8. Seelsorge für SeelsorgerInnen und in der Fortbildung diakonischer Mitarbeitender; 9. Missionarische Perspektiven einer aufsuchenden und einladenden diakonischen Seelsorge

15:30 Uhr Kaffeepause

16:00 Uhr Podiumsgespräch mit ausgewählten ReferentInnen des Tages, Leitung: *Götzelmann / Schwartz*

17:00 Uhr Schlusswort/Verabschiedung *Pfr. Dr. Karl-Heinz Drescher-Pfeiffer*

Der halbierte Aufbruch

40 Jahre Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*

Pastoraltheologischer Kongress 2005

Tagungstermin:
Montag, 19. September, 15.00 Uhr, bis Donnerstag, 22. September 2005, 13.00 Uhr

Tagungsort:
Exerzitienhaus Sankt Paulus Leitershofen, Krippackerstr. 6, D-86391 Stadtbergen, Fon: +49 (0) 821 432064, Fax: +49 (0) 821 438660, eMail: info@exerzitienhaus.org

Tagungsprogramm:

Montag, 19.9.05

15:00 Uhr Begrüßung und Einführung
Prof. Dr. Udo F. Schmälzle, Münster

15:30 Uhr Kirche im „Sprung nach vorwärts" (Johannes XXIII.)? Bilanz eines Zeitgenossen
Weihbischof Dr. Helmut Krätzl, Wien

19:30 Uhr Konziliare Brechungen im Gespräch zwischen den Generationen. Podiumsdiskussion
Slivia Bereczki, Weihbischof Dr. Helmut Krätzl, Dr. Anneliese Lissner, Prof. Dr. Hermann Stenger

Dienstag, 20.9.05

09:00 Uhr Evangelium und Kultur – ein Widerspruch? Theologische und anthropologische Grundsatzbemerkungen (nicht nur) zur ‚Pastoral'-Konstitution
Prof. Dr. Magnus Striet, Freiburg

10:30 Uhr Inkarnation als Lebensgeschichte: Fragen an das Verhältnis von Anthropologie und Ekklesiologie im II. Teil der Pastoralkonstitution
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg

15:00 Uhr „Open Space"
Einführung: *Dr. Walter Krieger, Wien*

17:30 Uhr Forschung konkret: Vorstellung laufender und abgeschlossener Projekte (Teil I)
Einführung: *Dr. Ulrich Feeser-Lichterfeld, Bonn, Dr. Tobias Kläden, Münster*

20:00 Uhr Forschung konkret (Teil II)

Mittwoch, 21.9.05

09:00 Uhr	Gaudium et spes fortschreiben: Kirche angesichts bevorstehender challenges *Prof. Dr. Paul M. Zulehner, Wien*
10:30 Uhr	Konzil und Reformation. Die Rezeption der Pastoralkonstitution aus ökumenischer Perspektive *Prof. Dr. Christian Grethlein, Münster*
15:00 Uhr	Workshops: (1) Geschlechterbeziehungen, (2) Öffentliche Meinungsbildung, (3) Volkskirche – Entscheidungskirche, (4) Missionarische Kirche, (5) Dialog und prophetische Gegenstimmen, (6) Reich Gottes, (7) Wirtschaft, (8) Krieg und Frieden, (9) Diakonie
19:30 Uhr	Gottesdienst
anschl.	Mitgliederversammlung der Konferenz

Donnerstag, 22.9.05

09:00 Uhr	Was beinhaltet für mich der Begriff „Pastoral"? Auf der Suche nach der pastoralen Dimensionen von Lehramt und Theologie *Prof. Dr. Erich Garhammer, Würzburg, Prof. Dr. Chris A. M. Hermans, Nijmegen, Prof. Dr. András Máté-Tót, Budapest, Prof. Dr. Maria Widl, Erfurt*
10:45	Was mir aufgefallen ist! Umgang mit dem „blinden Fleck" des Kongresses *Dr. Hadwig Müller, Aachen*
anschl.	Schlusswort

Informationen/Anmeldung:

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V., c/o Katholische Akademie Schwerte, Postfach 1429, D-58209 Schwerte, Tel.: 02304 /477-0, Fax: 02304/477-599, E-Mail: dr.horstmann@akademie-schwerte.de

Korrigenda

In Heft 2004-2 ist auf Seite 128 versehentlich der Titel des Beitrags von Paul Weß nur unvollständig wiedergegeben worden. In der Folge sind zwei Fußnoten verloren gegangen – dadurch stimmen die Verweise innerhalb der Fußnoten nicht.

Der vollständige Titel des Beitrags lautet:

> Die fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis und die Konsequenzen für die Stellung der Praktischen Theologie[1] (Pastoraltheologie[2]) im Ganzen der theologischen Disziplinen in einer Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Rahners

Die zugehörigen Fußnoten lauten:

> [1] Im Sinn der Definition Rahners: „Praktische Theologie ist jene theologische Disziplin, die sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt mittels der *theologischen* Erhellung der jeweils gegebenen Situation, in der die Kirche sich selbst in allen ihren Dimensionen vollziehen muss" (Karl Rahner, Schriften zur Theologie 8, 134).
>
> [2] Karl Rahner schreibt in seinem Aufsatz „Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze", dass die „Pastoraltheologie [...] richtiger ‚Praktische Theologie' genannt werden sollte", und erklärt dies in der Anmerkung nach einem Verweis auf die evangelische Theologie deshalb für „besser, weil das Wort ‚Pastoraltheologie' immer die Vorstellung hervorruft, nur der Klerus (die ‚Hirten') sei Träger des Tuns, auf das die ‚Pastoraltheologie' wissenschaftlich reflektiert" (Karl Rahner, Schriften zur Theologie 9, 127–147; 129). Dieses Problem wird hinfällig, wenn man ebenso wie ein gemeinsames Priestertum auch ein gemeinsames Hirtentum aller Gläubigen annimmt (vgl. Hermann M. Stenger, Gemeinsames Hirtentum aller Christen. Reform der Kirche im Respekt für den sensus fidelium, in: HerKorr 58 [2004], 357–360).

Die weitere Zählung der Fußnoten verschiebt sich dadurch um die Größe „+2".

Die Redaktion bittet dieses Versehen zu entschuldigen.

Autorinnen und Autoren

VAss. Mag. Dr. Maria Elisabeth Aigner
Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie
Parkstraße 1/I
A-8010 Graz
Fon: +43 (0) 316 380 6152
Fax: +43 (0) 316 380 9330
eMail: maria.aigner@uni-graz.at

Ria Blittersdorf
Mentorat der LaientheologInnen
Noeggerathstraße 18
D-53111 Bonn
Fon: +49 (0) 228 69 04 57
eMail: blittersdorf@mentorat-bonn.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. Giancarlo Collet
Institut für Missionswissenschaft
Hüfferstraße 27
D-48143 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-31994
Fax: +49 (0) 251 83-31994
eMail: g.collet@uni-muenster.de

Dr. Klaus-Gerd Eich
Komm. Studienleiter für Religionspädagogik
im Bischöflichen Generalvikariat Trier
Kinzigstr. 17
D-56564 Neuwied

Dr. Alfred Etheber
Leiter der Abteilung „Aus- und Fortbildung"
Bischöfliches Generalvikariat
Postfach 100311
D-52003 Aachen
Fon: +49 (0) 241 452-257
eMail: abt.6a2@gv.bistum-aachen.de

Dr. Ulrich Feeser-Lichterfeld
Universität Bonn, Kath.-Theol. Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie
An der Schlosskirche 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73 39 01
eMail: feeser@uni-bonn.de

Dr. Stefan Gärtner
Universitätsdozent Praktische Theologie (Poimenik) an der Theologischen Fakultät Tilburg
Academielaan 9, Postbus 9130
NL-5000 HC Tilburg
Fon: +31 (0) 13 466-2602
Fax: +31 (0) 13 466-3134
eMail: s.gartner@uvt.nl

Nicole Hau

Pastoralreferentin in der Pfarreiengemeinschaft Altscheid, Lahr, Mettendorf, Utscheid und Weidingen
Im Fronhof 7
D-54675 Mettendorf

Hans-Georg Knickmann-Kursch

Pastoralreferent im Dekanat Essen-Stoppenberg
Im Mühlenbruch 47
D-45141 Essen
Fon/Fax: +49 (0) 201 8320022
eMail: Arthur.K-K@t-online.de

Dr. Thomas Knieps-Port le Roi

Wissenschaftlicher Mitarbeiter der International Academy for Marital Spirituality (INTAMS)
Steenweg naar Grote Hut 156
B-1640 Sint-Genesius-Rode (Brussels)
Fon: +32 (0) 2 3599202
Fax: +32 (0) 2 3585790
eMail: thomas.knieps@intams.org

Dr. habil. Georg Köhl

Studienleiter für Pastoraltheologie im Bischöflichen Generalvikariat Trier
In Möhn 42
D-54298 Welschbillig

Heinz-Werner Kramer

Ausbildungsleiter in der Studienbegleitung für Theologiestudierende und Vorsitzender der Konferenz der Mentoren/innen und Ausbildungsleiter/innen für Pastoralreferenten/innen in den Diözesen Deutschlands
Habsburgerstraße 107
D-79104 Freiburg
Fon: +49 (0) 761-2921417

Dr. Johannes Kreidler

Weihbischof
Bischöfliches Ordinariat
HA VIII
Postfach 9
D-72101 Rottenburg a. N.
Fon: +49 (0) 7472 169-216
Fax: +49 (0) 7472 169-601
eMail: JKreidler@bo.drs.de

Dr. Walter Krieger

Österreichisches Pastoralinstitut
Stephansplatz 3/3
A – 1010 Wien
Fon: +43 (0) 1 51552-3751
Fax: +43 (0) 1 51552-3755
eMail: oest.pastinst@bischofskonferenz.at
eMail: oepi@utanet.at

Dr. Anna Findl-Ludescher

Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1/II
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512 507-8652
Fax: +43 (0) 512 507-2713
eMail: Anni.Findl-Ludescher@uibk.ac.at

Wolfgang Meurer

Studienleiter für die Ausbildung und Berufseinführung von Pastoral- und Gemeindereferenten/-innen im Bistum Aachen
Klosterplatz 7
D-52062 Aachen
Fon: +49 (0) 2421 452-851
Fax: +49 (0) 2421 452-282
eMail: wolfgang.meurer@gv.bistum-aachen.de

Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck

Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik
Universität Bonn
An der Schlosskirche 1
D-53101 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7679
Fax: +49 (0) 228 73-9469
eMail: meyer-blanck@uni-bonn.de

Theo Paul

Generalvikar
Bischöfliches Generalvikariat Osnabrück
Hasestraße 40 A
D-49074 Osnabrück
Fon: +49 (0) 0541 318-0
eMail: dergeneralvikar@bgv.bistum-os.de

Prof. Dr. Sabine Pemsel-Maier

Katholische Fachhochschule
Fachbereich Religionspädagogik
Karlstr. 63
D-79104 Freiburg
Fon: +49 (0) 761 200-447
eMail: pemsel-maier@kfh-freiburg.de

Dr. theol. Ursula Rapp

Inhaberin einer Hertha-Firnberg-Forschungsstelle am Institut für Bibelwissenschaften des Alten Testaments an der Katholisch Theologischen Privatuniversität Linz
Franz-Heim-Gasse 3
A-6800 Feldkirch
Fon: +43 (0) 5522 84381
eMail: ursula.rapp@tele2.at

Veronika Rass

Pastoralreferentin im Dekanat Dillingen und Mitarbeiterin in der Projektbegleitung von Gemeindeassisten(ten)tinnen
Dr.-Prior-Str. 58
D-66763 Dillingen

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

Herbert Tholl

Leiter der Berufseinführung der Gemeindereferenten(en)innen und Komm. Fachbegleiter für Pastoraltheologie im Bischöflichen Generalvikariat Trier
Zur Laykaul 9
D-54317 Korlingen

Ute Wagner

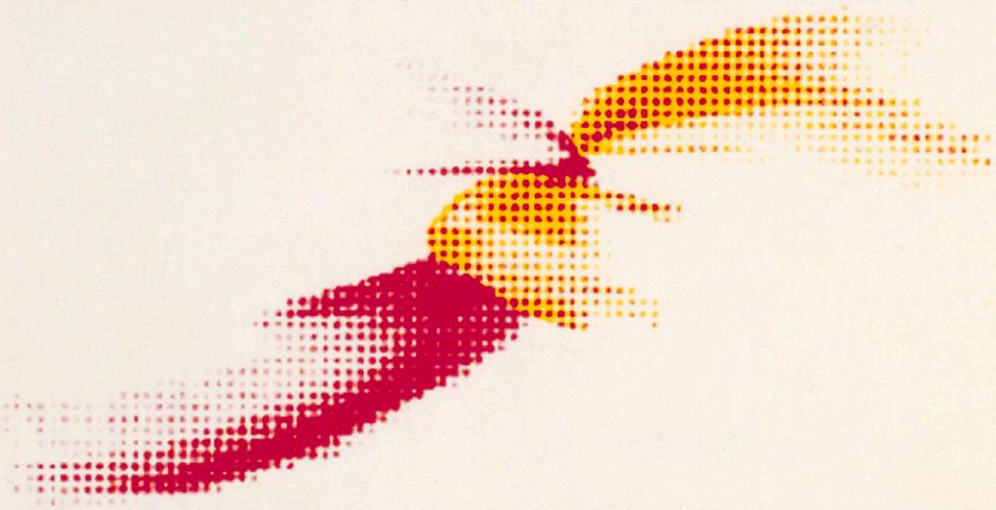
Projektstelle Entwicklung von Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften, 13 Jahre Fachbegleiterin für Pastoraltheologie
Am Steinbacher Berg 3
D-66540 Neunkirchen

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

PThI

Pastoraltheologische Informationen



„Der halbierte Aufbruch“
40 Jahre Pastoralkonstitution Gaudium et spes

ISSN 0555-9308

25. Jahrgang, Heft 2005-2

Pastoral-Theologische Informationen

„Der halbierte Aufbruch"

40 Jahre Pastoralkonstitution Gaudium et spes

25. Jahrgang, Heft 2005-2, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
25. Jahrgang – 2005 – 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

Umschlaggestaltung
Julia Rejmann

Druck
Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität 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

„Der halbierte Aufbruch" 40 Jahre Pastoralkonstitution Gaudium et spes
Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen, Leitershofen, 19. bis 22. September 2005 9

Hauptvorträge 10

Helmut Krätzl
Kirche im „Sprung nach vorwärts" (Johannes XXIII.)
Bilanz eines Zeitgenossen zur Bedeutung von Gaudium et spes für das Konzil 11

Magnus Striet
Evangelium und Kultur – ein Gegensatz?
Theologische und anthropologische Grundsatzbemerkungen (nicht nur) zur ‚Pastoral'-Konstitution 27

Marianne Heimbach-Steins
„Inkarnation" als Lerngeschichte
Fragen an das Verhältnis von Anthropologie und Ekklesiologie 40

Paul M. Zulehner
Gaudium et spes fortschreiben: Kirche angesichts bevorstehender challenges 56

Christian Grethlein
Die Rezeption der Pastoralkonstitution aus Perspektive evangelischer Praktischer Theologie 75

Aus den Workshops 87

Martina Blasberg-Kuhnke, Norbert Mette
Reich Gottes 88

Arnd Bünker, Sandra Lassak
Missionarische Kirche
Thesen und Beispiele zur Workshop-Diskussion 92

Magdalena Bogner
Krieg und Frieden -
Gaudium et spes in der Frieden stiftenden verbandlichen Arbeit der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands 97

Rainer Bucher
Krieg und Frieden -
Gaudium et spes und die religionspolitische Lage heute 100

Hans Pock, Anna Findl-Ludescher
Volkskirche – Entscheidungskirche
Kirchenwege nach Gaudium et spes 107

Silvia Bereczki
Gaudium et spes in Siebenbürgen
Ein persönliches Neulesen der Pastoralkonstitution 112

Podium 119

Erich Garhammer
Was ist Pastoral?
Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie 120

Stephanie Klein
Was ist Pastoral?
Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie 128

Norbert Mette
Was ist pastoral? 132

Maria Widl
Was ist Pastoral?
Herausforderungen für Theologie und Praxis 137

Hadwig Müller
Keine Zusammenfassung, kein Feedback, keine Synthese! 142

Wortwechsel 147

Jörg Seip, Jochen Schmidt
Predigt und Theorie
Eine homiletische Begriffskunde
Einführung in die Beiträge des Forums 148

Jörg Seip
Homiletische Begriffskunde
Intertextualität – Diskursanalyse – Dekonstruktion 149

Jochen Schmidt
Homiletische Begriffskunde
Intertextualität – Vielstimmige Rede – Dekonstruktion 166

Forum 177

Elmar Klinger
Volk Gottes – was nun?
Die Zukunft der Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil 178

Johannes Fischer
Marketing in der Kirche?
Entwurf einer Typik kirchlichen Handelns 189

Andreas Lienkamp
„Der Führende soll werden wie der Dienende" (Lk 22,26)
Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft ____ 210

Reinhard Feiter
Über das Beginnen ____ 232

Rezensionen ____ 243

Maria Elisabeth Aigner, Anna Findl-Ludescher, Veronika Prüller-Jagenteufel
Grundbegriffe der Pastoraltheologie
Norbert Mette
Einführung in die katholische Praktische Theologie ____ 244

Autorinnen und Autoren ____ 247

Editorial

Liebe Leserinnen! Liebe Leser!

„Es gibt kein Dokument eines Konzils oder des übrigen kirchlichen Lehramts, das so viele Fragezeichen enthielte wie diese Konstitution", vermerkten seinerzeit Karl Rahner und Herbert Vorgrimler in ihrer Einleitung zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, um dann aber fortzufahren: „Eine Kirche, die sich zu ihren Fragen bekennt, statt falsche Sicherheiten vorzuspiegeln, ist dem Menschen heute glaubwürdig."[1]

Der 40. Jahrestag der Verabschiedung von *Gaudium et spes* war der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen deshalb Anlass, sich auf ihrem diesjährigen Kongress eingehend mit der Pastoralkonstitution zu beschäftigen. Dies geschah unter dem Titel „Der halbierte Aufbruch" vom 19. bis 22. September 2005 in Leitershofen.

Soweit uns die Tagungsbeiträge zugegangen sind, dokumentieren wir sie in diesem Heft. Die Ambivalenzen und Ambiguitäten in Konzeption und Rezeption der Pastoralkonstitution kommen in diesen Beiträgen ebenso zur Sprache wie die bleibende Bedeutung von *Gaudium et spes* für die Pastoraltheologie.

Weit spannt sich auch der Bogen der Perspektiven. Neben den Reflexionen eines Zeitzeugen (Weihbischof Krätzl, Wien) stehen die Rückfragen eines evangelischen Praktischen Theologen (Christian Grethlein, Münster). Vier deutschsprachige Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen stellen die Frage nach dem Pastoral-Begriff, mit den „Augen" von *Gaudium et spes* betrachtet eine rumänische Pastoralreferentin (Silvia Bereczki, Brasov) die pastorale Situation in ihrem Land.

Ergänzungen finden die Überlegungen des Kongresses in einigen Beiträgen des *Forums*. „Volk Gottes – was nun?" fragt Elmar Klinger; und Johannes Fischer und Andreas Lienkamp stellen in unterschiedlicher Weise die Frage nach einer „Typik" kirchliches Handelns.

Zum ersten Mal erscheint in diesem Heft die Rubrik *Wortwechsel*. Jochen Schmidt (Glasgow/Bonn) und Jörg Seip (Bad Lippspringe) nähern sich hier auf differenten wie korrespondierenden Pfaden „homiletischer Theoriebildung".

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

---

[1] K. Rahner / H. Vorgrimler, Einleitung zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", in: Kleines Konzilskompendium, Freiburg [24]1993, 447.

„Der halbierte Aufbruch“
40 Jahre Pastoralkonstitution Gaudium et spes

Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen, Leitershofen, 19. bis 22. September 2005

Hauptvorträge

Helmut Krätzl

Kirche im „Sprung nach vorwärts" (Johannes XXIII.)

Bilanz eines Zeitgenossen zur Bedeutung von Gaudium et spes für das Konzil

Ich darf diese Tagung als „Zeitgenosse" des Konzils eröffnen. Das war ich nicht nur auf Grund meines Alters, sondern weil ich die Gelegenheit hatte, als „Konzilsstenograph" in der 1. Session selbst mitzuarbeiten. Ich fühle mich daher als „Zeitzeuge", zumal ich das Glück hatte, mit Kardinal Frings aus Köln und seinem jungen Konzilstheologen Joseph Ratzinger in der Anima unter einem Dach zu wohnen. Ausführlich habe ich meine Erfahrungen und auch wie mich das Konzil prägte in einem Buch „Im Sprung gehemmt" niedergeschrieben.[1]

1 *Gaudium et spes* interpretiert in Inhalt und Form das Konzil

Die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute" ist ein Konzilsdokument ganz besonderer Art. In Entstehung, Themenwahl und Stil interpretiert sie das, was das Konzil nach den Vorstellungen Johannes XXIII. sein sollte, nicht nur eine Botschaft an die Welt, sondern wirksame Hilfe. *Gaudium et spes* zählt nicht zu den Texten, die von den vorbereitenden Kommissionen für die Arbeit im Konzil ausgearbeitet worden waren. „Es ist das einzige Schema, das von Johannes XXIII. ausdrücklich gewünscht wurde".[2] Damit kam die Grundintention des Papstes zum Ausdruck, am Konzil nicht nur innerkirchlich Lehren neu zu deuten, sondern der Welt konkrete Hilfen und Antworten zu geben. Es zeigt aber auch, wie initiativ der Papst gerade bei diesem Dokument war.

Es ist eine „*Pastoral*konstitution". Das unterstreicht, dass der Papst keine Abgrenzung durch Dogmen wollte, sondern das Wirken der Kirche in und für die Welt in seiner ganzen Weite sehen und fördern wollte.

GS greift die „Zeichen der Zeit" auf, von denen Johannes XXIII. in der formellen Konzilsankündigung am 25. Dezember 1961 (Konstitution *Hu-*

---

1 Vgl. H. Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling [4]1999.

2 So Erzbischof Garrone auf einer Pressekonferenz gegen Ende der ersten Konzilsperiode. Zit. nach G. Barauna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils, (deutsche Bearbeitung von Viktor Schurr), Salzburg 1967, 15. Wird künftig zit.: Barauna.

manae salutis) gesprochen hat und die er 1963 in der Enzyklika *Pacem in terris* (n. 39-45) präzisierte.[3] Somit stellt sich die Kirche in sehr konkreter Weise der Situation des Menschen in der gegenwärtigen Welt, den aufsteigenden Problemen der Gesellschaft, den Fragen der Würde des Menschen, der Ehe und Familie, der Kultur, Wirtschaft und Politik und vor allem dem in den 1960er Jahren durch die Aufrüstung so bedrohlich gewordenen Thema des Krieges.

GS verwendet einen für lehramtliche Aussagen ungewöhnlich konkreten *Stil*. Auch dafür war Johannes XXIII. bahnbrechend durch seine beiden Enzykliken *Mater et Magistra* 1961 und *Pacem in terris* 1963. Durch diesen Stil angeregt hat sich allmählich der Stil kirchlicher Verlautbarungen geändert, und wurde von Johannes Paul II. weitergeführt.[4]

GS brachte eine ganz eigene *Argumentationsweise*, die der junge Konzilstheologe Joseph Ratzinger so interpretierte: „Freilich sind auf die so brennenden Fragen keine endgültigen Antworten gegeben worden", meinte er, aber gerade darin liege die Bedeutung des konziliaren Gesprächs, „daß es diese Probleme erkannt, anerkannt und einen Schritt auf ihre Beantwortung hin unternommen hat".[5] Wichtiger als die Lösungen erscheint ihm das Ethos zu sein, das hinter diesem Text steht und eine neue Art kirchlichen Redens hervorbrachte. „Der Mut, ein offenes Dokument zu verabschieden, das nicht abschließende Definition, sondern ein Anfang zu sein wünscht, der weiterführen soll." Ratzinger glaubt sogar, dass gerade diese offene Haltung nach all den Schwierigkeiten in der Diskussion die große Mehrheit im Konzil schließlich doch wieder zu einer Einheit gebracht habe. Widerstand kam lediglich auch weiterhin von jener kleinen Gruppe, „die ganz allgemein den Geist des Konzils als eine Abwendung von der christlichen Überlieferung und so als eine gefährliche Fehlentscheidung empfand."[6]

Die Pastoralkonstitution ist das „gelungenste" Dokument des Konzils.[7] Es hat in seiner Fragestellung eine bewegte Wirkungsgeschichte. Tatsache ist, dass GS zu vielen Themen lebhafte Diskussionen angeregt hat, wie etwa zu Fragen des Atheismus, zu Ehe und Familie, über das bestmögliche Verhältnis von Kirche und Welt, Kirche und Staat und über die Friedenssicherung[8], Diskussionen, die bis heute aktuell geblieben sind.

---

3 In n. 41 hat der Papst an zweiter Stelle der *Zeichen der Zeit* die veränderte Stellung der Frau deutlich gemacht. Leider ist davon in den Konzilsdokumenten noch nicht die Rede.

4 So O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg ²1994, 349. Wird künftig zit.: Pesch.

5 J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln (Bachem) 1966, 43. (Im selben Verlag sind von Ratzinger zu allen vier Sitzungsperioden Kommentare erschienen, die heute von besonderem Wert sind.)

6 Ratzinger, 44.

7 Pesch, 348.

8 Pesch, 349.

2 Die Entstehungsgeschichte von *Gaudium et spes*

Sie zu skizzieren ist wichtig, weil sich in ihrer Dramatik die unterschiedlichen Meinungen in der Kirche damals widerspiegeln, aber auch die Methoden der Intervention und der Versuche, die „alte" Lehre zu wahren, offen sichtbar werden.[9]

Die ersten Entwürfe hatte Kardinal Suenens gemacht. Zur Weiterarbeit wurde eine „gemischte Kommission" eingesetzt, deren Sekretär P. Bernhard Häring CSsR war. Im Februar 1964 legte er in einer Arbeitssitzung in Zürich einen ausführlichen Text vor. Inhaltlich ging es um eine christliche Anthropologie und um konkrete Fragen wie Ehe und Familie, Krieg und Frieden, soziale Problematik und die Beziehung des Christen zur heutigen Welt. Der eingeschlagene Weg wurde begrüßt, die Art der Darstellung aber heftig kritisiert. Sie sei weder biblisch exakt, noch dem modernen Denken konform. Neben dieser weiterführenden Kritik wurden von einer kleinen, engagierten konservativen Gruppe heftige Angriffe gegen die allgemeine Ausrichtung des Textes gestartet, auch gegen P. Häring persönlich. Zu dieser Gruppe gehörten z. B. Erzbischof Lefebvre und die Kardinäle Ruffini und Heenan.

Im Jänner 1965 traf sich die Arbeitsgruppe in Arricia bei Rom. Häring war inzwischen als Sekretär zurückgetreten, auch wegen der wachsenden Kritik an seiner Person. Mitglied der Kommission blieb er weiter. In Arricia legte der Sekretär für Pressefragen der Französischen Bischofskonferenz, Prälat Haubtmann, einen neuen Text vor, den vor allem französische Theologen ausgearbeitet hatten. Dieser Entwurf wurde einem gleichfalls vorliegenden polnischen vorgezogen. Wieder ging es um eine christliche Anthropologie, die Würde des Menschen, seinen sozialen Aspekt, die Dynamik seines Schaffens und seine Entfaltung im Leben, im zweiten Teil auch um Fragen von Ehe und Familie. Aus diesem Text wurde schließlich die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute", die vom Konzil am 7. Dezember 1965 mit überwältigender Mehrheit verabschiedet wurde. Sie gehört zu den wichtigsten Konzilsdokumenten, obwohl sie zu Beginn noch gar nicht vorgesehen war. Durch sie wurden andere Konzilsdokumente erst möglich, durch sie wurde ein ganz bestimmter Geist des Konzils geprägt, der der Kirche eine ganz neue Stellung in der Welt gab, sie aber auch zu ganz neuer Wirksamkeit herausforderte.

---

[9] Vgl. dazu H. Krätzl, Öffnung der Kirche zur Welt – Neue Sicht des Menschen, der Ehe und der irdischen Wirklichkeit. Anmerkungen zu GS, in: A. E. Hierold / W. Seibel (Hgg.), Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang? Münster 2004, (= Bamberger Theologisches Forum ; 7), bes. 27f. Wird künftig zit.: Krätzl, Öffnung.

3 Themen von *Gaudium et spes*, die für eine umfassende Pastoral grundlegend sind

Aus der Fülle der Themen – ein Kritiker nannte das Dokument wegen seiner Überfülle von Themen „Die Arche Noah"[10] – möchte ich fünf herausgreifen, die gleichzeitig für die heutige Pastoral bestimmend sind: (1) die neue Sicht vom Menschen, (2) die neue Sicht von Sexualität und Ehe und (3) die veränderte Haltung der Kirche zur Welt und zum „Irdischen", (4) die Stellungsnahme des Konzils zur Wirtschaft und (5) zu Fragen über Krieg und Frieden.

3.1 Die neue Sicht vom Menschen[11]

Es fällt eine überaus positive Anthropologie auf. Man wollte den Menschen nicht, wie sonst oft üblich, sogleich als den „gefallenen" beschreiben, sondern in einer biblisch-patristischen Sicht als „imago Dei". Maßgeblich für diese Anthropologie waren französische Theologen[12] gerade auch im Gegensatz zu Luthers Lehre, die den Menschen vor allem in seiner Sündhaftigkeit sieht. Und doch war man sich klar, dass dieser Adam, dieser Mensch von Anfang an als „imago Dei" konzipiert, erst in Jesus Christus seine volle Deutung findet, wie dann in Art. 22 gesagt wird. – Was bedeutet das im Einzelnen?

3.1.1 „Der Mensch in Leib und Seele einer" (GS 14)

Der Mensch ist „in Leib und Seele einer". Damit überwand man den Dualismus Platons, nach dem Leib und Seele neben-, wenn nicht sogar gegeneinander stehen.[13] In Art. 14 heißt es: „*In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich: Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers*". Der Leib darf also nicht gering geachtet werden. Als von Gott geschaffen und zur Auferweckung am Jüngsten Tag bestimmt muss er für gut und der Ehre würdig gehalten werden. Die Würde des Menschen verlangt, dass er Gott „in seinem Leibe verherrliche".[14]

Inmitten einer Welt, in der der Leib nahezu vergötzt wird, verkündet das Konzil also eine neue Lehre über den Wert des Leibes und distanziert sich damit deutlich von einer so unrühmlichen Vergangenheit vielfältiger Leibfeindlichkeit der Kirche.[15]

---

10 So überschreibt O. H. Pesch das Kapitel über *Gaudium et spes* in seinem Buch, 311ff.

11 Vgl. dazu Krätzl, Öffnung 28ff.

12 Diese Themenstellung kam aus einer Unterkommission, in der u. a. Msgr. Garrone und die Theologen Y. Congar und J. Daniélou tätig waren. Vgl. dazu Ph. Delhaye, Die Würde der menschlichen Person, in: Barauna, 154f.

13 Vgl. Delhaye, a.a.O., 1164, bes. Anm. 24.

14 Vgl. 1 Kor 6,13-20.

15 Der Text von Ariccia erwähnte auch den Einfluss des Leibes auf die Intersubjektivität: „Durch ihn tritt der Mensch in Gemeinschaft und Dialog mit den anderen Menschen." Zit. in Delhaye, a.a.O., 165, Anm. 26. Das Phänomen der Intersubjektivität vermisst übri-

3.1.2 Die Würde der Vernunft, die Wahrheit und die Weisheit (GS 15)

Art. 15 klingt fast wie ein Hymnus auf die Vernunft, wie eine späte „Einholung" der Aufklärung in die Theologie. In Teilnahme am Licht des göttlichen Geistes überragt der Mensch durch seine Vernunft die Dingwelt. Allerdings eine Vernunft, die vollendet wird durch die Weisheit. Ganz aktuell betont das Konzil: „*Unsere Zeit braucht mehr als die vergangenen Jahrhunderte diese Weisheit, damit humaner wird, was Neues vom Menschen entdeckt wird.*"[16] Bei aller Fortschrittsgläubigkeit, die GS durchzieht, ist hier die Wissenschaftsgläubigkeit und die Hoffnung auf die erlösende Macht des technischen Fortschritts durch das Prinzip der „Weisheit" als das eigentlich Menschliche erneut in Frage gestellt.[17]

In einer interessanten Fortführung dieses Gedankens verweist das Konzil auf die vielen Nationen, die „an wirtschaftlichen Gütern verhältnismäßig arm, an Weisheit aber reicher sind und den übrigen hervorragende Hilfe leisten können."[18] Diese Formulierung mag die Menschen im „hochentwickelten" Weltteil sehr nachdenklich stimmen. Ob in den unterentwickelten Ländern die Aussage auch richtig verstanden wird, oder vielleicht als fast zynische Vertröstung, müsste noch untersucht werden.

3.1.3 Die Würde des sittlichen Gewissens (GS 16)

Die wohl spirituellste Stelle in den Konzilstexten, aber auch die entscheidendste für viele andere Aussagen ist jene über das Gewissen. „*Das Gewissen ist die verborgene Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat. Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen.*"

Im Gewissen geschieht also die innigste Begegnung mit Gott, liegt aber auch jene geheimnisvolle Achse zu allen Menschen guten Willens.[19] Ratzinger schreibt in seinem Kommentar dazu: „Seit Newman und Kierkegaard steht das Gewissen mit neuer Eindringlichkeit im Mittelpunkt der christlichen Anthropologie; im Werk beider vollzieht sich zugleich in einer vordem nicht gekannten Weise die Entdeckung des Einzelnen, der unmittelbar von Gott angerufen ist und der in einer Welt, die Gott kaum noch erkennen läßt, durch den Ruf des Gewissens Gottes unmittelbar gewiß zu

---

gens Ratzinger dann im Folgenden 15. Art.; Ratzinger, Kommentar zu GS 11-22 in: LThK², Ergänzungsband III, 325.

16 GS 15,3.

17 Ratzinger, LThK.E III, 328.

18 GS 15,3.

19 Johannes XXIII. adressiert seine Enzyklika *Pacem in terris* ausdrücklich auch an „alle Menschen guten Willens."

werden vermag."[20] Ratzinger sieht aber auch die ganz wichtigen Konsequenzen für das gesellschaftliche Zusammenleben, für Politik, wohl auch für die Kirche. „Mit dieser Herausarbeitung des Einzelnen, der im Gewissen vor einer höchsten und letzten Instanz steht, die dem Anspruch der äußeren Gemeinschaften, auch der amtlichen Kirche, letztlich entzogen ist, ist zugleich das Gegenprinzip zum heraufziehenden Totalitarismus gesetzt und der wahrhaft kirchliche Gehorsam vom totalitären Anspruch abgehoben, der eine solche Letztverbindlichkeit, die seinem Machtwillen entgegensteht, nicht akzeptieren kann."[21] Von dieser Geisteshaltung her wurde erst eine Grundlage zur Erklärung über die Religionsfreiheit und den Ökumenismus geschaffen.

3.1.4 Die hohe Bedeutung der Freiheit (GS 17)

„Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen: Gott wollte nämlich den Menschen ‚in der Hand seines Entschlusses lassen' (vgl. Sir 15,4), so daß er seinen Schöpfer aus eigenem Entscheid suche und frei zur vollen und seligen Vollendung in Einheit mit Gott gelange."[22] Wohl wird im folgenden Text von der möglichen „Knechtschaft der Leidenschaft" gesprochen, von der Verwundung der Freiheit durch die Sünde und von der Letztverantwortung vor einem richtenden Gott. Dennoch klingt dieser Artikel fast wie ein Freiheitslied.

Der Kommentar von Joseph Ratzinger spart hier nicht mit herber Kritik.[23] Die neutestamentliche Freiheitslehre wäre seit dem Text 5 völlig ausgeklammert und dafür ein für Christen unrealistischer Standort bezogen worden. Unter einer zu optimistischen Sicht des „Heute" fürchtet Ratzinger „Verharmlosungen einer der Stoa nachgebildeten Ethik". Ratzinger meint, man hätte sich vom Marxismus über das Maß der menschlichen Entfremdung und Verfallenheit belehren lassen können. „Sie nicht ernstzunehmen heißt, nicht groß vom Menschen zu denken, sondern ihn über den Ernst seiner Lage hinwegzutäuschen."[24] Man spricht von Wahlfreiheit, nicht aber von der Freiheit, das eigene Wesen anzunehmen oder vom dialogischen Charakter der menschlichen Freiheit, die erst durch den unerzwingbaren Anspruch der Liebe zum ganzen Sein-Können ihrer selbst geführt wird.

Dennoch weist auch Ratzinger auf sehr viel Positives hin, wie die Freiheit zum Glauben, die Verantwortung vor Gott im Gleichklang mit anderen monotheistischen Religionen, die Bejahung des Menschen als freies Wesen, der keinem äußeren Zwang (Manipulation) unterworfen werden darf und die sittliche Verantwortung des Menschen gegenüber jedem Determinismus.[25]

---

20 Ratzinger, LThK.E III, 328.
21 Ebd., 328f.
22 GS 17,1.
23 Ratzinger, LThK.E III, 331f.
24 Ebd., 332.
25 Vgl. ebd., 333.

3.2 Die neue Sicht der Ehe[26]

Die neuen Aussagen über die Ehe gehören wohl zum Unerwartetsten, wozu sich die Konzilsväter entschließen konnten. Der Weg dorthin war schwer genug.

Das kirchliche Lehramt legt immer Wert auf Kontinuität seiner Aussagen. Pius XII. fasste noch einmal die traditionelle Lehre über die Ehe in seiner inzwischen berühmt gewordenen „Ansprache an die katholischen Hebammen Italiens" am 29. Oktober 1951 zusammen. „Wahr ist nun aber, daß die Ehe als Natureinrichtung nach dem Willen des Schöpfers zum primären und innersten Zweck nicht die persönliche Vervollkommnung der Gatten hat, sondern die Weckung und Erziehung neuen Lebens. So sehr auch die anderen Zwecke von der Natur gewollt sind, so stehen sie doch nicht auf der gleichen Stufe wie der erste, und noch weniger sind sie ihm übergeordnet; sie sind ihm vielmehr wesentlich untergeordnet".[27] Diese „Hierarchie" der Ehezwecke hatte auch das Kirchenrecht von 1917 festgeschrieben.

Mit dem Thema Ehe und Familie selbst befasst sich die Pastoralkonstitution nur in den Artikeln 47–51. Aber es ist das erste Thema des 2. Hauptteils des Dokuments, der nun die vorher entfaltete, optimistische christliche Anthropologie auf wichtige Einzelfragen anwenden will.

Die neue Sicht der Ehe zeigt sich vor allem in der neuen Umschreibung des „Ehebundes" Der Konzilstext spricht nicht mehr von „Ehezwecken", sondern deutet das Wesen der Ehe als „*die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe*" die durch ihre natürliche Eigenart auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommen hingeordnet ist und darin gleichsam ihre Krönung findet.[28] Damit rückt GS unmissverständlich von der früheren „Wertehierarchie" in Hauptzweck und Nebenzwecke ab. Wachsendes Einssein in echter Liebe, gegenseitige Vervollkommnung und eine zum gegenseitigen Dienen bereite Liebe werden hier in ihrer eigenen Sinnhaftigkeit gesehen.

Die neue Sicht der Ehe wird noch einmal deutlich, wenn das Konzil nach der allgemeinen Darlegung über den Ehebund nicht gleich von der Fruchtbarkeit der Ehe, also der Zeugung spricht, sondern zunächst in Art. 49 „Über die eheliche Liebe". „*Diese eigentümliche menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln.*"[29] Und später

---

26 Vgl. dazu Krätzl, Sprung, 85ff.

27 Zit. bei L. Bertsch, Akzente der kirchlichen Ehelehre von Pius XI. bis Johannes Paul II., in: F. Böckle (Hrsg.), Der umstrittene Naturbegriff, Düsseldorf 1987, 123.

28 GS 48 u. 50.

29 GS 49.

heißt es: „*Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten*".[30]

Welchen Fortschritt das bedeutet, beschreibt P. Häring in seinem Kommentar. „Bis zur Zeit des heiligen Alfons von Ligouri" – er war Ordensstifter der Redemptoristen, denen P. Häring angehört – „herrschte in der abendländischen Theologie die augustinische Auffassung vor, wonach der eheliche Akt als solcher im erbsündlichen Menschen einer ‚cohonestatio', d. h. eines besonders versittlichenden Motivs, bedürfe."[31] Ein solch rechtfertigendes Motiv für den ehelichen Akt war die Absicht zur Zeugung, oder wenigstens die Erfüllung der ehelichen Pflicht, falls der andere Gatte sie einforderte (gleichsam als „Heilmittel für die Begierlichkeit"). Und auch am Konzil selbst fand die „augustinische Auffassung" noch Anhänger. [32] Das Konzil hat dieser Kontroverse mit aller Klarheit ein Ende gesetzt, meint Häring und fasst zusammen: „Der eheliche Akt hat seine Gutheit und besondere Würde als Ausdruck echter ehelicher Liebe."[33]

Die für das Verhalten katholischer Ehepartner bedeutendste Neuerung brachte der Aufruf zur verantworteten Elternschaft. Als Interpreten der Schöpferliebe Gottes werden sie zu eigener Verantwortung aufgerufen. „*Daher müssen sie in menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit ihre Aufgabe erfüllen und in einer auf Gott hinhörenden Ehrfurcht durch gemeinsame Überlegungen versuchen, sich ein sachgerechtes Urteil zu bilden. Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder – der schon geborenen oder zu erwartenden – achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen. Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen.*" [34] In einem früheren Text hieß es sogar, die Eltern „und sonst niemand". Diese Beifügung wurde dann auf Verlangen einiger herausgenommen, die zuständige Kommission aber betonte, dass durch diese Tilgung der Sinn des Satzes, nämlich „der Ausschluss jeder ungebührlichen Intervention" keineswegs geändert werde.[35]

Der Grundsatz, dass die Eheleute ihr Urteil über die Zahl der Kinder im Angesicht Gottes letztlich selber fällen müssen, unterstreicht die neue Sicht vom Menschen als Partner Gottes in seiner Freiheit und Selbständig-

---

30 GS 51.

31 Häring, LThK.E III, 435.

32 Häring erwähnt als Beispiel den Dominikanertheologen Kardinal Browne.

33 Häring, LThK.E III, 435.

34 GS 50,2. Vgl. dazu auch die 1983 vom Heiligen Stuhl im Anschluss an die Bischofssynode 1980 herausgegebene „Charta der Familienrechte", in der in Art. 3 ausdrücklich vom unveräußerlichen Recht der Eheleute die Rede ist, „über den zeitlichen Abstand der Geburten und die Zahl der Kinder zu entscheiden."

35 Vgl. Häring, LThK.E III, 439.

keit vor ihm, ist aber auch nur verständlich aus der Hochschätzung des Gewissens, wie es GS in Art. 16 bezeugt. Dennoch fürchteten manche Konzilsväter, Gewissensfreiheit könnte mit Willkür verwechselt werden. Daher wird in der Endfassung von GS 50 fast ängstlich betont, die Eltern könnten dabei nicht nach eigener Willkür vorgehen, sondern „*sie müssen sich vielmehr leiten lassen von einem Gewissen, das sich auszurichten hat am göttlichen Gesetz; sie müssen hören auf das Lehramt der Kirche, das dieses göttliche Gesetz im Licht des Evangeliums authentisch auslegt.*" Blieb dann doch alles beim alten? Ratzinger hielt 1966 bei seinem ersten Rückblick auf das Konzil diesem Einwand gleich entgegen, dass die Grundaussage doch wirklich einen „Umbruch im kirchlichen Denken" bedeute. Denn einer Normierung ‚von unten', „aus dem in Wahrheit ja keineswegs eindeutigen Naturalen heraus", wird nun eine Wertung ‚von oben' entgegengestellt, nämlich aus dem geistigen Sinnzusammenhang von Ehe und Familie, und im Urteil, das die Eltern „im Angesicht Gottes" selbst fällen müssen. Freilich geht es dabei um ein Gewissen, das sich am göttlichen Gesetz ausrichtet und auf das Lehramt hört. Aber das ist nun wirklich etwas anderes, „ob die gesamte ethische Aussage um die Idee der Gattung bzw. ihrer Fortpflanzung und um den Gedanken des Naturgemäßen kreist, oder ob sie in Gewissen, Wort Gottes und Verantwortlichkeit vor den eigenen Kindern, dem andern Gatten und der mitmenschlichen Gemeinschaft ihre Brennpunkte findet."[36] Diesen Kommentar hat Joseph Ratzinger zwei Jahre vor dem denkwürdigen Jahr 1968 publiziert, in dem dann Papst Paul VI. die Enzyklika *Humanae vitae* veröffentlichte, die die verantwortete Elternschaft gerade wieder ausschließlich an die Beobachtung des „Naturalen" bindet.

Wie weit *Humanae vitae* in der konkreten Aussage über die Empfängnisverhütung nun GS interpretiert oder korrigiert, darüber wurde und wird noch viel diskutiert. Der Papst selbst hat die Konzilsdebatte abgebrochen. Wie vom Papst angekündigt wurde das weitere Studium der noch offenen Frage über die Geburtenregelung einer eigenen Kommission übertragen, 1968 schrieb er die Enzyklika. Sie geht insgesamt von der neuen, tieferen Sicht von Ehe aus, wie sie das Konzil darlegte, lediglich in der Frage der Empfängnisregelung kehrt sie zur traditionellen Lehre vor dem Konzil zurück. Gerade die Aussage über die Empfängnisverhütung aber hatte man mit Spannung erwartet, weil sie seit dem Konzil noch offen stand und für das eheliche Zusammenleben von unmittelbarer Bedeutung war.[37]

3.3 Die neue Sicht der Welt

Nach der Verkündigung der Kirche in Aszese und Moral schien früher ein fast unüberwindbarer Gegensatz zu bestehen zwischen Geistlichem und Weltlichem, Irdischem und Überirdischen. „Die Welt- und Wissen-

---

36 J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, a.a.O., 52.

37 Zur Vorgeschichte dieser Enzyklika und über ihre Bedeutung für die Verkündigung in der Kirche Näheres bei: Krätzl, Im Sprung gehemmt, a.a.O., 96-102; vgl. auch den Exkurs zu *Humanae vitae*, in: Krätzl, Öffnung, 36-38.

schaftsfeindlichkeit des bekannten „Syllabus" Pius IX. schien die Kirche auf den Abbruch des Gesprächs mit der Welt verpflichten zu wollen."[38] Das Konzil öffnet sich in ganz neuer Weise zur Welt, beschreibt das gegenseitig befruchtende Verhältnis, spricht sogar von einer recht verstandenen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Wenngleich sich diese Haltung durch viele Kapitel von GS zieht, sei hier nur auf Art. 36 und dann auf die Art. 40–45 verwiesen.

3.3.1 Die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (GS 36)

Der Einleitungssatz dieses Artikels fasst die alte Spannung zwischen Glaube und Wissenschaft zusammen. *„Nun scheinen viele unserer Zeitgenossen zu befürchten, daß durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften bedroht werden."*[39]

Nun aber spricht das Konzil den irdischen Wirklichkeiten ihren festen Eigenstand zu, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit und Eigengesetzlichkeit. Wenn die einzelnen Wissenschaften in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgehen, wird es nie zu einem echten Konflikt mit dem Glauben kommen.

Wie sehr gerade das Verhältnis von Wissenschaft und Glaube historisch belastet war und um welchen Fortschritt es ging, zeigt, dass in der Vorbereitungskommission eingehend über den Fall „Galilei" diskutiert wurde. Zu einer „Rehabilitierung" konnte man sich damals noch nicht durchringen. Wie sehr das Problem aber präsent war, zeigt eine beachtenswerte Fußnote: „Cf. Pio Paschini, Vita e opere di Galileo Galilei, 2 vol., Pont. Accademia delle Scienze, Città del Vatic., 1964."[40] Am 31.10.1992 wurde Galilei in einer Ansprache Johannes Paul II. vor der päpstlichen Akademie der Wissenschaften rehabilitiert.

3.3.2 „Was tauschen Kirche und Welt aus?"

Mit dieser Frage charakterisiert Grillmeier in seinem Kommentar die Art. 41–45.[41] Neu ist, dass nicht nur die Kirche gibt, sondern dass sie auch von der „Welt" empfängt.

Zunächst leistet die Kirche dem *Einzelnen* Hilfe zur Entwicklung seiner Persönlichkeit, zur Durchsetzung seiner Rechte, in der Betonung der freien Entscheidung des Gewissens. Und alles scheint zu gipfeln in der Anerkennung der rechten Autonomie der menschlichen Person im Angesicht Gottes, dem letzten Ziel des Menschen. Grillmeier fragt, ob das nicht einer konziliaren Erklärung der Menschenrechte gleichkommt, deren säku-

---

38 A. Grillmeier, Wandernde Kirche und werdende Welt. Kommentar zur Pastoralkonstitution, Köln 1968, 94.

39 GS 36,1.

40 GS 36, Anm. 7.

41 Vgl. Grillmeier, Wandernde Kirche und werdende Welt, a.a.O., Anm. 55.

larem Wortlaut auch in der Fassung von 1948 die Kirche sich nie ganz anschließen konnte.

Wenngleich das Christentum nicht auf eine „Religion der Mitmenschlichkeit" reduziert werden darf, soll sie gerade in der Erfüllung ihrer ureigenen Aufgabe allen gesunden Formen menschlichen Zusammenschlusses dienen.[42] Vor allem ist es ein Dienst zur Einheit. Dafür hat übrigens die Kirche auf Grund ihrer „globalen Verfassung" auch ein unersetzbares Instrumentarium. Dabei ist Kirche kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Kultur oder an ein politisches, wirtschaftliches, gesellschaftliches System gebunden. Das verschafft ihr die Freiheit und letzte Universalität.

Ganz gegen eine weltfremde Frömmigkeit oder ein Zurückziehen „in die Sakristei" fordert das Konzil die Christen zur Erfüllung der irdischen Pflichten auf. Wer sich nicht für die Welt einsetzt, bringt sein ewiges Heil in Gefahr.[43] Gleichzeitig warnt es vor zwei Verirrungen, wenn es zu einer Spaltung zwischen Glauben und Leben kommt. Ein Irrtum wäre, im Bewusstsein, hier keine bleibende Stätte zu haben, irdische Pflichten zu vernachlässigen, ein anderer Irrtum aber, im Irdischen aufzugehen, völlig getrennt vom Religiösen.

Der Abschnitt schließt mit einem Schuldbekenntnis: „*Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist.*" „*Die Kirche weiß auch, wie sehr sie selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muß.*"[44]

Völlig überraschend klingt die Feststellung in Art. 44, dass die Kirche auch von der Welt Hilfe erfährt. Dieser Gedanke schien als solcher manchen Konzilsvätern absurd zu sein. Erzürnt schrieb ein Bischof zum Entwurf von Art. 44: „omne bonum ab Ecclesia!"[45] Grillmeier fragt diesen Bischof: „Wann hat die Kirche je ohne die Welt und ihr Schaffen, ihre Hilfe gelebt?"[46]

Im Einzelnen verdankt die Kirche der Welt die Erfahrung aus der Geschichte, den Fortschritt der Wissenschaft, den Reichtum der Kultur, die Hilfen für die Verkündigung durch Sprache und Philosophie und den Austausch nationaler Kulturen. Ferner bekommt sie Hilfe von denen in der Welt, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Fachgebiete haben und die Zeichen der Zeit unterscheiden können.

---

42 Ebd., 145.

43 GS 43.

44 GS 43,6.

45 Grillmeier, a.a.O., 169 – ohne nähere Angabe.

46 Ebd.

Grillmeier aktualisiert dies so: „Schon haben die ‚Laboratorien' den Forschern den Schlüssel zu Erkenntnissen über den Menschen in die Hand gegeben, die vielleicht umwälzender sein werden als die atomare Technik. Auf die christliche Anthropologie kommen ganz neue Fragen zu. Die Kirche wird auch mit den ‚Ingenieuren des neuen Menschen' ins Gespräch kommen müssen, um mit ihrem Menschenbild nicht hoffnungslos zu veraltern, vielleicht auch um eine letzte Unantastbarkeit des Menschen zu vertreten, sobald dieser mit sich selber experimentieren will."[47]

Das alles ist keine Anpassung an die Welt, sondern schafft Voraussetzungen zur besseren Selbstverwirklichung der Kirche. „... nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehle, sondern weil sie so tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann."[48]

„Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben."[49]

3.3.3 Christus, Alpha und Omega (GS 45)

Dass die Kirche Sakrament des Heils ist, kommt ihr von Christus zu. „*Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte.*"[50] Christus ist schließlich der einigende „Treffpunkt" von Kirche und modernen Menschen (d. i. der Welt), wie Papst Paul VI. in der ersten Weihnachtsbotschaft nach dem Abschluss des Konzils gesagt hat.[51]

3.4 *Gaudium et spes* und die Wirtschaft

Die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute" signalisiert allgemein eine erstaunliche Öffnung der Kirche zur Welt, und zwar in einer sehr positiven Sicht. Über Wirtschaft und ihren Fortschritt handelt *Gaudium et spes* besonders in den Art. 63–66, und zwar überaus optimistisch. Man muss zum knappen Konzilstext den spannenden Kommentar von P. Oswald v. Nell-Breuning SJ lesen.[52] Nell-Breuning war in diesem Jahrhundert sicher der bedeutendste Experte für die christliche Soziallehre. Er wurde 1890, also ein Jahr vor Erscheinen der großen Sozialenzyklika *Rerum novarum* Leos XIII. geboren und hat gerade noch das Jubiläumsschreiben *Centesimus annus* Johannes Pauls' II. 100 Jahre danach erlebt, bevor er 1992 starb. Nell-Breuning hat viele päpstliche Enzykliken „mitge-

---

47 Solches hat Grillmeier ebd., 172, schon vor 35 Jahren geschrieben.

48 GS 44,3.

49 GS 44 Schlusssatz.

50 GS 45,2.

51 Paul VI., Weihnachtsbotschaft vom 23. Dez. 1965, in: AAS 58 (1966) 95.

52 O. Nell-Breuning, LThK.E III, 487ff.; ders., Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien/München/Zürich ³1983, 137ff.

schrieben", als Gelehrter aber auch die Soziallehre über den kirchlichen Raum hinaus beeinflusst.

Aus dem früheren aszetischen Schrifttum war man eher eine skeptisch-kritische Haltung der Kirche gegenüber der Wirtschaft gewöhnt, da diese den Menschen von Höherem abziehe und an das „Niedere" binde. Die Konzilsväter schienen hingegen geradezu begeistert zu sein von der dynamisch-expansiven Wirtschaft der 1960er Jahre. Wie ist das erklärbar, wo doch die meisten Bischöfe noch von der früheren, eher negativen Denkweise der Kirche geprägt waren? In der Gesellschaft der Industrieländer jener Jahre lag allgemein eine Fortschrittseuphorie in der Luft. Wie durch ein „Wirtschaftswunder" war der Wiederaufbau nach dem Krieg gelungen, in Deutschland, in Frankreich, in den Benelux-Ländern. Gerade die Bischöfe dieser Länder aber hatten das Sagen auf dem Konzil. Dazu kam eine Aufbruchsstimmung in der Kirche selbst. Man wollte gerade diesmal den „Anschluss" an neue Entwicklungen nicht versäumen. Schließlich hatte sich auch Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Mater et magistra* zum Interpreten dieser Haltung gemacht. *Mater et magistra* war ganz anders, als frühere päpstliche Verlautbarungen zur sozialen Frage. Während sich frühere Sozialschreiben der Päpste eher an Bischöfe, Theologen, vielleicht auch an Juristen und Nationalökonomen wendeten, so sprach Johannes XXIII. jetzt zu den Menschen allgemein.[53] Und diesen Menschen mit all ihren Fähigkeiten traute man zu, die Wirtschaft ganz in den Griff zu bekommen. Der Mensch ist ja „Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft".[54] Natürlich sahen die Konzilsväter auch „Gleichgewichtsstörungen" zwischen armen und reichen Ländern. Aber sie waren überzeugt, dass „die gewaltigen technischen und ökonomischen Mittel, über die wir heute verfügen", die Möglichkeiten bieten, diese unseligen Zustände zu überwinden. Allein das war schon ein Fortschritt, solche Ungleichheiten nicht einfach hinzunehmen. Leo XIII. lehrte nämlich noch, Ungleichheiten der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage seien unvermeidbar. Da es ohne Über- und Unterordnung nun einmal nicht gehe, seien sie eben ein Bestandstück der gottgewollten Ordnung und mit Ergebung zu ertragen.[55]

Fast naiv wirkt schon die Überschrift zu GS Art. 64: „Wirtschaftlicher Fortschritt zum Dienst am Menschen". Wollten damit die Konzilsväter nur eine lakonische Feststellung machen, oder aber ein Programm für die Zukunft geben, an dessen Verwirklichung sie tatsächlich glaubten? Es scheint so, denn es hieß weiter, die Wirtschaft müsse wachsen, um so den Bedürfnissen einer wachsenden Menschenzahl, aber auch „den immer höheren Ansprüchen der Menschen" gerecht zu werden. Sollte die Kirche nicht eher zum Maßhalten mahnen, zu mehr Anspruchslosigkeit? Klingt das nicht nach einer Billigung des sich ausbreitenden „Konsumismus"? Freilich

---

53 Nell-Breuning, Soziallehre, a.a.O., 74.

54 GS 63.

55 Rerum novarum, n. 14.

folgt die Einschränkung, dass vermehrte Produktion nie Selbstzweck sei und auch nicht nur der Erzielung von Gewinn oder der Ausübung von Macht dienen dürfe. Sie müsse dem „ganzen Menschen" dienen, im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, wie auf seine geistigen, sittlichen und religiösen. Und: „*Alle wirtschaftliche Tätigkeit ist – nach den ihr arteigenen Verfahrensweisen und Gesetzmäßigkeiten – im Rahmen der sittlichen Ordnung so auszuüben, daß das verwirklicht wird, was Gott mit dem Menschen vorhat.*" Hier vermischen sich zwei Argumentationsebenen: die wirtschaftlich-technische und die theologische. Eine Anerkennung der „arteigenen Verfahrensweisen und Gesetzmäßigkeiten" ist wichtig für den Dialog mit Fachleuten der Wirtschaft, wie wir in der Vorbereitung des Sozialhirtenbriefes immer deutlicher merkten. Dass aber wirtschaftliche Tätigkeit das zu verwirklichen habe, „was Gott mit dem Menschen vorhat", ist eine Forderung, die die Ökonomen zunächst nicht verstehen. Oder meint man, dass alle ohnehin wissen, was Gott mit dem Menschen vorhat?

Erstaunlich selbstbewusst (oder weltfremd?) klingt dann der Titel von Art. 65: „Der Mensch – Herr des wirtschaftlichen Fortschritts". Gemeint sind alle Menschen, die konkret am Wirtschaftsleben beteiligt sind. Diese Herrschaft soll nicht von einigen wenigen ausgeübt werden, sondern an ihr müssen auf allen Stufen möglichst viele beteiligt werden. Das war ein klarer Aufruf zu verschiedenen Formen der Mitbeteiligung und Mitbestimmung. Das Konzil warnt vor einem Automatismus des Tun und Lassens der einzelnen Wirtschaftssubjekte bzw. vor dem Machtgebot der öffentlichen Gewalt. Damit grenzt es sich ab gegen einen Laisser-faire-Liberalismus und gegen eine zentralgesteuerte Kommandowirtschaft. Und weil die Wirtschaft dem Gemeinwohl dient, sind alle Bürger verpflichtet, zum Fortschritt der Wirtschaft ihre eigenen Mittel zur Verfügung zu stellen, durchaus auch im Sinne des Unternehmerischen.

Der Text ist wirklich von einer Fortschrittseuphorie getragen. Man traut der menschlichen Fähigkeit zu schnell die Lösung aller Probleme zu. Das Zusammenwirken von Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft und sittlicher Ordnung scheint problemlos zu sein. Nell-Breuning macht dem Text überdies den Vorwurf, dass an der hier geschilderten Wirtschaft der größere Teil der Menschen, weil in Armut lebend, keinen Anteil hat, also nicht Subjekt, sondern Objekt der Wirtschaft sei, in gewissem Sinn sogar deren Opfer. Das betrifft besonders die Entwicklungsländer. Soweit ihre Probleme zur Sprache kommen, sind es eigentlich mehr unsere Probleme, die wir mit ihnen haben. Kein Konzilsdokument verrät so deutlich wie dieses, wie stark auch die Kirche des II. Vatikanums noch in der „Eurozentrik" befangen ist. „Von der Hand lateinamerikanischer Bischöfe geschrieben sähe dieses Kapitel anders aus",[56] meint Nell-Breuning. Aber die haben sich damals kaum zu Wort gemeldet, haben erst später „mitzuschreiben" begonnen.

---

[56] Nell-Breuning, Soziallehre, a.a.O., 137f.

3.5 Krieg und Frieden[57]

Wie situationsbezogen die Texte von GS sind, zeigen auch die Aussagen über Krieg und Frieden. Unmittelbar nach Eröffnung des Konzils im Oktober 1962 brach die Kuba-Krise aus, die die Welt an den Rand eines Atomkrieges brachte. Wie Historiker sagen, wurde diese nicht zuletzt durch Intervention von Johannes XXIII. verhindert.[58] In seiner Enzyklika *Pacem in terris* 1963 brach der todkranke Papst in der Tat mit der Theorie des „gerechten Krieges". Auf diesem Hintergrund sind die Aussagen von GS über den Krieg zu verstehen.

Mit Art. 79 beginnt die Darlegung der Einzelfragen. Sie wird nicht, wie erwartet überschrieben mit „Bedingungen für den gerechten Krieg", sondern „De bello vitando", also „Von der Vermeidung des Krieges." Angesichts der weltbedrohenden Aufrüstung der damaligen Zeit heißt es: „All das zwingt uns, die Frage des Krieges mit einer ganz neuen inneren Einstellung zu prüfen."[59] „Ursprünglich sollte hier der Satz aus *Pacem in terris* zitiert werden: ‚Darum ist es in unserer Zeit, die sich des Besitzes der Atomkraft rühmt, sinnlos, den Krieg als geeignetes Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten', und es sollte schon der bloße Besitz der ‚wissenschaftlichen' Waffen verurteilt werden ... Hier haben sich die Bischöfe und Kardinäle um den New Yorker Erzbischof Kardinal Spellman durchgesetzt, die permanent versuchten, im Kalten Krieg die Gesamtkirche auf die Seite des westlichen Blocks zu ziehen."[60] In Art. 82,1 heißt es immerhin: *„Es ist also deutlich, dass wir mit all unseren Kräften jene Zeit vorbereiten müssen, in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann."*

Schließlich wird eine gesetzliche Absicherung für Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen gefordert, wenn die Betreffenden „zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind".[61] Im vorletzten Text wurde dem Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen sogar Anerkennung gezollt, „entweder wegen ihres Zeugnisses für die christliche Sanftmut oder wegen aufrichtiger Abscheu vor Gewalttätigkeit". Im „Schlußstreß" der Beratung, so Pesch,[62] hatten einige widerstrebende Bischöfe aber die Streichung dieser Begründung erreicht.

In Art. 82 formuliert das Konzil einen flammenden Appell, alles zu tun, um die Friedensgesinnung zu fördern. Sehr realistisch wissen die Konzilsväter, dass dies auch den Politikern nur gelingen kann, wenn die öffentliche Meinung und die Einstellung der Massen dies unterstützt. Vor allem aber setzt man auf die Erziehung der Jugend (GS 82,3). Dieser Verweis auf die

---

57 Vgl. dazu Pesch, 342-348.

58 Pesch bringt dafür Belege, vgl. Pesch, 344, Anm. 38.

59 GS 80,2.

60 Vgl. Pesch, 346.

61 GS 79,4.

62 Pesch, 345.

Jugend ist Kardinal Ottaviani zu verdanken und Herbert Vorgrimler fügt hinzu, dass ja in der Tat die letzten Kriege nicht von der Jugend begonnen wurden. „Eine jetzt bleibend zum Friedenswillen gebildete Jugend ist die einzige Chance, künftig Kriege zu vermeiden."[63]

Die römisch-katholische Kirche hat gerade durch GS einen neuen Weg zur Welt und damit zur Moderne beschritten. Ratzinger hat seinerzeit gerade jene Offenheit betont und gelobt.[64] Man hat den Eindruck, die Kirche bleibe heute bisweilen ängstlich stehen oder blicke nostalgisch zurück. Damit wird sie aber der ihr vom Heiligen Geist im Konzil gewiesenen Aufgabe und Sendung in der Moderne nicht gerecht und bleibt einer Welt, die nach Orientierung sucht, Unersetzliches schuldig.

63 Pesch, 347, der dort auch weitere Belegstellen angibt.

64 S. o. bzw. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, a.a.O., 43f.

Magnus Striet

Evangelium und Kultur – ein Gegensatz?

Theologische und anthropologische Grundsatzbemerkungen (nicht nur) zur „Pastoral"-Konstitution

Im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils hat sich eine Vielzahl von Theologien herausgebildet, die sich bewusst partikulare kulturelle, gesellschaftlich-kulturelle oder auch geschlechtsspezifische Situationen zu ihrem Ausgangspunkt wählten. Diese nachkonziliare Entwicklung kann nicht überraschen.[1] Mit seiner grundsätzlichen heilsgeschichtlichen Neuorientierung der Theologie, seiner Ablösung des bis dahin vorherrschenden instruktionstheoretischen durch den kommunikationstheoretischen Offenbarungsbegriff in *Dei Verbum* fordert das Konzil die Theologie geradezu dazu auf, die Dimension der Geschichte neu zu entdecken und die Kontexte, in denen die Praxis des Glaubens geschieht und Theologie getrieben wird, in ihrer maßgeblichen Eigenwürde ernst zu nehmen. Andererseits lassen die Erfahrungen 40 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils auch keinen Zweifel daran, dass Inkulturationsprozesse die Gefahr in sich bergen, das Herausfordernde und auch Kulturtransformierende des Glaubens zu verdecken. Schon aufgrund der befreienden Intention des Evangeliums kann es eine Inkulturation immer nur als Transformation des Bestehenden geben, da dieses immer auch den Stachel des Unversöhnten in sich fühlt. Ohne einer Angleichung des Evangeliums an den Zeitgeist das Wort zu reden, nimmt das Konzil gleichwohl die Geschichtlichkeit und damit die Kontextualität des Glaubens radikal ernst, und dies aus christologischen Gründen. Diese These soll im Folgenden ausgeführt werden. Der Glaube an den menschgewordenen, an den selbst offenbar gewordenen Gott selbst ist es, der dazu auffordert, die „Zeichen der Zeit" je neu zu lesen und so erst die ganze Fülle des Glaubens an den endgültig offenbar gewordenen Gott in der Geschichte auszuloten. Vor dem Hintergrund dieses Offenbarungsverständnisses ist dann auch die theologische Anthropologie notwendig geschichtlich und kontextuell zu betreiben. So theologisch-anthropologisch zu arbeiten und dann eventuell auch neue Einsichten über den Menschen zu riskieren, ist deshalb nicht per se eine billige Andienung an den Zeitgeist. Überzeugt davon, dass erstens das Evangelium nur *in* der jeweiligen Gegenwartskul-

---

[1] Bis auf wenige Veränderungen folgt der Text der Vortragsfassung. Der dem mündlichen Vortrag geschuldete Stil wurde teils modifiziert. Der Vortrag wurde nur sparsam um Fußnoten ergänzt. Vgl. insgesamt sehr instruktiv jetzt von H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt Gaudium et spes, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. P. Hünermann u. B. J. Hilberath, Freiburg 2005, 581-886.

tur existiert, *nur so* überhaupt Evangelium für den freien Menschen sein kann und sein will, und dass zweitens die als solche nichtgöttliche Schöpfung als Ganze den Zweck verfolgt, Gottes Ja zum Menschen sichtbar und erfahrbar werden zu lassen, ist der Glaube ohne seine je neue Konkretion undenkbar. Es gibt das Evangelium nicht in der überzeitlichen Intelligibilität eines platonischen Ideenhimmels, sondern nur im Deutungshorizont des Gottes, der selbst Fleisch angenommen und so den Menschen in seiner ganzen Endlichkeit und Fragilität unendlich gewürdigt hat. Das Konzil ermutigt die Kirche dazu, dieses neu zu lernen. Von der kontextuellen Dimension des Glaubens zu reden hat nichts mit dem Denken einer Anwendungspastoral zu tun. Vielmehr geht es darum, den Glauben an den an eine freie Geschichte sich bindenden Gott theologisch zur Geltung zu bringen. In *Gaudium et spes* findet das Konzil deshalb auch zu einem neuen Selbstverständnis von Kirche.

Gleichwohl würde ich, wenn dieses Symposion die Frage nach einem möglichen „halbierten" Aufbruch aufwirft, antworten: Ja, der Aufbruch *war* halbiert. Ich bin mir auch nicht sicher, ob die Konzilsväter, die immerhin mit höchster konziliarer Autorität dazu aufgefordert haben, die „Zeichen der Zeit" lesen zu sollen, erahnt haben, dass sie, indem sie mit höchster konziliarer Autorität dazu aufforderten, die „Zeichen der Zeit" zu lesen, nicht nur eine Modernisierung von Kirche und Theologie, sondern eine kopernikanische Wendung der theologischen Denkungsart provozierten. Die theologische Hermeneutik des Konzils vollzieht gegenüber dem Extrinsezismus der Schultheologie die umstürzlerische Einsicht, dass erst in der Geschichte und damit unter dem Eindruck sich verändernder kultureller Selbstverständigungen der Menschheit die ganze Bedeutungsfülle dessen aufgeht, was im Evangelium vom barmherzigen Gott ausgesagt ist. Dies gilt auch für die theologische Anthropologie. Generiert eine Kultur neues Wissen über den Menschen, so verändert sich notwendig auch die theologische Anthropologie, so dass neu danach gefragt werden muss, was unter diesen neuen Bedingungen die Rede von dem Gott sagt, der aus den vielfältigen Unterdrückungsmechanismen herausführen und ein Leben in Freiheit will. Das heißt nicht, dass anthropologische Neuorientierungen kritiklos akzeptiert werden müssten. Aber sie können nicht schon deshalb abgelehnt werden, weil sie mit dem theologisch eingeübten Nachdenken über den Menschen konkurrieren. Wollen sie theologisch berechtigt kritisiert werden, dann deshalb, weil sie in sich aus philosophischen oder humanwissenschaftlichen Gründen nicht akzeptabel sind. Dies erfordert dann aber, sich in die Arbeitsweise und damit in die methodische Autonomie der nichttheologischen Wissenschaften einzuschreiben.

Aber selbst wenn das Konzil den Aufbruch riskiert, so gelingt ihm die überfällige Vermittlung der klassischen theologischen Anthropologie mit dem anthropologischen Denken der Neuzeit doch nur teils. Nachholbedarf zeigt sich spätestens in den nach dem Konzil anschärfenden Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis des Menschen in den philo-

sophischen und humanwissenschaftlichen Diskursen. Mit Beginn des 21. Jahrhunderts ist die Debatte darüber, ob nicht auch der Mensch nur Natur und sein Freiheitsbewusstsein nur das Resultat neuronaler Verschaltungen sein könnten, vollends entbrannt. Meine These, die ich hier vortragen möchte, lautet: Nur wenn sich die Theologie auf die grundlegenden Prinzipien neuzeitlicher Subjektphilosophie einlässt, wird sie auch künftig den Menschen als „Hörer des Wortes" (Karl Rahner) vertreten können. Andererseits zeigt sich aber, dass, wenn die Theologie sich auf die anthropologischen Diskurse der Neuzeit und der Gegenwart einlässt, sie Einsichten gewinnt, die ihr eine vertiefte Hermeneutik des überlieferten Glaubens ermöglichen. Zwar wirkt dies in mancherlei Hinsicht insofern umstürzlerisch, als eingeübte Denkgewohnheiten dann aufgegeben werden müssen. Im Sinne des II. Vatikanischen Konzils haben Kirche und Theologie sich aber um den wirklichen Menschen zu kümmern und nicht um ein Konstrukt. Ich werde deshalb, nachdem ich zunächst einige grundsätzliche Bemerkungen zur Anthropologie gemacht habe, zumindest andeutend versuchen, Konsequenzen zu ziehen.

1 Theologische Anthropologie und neuzeitliche Freiheitsphilosophie

Geradezu selbstverständlich hält das Konzil an der Freiheitsbegabung des Menschen fest. Auch kann nicht verwundern, dass zentrale anthropologische Aussagen des Konzils sich in der Pastoralkonstitution finden. Denn einerseits schlägt sich, wie generell in den Konzilstexten, auch hier die in der katholischen Tradition mühsam genug akzeptierte anthropologische Wende des Denkens nieder. Andererseits müssen gerade in der Pastoralkonstitution aufgrund ihres Themas anthropologische Fragen eine entscheidende Rolle spielen, geht es in ihr doch um die konkreten Nöte und Sorgen des Menschen von heute.

Im Zentrum der Konzilsanthropologie steht die Gottebenbildlichkeitsbestimmung. Als nach dem Bild Gottes geschaffen sei der Mensch „fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben". In diesem Zusammenhang nimmt das Konzil auch den biblischen Herrschaftsauftrag auf und verweist auf die für das Personsein konstitutive soziale Struktur von Menschsein (GS 12). Für unseren Zusammenhang besonders interessant ist, mit welcher Entschiedenheit die Einheit der menschlichen Person unterstrichen wird. Seine leiblich-körperliche Verfasstheit ist keine theologisch-soteriologisch zu vernachlässigende Größe. Vielmehr soll der Mensch in und mit seinem Leib seinen Schöpfer loben. Realisiert der Mensch seine Bestimmung zum Bild Gottes, so ist er wahrhaft frei. Ausdrücklich wendet sich das Konzil damit gegen jedes Denken der Freiheit, welches den Glauben daran, dass sich der Mensch Gott verdankt und er in seiner Freiheit auf Gott hingeordnet ist, nicht in sich aufnimmt. „Die wahre Freiheit ... ist ein erhabenes Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen." (GS 17) Gleichzeitig weist das Konzil auf die Gefährdung der

Freiheit durch ihren möglichen Missbrauch hin, der von Anfang an die Menschheit durchzogen habe. Ausdrücklich benennt es die selbstbezogenen Leidenschaften, die die wahre Freiheit in ihr Gegenteil verkehren. Entgegen der lutherischen Auffassung von den Folgen der Sünde für die Freiheit des Menschen, spricht das Konzil aber nur von einem Verwundetsein der Freiheit: „Diese Hinordnung auf Gott hin kann die Freiheit des Menschen, die von der Sünde verwundet ist, nur mit Hilfe der Gnade Gottes voll wirksam machen." (GS 17) Diese konziliaren Aussagen über den Menschen sind nicht neu. Im Gegensatz zu den anthropologischen Traditionen der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen wird entschieden an einer vernunftbegabten Freiheit festgehalten. Sie mag zwar durch die Sünde beschädigt sein. Insofern sie aber durch die zuvorkommende Gnade Gottes neu zu sich selbst aufgerufen wird, ist sie eines freien Jas zu Gott fähig und vermag deshalb auch ihre Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit zu realisieren. Interessant ist nun natürlich, wie sich diese klassischen theologisch-anthropologischen Aussagen innerhalb der anthropologischen Diskurse des begonnenen 21. Jahrhunderts noch vermitteln lassen.

Schon die Frage, ob das Konzil überhaupt einen angemessenen Freiheitsbegriff hat, lässt hier Zweifel aufkommen. Letztendlich operiert es mit einem Freiheitsbegriff aus dem Denken eines theologischen Naturrechts, das unter dem Eindruck der Kritik Kants seine philosophische Evidenz verlor. Am deutlichsten wird dies im verwendeten Gewissensbegriff. Unbefragt wird vorausgesetzt, dass es die Stimme *Gottes* ist, die sich im Anruf des Gewissens äußert und an der sich auszurichten die Aufgabe menschlicher Freiheit ist. Damit entscheidet sich die Pastoralkonstitution faktisch gegen die neuzeitlichen Bestrebungen, Freiheit als Autonomie begreifen zu wollen – und zwar als eine Autonomie, die keineswegs, wie ihr gern unterstellt wird, maßstabslos ist, sondern den Maßstab ihrer Selbstbestimmung in der unbedingt anzuerkennenden Würde der Freiheit selbst auffindet.[2] Dieses Denken von Autonomie ist sauber zu unterscheiden von einer Vorstellung von Freiheit, die sich der Anerkennung ethischer Maßstäbe verweigert.

Sachlogisch betrachtet setzt das Konzil indes dann doch die Wirklichkeit desjenigen Moments am Freiheitsbegriff voraus, den das Freiheitsdenken der Neuzeit unter dem Begriff der transzendentalen Freiheit verhandelt hat.[3] In diesem Begriff wird die bereits ins Spiel gebrachte Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst gedacht, die wiederum nur unter der Bedingung ihrer Selbstursprünglichkeit zu denken ist. Selbstursprünglich heißt freilich philosophisch nicht, dass sich die Freiheit

---

2 Th. Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, 57-71; St. Goertz, Das Gesetzmäßige der Freiheit – oder: Moraltheologie als Theorie des Guten, in: Trierer Theologische Zeitschrift 114 (2005) 151-159.

3 Vgl. H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980; H. Meyer, Kants transzendentale Freiheitslehre, Freiburg/München 1996.

selbst ins Dasein gesetzt hätte. Selbstverständlich ist die Freiheit durch Prozesse evolutiv-biologischer Natur verdankt, ist sie immer leibliche und sozial zu sich selbst vermittelte Freiheit. Auch ist sie selbstverständlich durch eine Vielzahl von Faktoren gesellschaftlicher und psychosozialer Natur bestimmt, von daher immer auch historisch-kulturell eingebundene Freiheit. Auch der geschichtlich gebrauchte Begriff von Freiheit weist Spuren gesellschaftlicher Konstruktionsprozesse auf, die den realen Gebrauch der Freiheit bestimmen. Der Begriff der transzendentalen Freiheit bezeichnet deshalb lediglich die nur in der Instanz eigenen Freiheitsgebrauchs vergewisserbare Möglichkeit, sich überhaupt nach reflektierten Begriffen zu bestimmen und deshalb auch verantwortet handeln zu können. Er bestreitet damit die Vorstellung vollständiger Determination.

Mit diesem Begriff der transzendentalen Freiheit steht und fällt das menschliche Selbstverständnis. Und so setzen auch die anthropologischen Bestimmungen von *Gaudium et spes*, ohne dieses auszuführen oder sich gar in den anthropologischen Diskurs der Neuzeit hineinzuvermitteln, die Wirklichkeit transzendentaler Freiheit allesamt voraus. Die Möglichkeit, sich zu der Differenz von gut und böse verhalten zu können, die Möglichkeit, Verantwortung übernehmen zu können, auch die Möglichkeit, Freundschaft pflegen und lieben zu können, hängt logisch von dieser Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst ab. Auch die Möglichkeit, schuldig und sündig werden zu können, aber auch – wenn man nicht einem gnadentheologischen Monismus verfallen will – die Möglichkeit, glauben zu können, hängen davon ab, ob der Mensch sich als frei begreifen darf oder nicht. Und wenn sich das Konzil bereits mit Deutlichkeit gegen eine Indifferenzfreiheit wendet, so ist auch hier die Möglichkeit der Freiheit vorausgesetzt, sich überhaupt gegenüber einem sie (unbedingt) verpflichtenden Maßstab verhalten zu können. Human aber bleibt dieses Denken der Freiheit nur, wenn es den ganzen Menschen in den Blick nimmt und das konkrete Eingebundensein der Freiheit in sich integriert.

Diesbezüglich ist theologischer Modernisierungsbedarf auch weiterhin dringend angezeigt. Joseph Ratzinger hat dies in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* mit Nachdruck angemerkt: „Die allgemeine Freiheitslehre der Pastoralkonstitution kann weder theologischer noch philosophischer Kritik standhalten. Philosophisch geht sie an der ganzen modernen Diskussion über Freiheit vorbei. Sie nimmt jene Verschattung der Freiheit, von der uns heute Psychologie und Soziologie so unheimlich zu sagen wissen, einfach nicht zur Kenntnis und verweigert sich damit der tatsächlichen Situation des Menschen, dessen Freiheit nur durch Gitter von Determinationen hindurch zur Wirkung kommt."[4]

---

4 J. Ratzinger, Kommentar zum 1. Kapitel von „Gaudium et spes", in: LThK2 (= Das Zweite Vatikanische Konzil III), 332. Ratzingers Kritik zielt freilich darauf, dass die Anthropologie von GS zu optimistisch gelesen und semipelagianisch missdeutet werden könnte. Zudem könne die menschliche Freiheit „ihrem Wesen nach" nur von Gott her verstanden werden, in dessen Angesicht sie lebe.

2 Theologie vor der Herausforderung des modernen Naturalismus

Wie unausweichlich es für die Theologie ist, sich auf das Freiheitsdenken einzulassen, wird dann deutlich, wenn sie sich nicht vor den anthropologischen Diskursen ihrer Zeit abschottet, sondern bereit ist, die „Zeichen der Zeit" zu lesen. Nicht auszuschließen ist, dass die *Pastoralkonstitution* mit ihrem Willen, Kirche als Kirche *in* Welt zu begreifen und auf der Linie dieses Selbstverständnisses die gegenwärtigen Kulturen mit dem Evangelium vom fleischgewordenen und selbstlos barmherzigen Gott durchsäuern zu wollen, auf Rezeptionsbedingungen stößt, die diese Botschaft nicht mehr plausibel erscheinen lassen. Zwar ahnt das Konzil, wie schwierig eine künftige aktualisierende Hermeneutik des Evangeliums werden würde. Dass die künftigen Lebenswelten nicht mehr wie selbstverständlich vom überkommenen Glauben geprägt sein würden, sieht das Konzil sehr deutlich (vgl. GS 7). Dies gilt jedenfalls für die durch die Säkularisierungsprozesse gegangenen europäischen Gesellschaften.

Trotz dieses Realismus wären die Konzilsväter vermutlich aber doch von so manchen Entwicklungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts überrascht gewesen. Einige der in der Konstitution noch vermuteten Selbstverständlichkeiten haben ihre Plausibilität im kulturellen Diskurs der Gegenwart verloren. Dies gilt vor allem für den Bereich der Anthropologie. Gesuchter Dialogpartner auf dem Konzil ist ein säkularer Humanismus (vgl. GS 55). Dies war aber ein Humanismus, der sich auf dem Boden jüdisch-christlicher Traditionen bildete und noch wie selbstverständlich die Rede von der Freiheit im Mund führte. Inzwischen wird aber laut die Frage gestellt, ob es denn den Menschen dieses Humanismus überhaupt gibt. Ob es den freien, mit einer unveräußerbaren Würde ausgezeichneten Mensch überhaupt gibt, wie dies sowohl in einem theologischen als auch in einem säkularen Humanismus in ökumenischer Einigkeit behauptet wird, wird immer stärker angezweifelt. Unter dem zunehmenden Druck ‚lebens'wissenschaftlich orientierter Humanwissenschaften sind auf dem Konzil geäußerte Überzeugungen, dass der Mensch zur Verantwortung gegenüber sich selbst, den anderen Menschen und dem Lebensraum der Schöpfung aufgerufen ist, aber eben als Wesen der Freiheit auch sein *kann*, längst angefragt. Die neue anthropologische Leitwissenschaft ist die Biologie. Ob der Mensch frei ist und das ‚Mensch' genannte Gebilde einschließlich aller seiner ‚geistigen' Phänomene rein physikalisch erklärt werden kann, gehört zu den aufgeregtesten Diskussionsfeldern der Gegenwart.

Dies kann nicht verwundern. Darf man Neurowissenschaftlern wie dem deutschsprachigen Wolf Singer trauen, dann muss sich der Mensch abgewöhnen, sich als ein Wesen vorzustellen, welches der freien Selbstbestimmung fähig ist. So hat Singer einen zunächst in der FAZ publizierten Aufsatz signifikant getitelt mit *Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten*

aufhören, von Freiheit zu sprechen.[5] Sollte diese These stimmen, so stünde die größte Revolution im menschlichen Selbstverständnis seit der Antike an. Denn zwar hat sich zweifelsohne das Denken über den Menschen verändert. In der historischen Rekonstruktion sind epochale Umbrüche in der reflexiven Selbsterfassung des Menschen unübersehbar. Dass aber der Mensch der freien Willensbestimmung fähig ist, darf zum Konsens aller bisherigen Anthropologien gerechnet werden. Philosophische Anthropologie wird gegen diesen über lange Zeit vorherrschenden Konsens nun transformiert in eine rein naturwissenschaftlich operierende Lehre vom Menschen, die beansprucht, alle mentalen Phänomene rein biologisch erklären zu können. Nun ist dies keineswegs ein rein akademisches Geplänkel, so wie Wissenschaft meistens nicht harmlos ist. Eine Analyse von populärwissenschaftlichen Zeitschriften wie etwas *Psychologie heute* zeigt[6], wie diese Theorien längst lebensweltlich infiltriert sind. Denn was hier geboten wird, prägt nicht nur das Selbstverstehen des Menschen sondern ist offenkundig auch abrufbar. Der ökonomische Druck auf solche Zeitschriften ist viel zu groß, als dass man es sich leisten könnte, das Selbstempfinden der möglichen Käuferklientel zu ignorieren.

Für eine Theologie, die sich dem II. Vatikanischen Konzil verschreibt, sind diese Tendenzen einer Anthropologie, die den Menschen nur noch in den Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Vernunft beschreibt und alle weiteren Differenzierungen methodisch ausschließt, prekär. Denn wenn das Prinzip der Einheit des Wissens gilt, dann kann die Theologie kein anthropologisches Sonderwissen beanspruchen, welches nicht bewährt ist im Diskurs mit den anderen Wissenschaften. Anders formuliert: Entfällt die Denkbarkeit von Freiheit, dann entfällt auch die Möglichkeit, den Menschen als ein Wesen verstehen zu lernen, das in der Autonomie eigener Freiheit dem sich offenbarenden Gott antwortet. In der Sprache der klassischen Fundamentaltheologie gesprochen: Zur Disposition steht nicht weniger als die Möglichkeit der *demonstratio religiosa* im Hinblick eines Glaubens, der mit einem freien Geschehen zwischen dem Menschen und einem personalen freien Gott rechnet, der der freie Grund aller Wirklichkeit ist, der einen Bund mit den Menschen will und dessen freies Ja zu ihm sucht. Oder auf die *Pastoralkonstitution* bezogen gesprochen: Wäre der vollständige Naturalismus in der Anthropologie unausweichlich, wären wirklich hinreichend begründbar alle Bewusstseinsphänomen nur Natur und nichts anderes als Natur, so entfiele die Möglichkeit einer weiteren Rezipierbarkeit dieses Textes. Der Glaube an ein Evangelium wäre in die eine Naturgeschichte der Menschheit zurückgenommen, die etwa vom Konzil geforderte Hinwendung zu den Armen ein biologisch zu erklärender Altruismus.

---

5 Jetzt in C. Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt a. M. 2004, 86-91.

6 A. Heinrich, Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm (= ratio fidei; 6), Regensburg 2001.

Aber wir müssen noch eine Unterscheidung beibringen. Selbstverständlich wird es noch nicht da prekär, wo mit vielfältigen Bedingungen gerechnet werden muss, die allererst das Aufkommen freien Menschseins ermöglichen. Ich spiele hier nicht nur auf die biologischen Voraussetzungen von Menschsein, sondern auch auf geschichtlich gewachsene und die menschliche Identität konditionierende gesellschaftlich-kulturelle Faktoren an. Theologisch prekär allerdings wird es dann, wenn die Möglichkeit theoretisch ausgeschlossen wäre, innerhalb dieses Koordinatensystems von biologischen und sozialen Bedingungen überhaupt mit einer Freiheit rechnen zu dürfen, die sich durch eine ausschließlich in ihr selbst gründende Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit durch sich selbst auszeichnet. Ist Freiheit aber wirklich nur ein Bewusstseinskonstrukt, das seine Herkunft biologischen Prozessen verdankt?

3 „Frei sein ..." Eine Ultrakurzverteidigung des philosophischen Freiheitsprinzips

Freilich bewegen wir uns mit diesen Überlegungen immer noch ausschließlich auf der Ebene rein begrifflicher Analyse. Nichts, was die Bedingung von etwas garantiert, muss deshalb ja schon existent sein. Dass die Möglichkeit beispielsweise ethischer Verantwortung begrifflich-analytisch von der Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst abhängt, garantiert noch nicht deren Wirklichkeit. Anders formuliert: Dass sich Bewusstseinsphänomene, die uns als frei handelnde Wesen vorstellen, Epiphänomene eines Geschehens sein könnten, die rein physikalisch zu erklären sind, ist damit noch nicht ausgeschlossen. Gelänge es deshalb einer ausschließlich naturwissenschaftliche Möglichkeiten nutzenden und alle anderen Zugehensweisen Unwissenschaftlichkeit bezichtigenden Aufklärung des Menschen über sich selbst, alle Bewusstseinsphänomene als Resultat neuronaler Verschaltungen begreiflich zu machen, so wäre die theologische Anthropologie am Ende. Denn selbstverständlich bestreitet diese neurowissenschaftliche Aufklärung nicht nur den philosophischen, sondern auch den theologischen Freiheitsbegriff. Eine dem Konzil verpflichtete Theologie wird deshalb gar nicht umhin können, als sich in die mit dem Methodeninstrumentarium neurowissenschaftlicher und philosophischer Forschung betriebene Frage nach dem Menschen einzumischen. Die Frage nach der Wirklichkeit von Freiheit ist aber nicht theologisch sondern nur philosophisch zu entscheiden.

Dabei sind die Argumente aber im Prinzip bereits seit 1800 ausgetauscht.[7] Dass sie gleichwohl immer wieder aktualisiert werden müssen, hängt mit der ganz offensichtlich enormen Versuchung zusammen, sich vollständig determiniert begreifen zu wollen. Aufgenommen hat die

---

7 M. Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (= ratio fidei; 1), Regensburg 1998, 214-219.

Struktur des antideterministischen Arguments in jüngster Vergangenheit nochmals Jürgen Habermas.[8] Es ist der stille Wechsel von der Teilnehmer- zur Beobachterperspektive, der den Gedanken einer nach dem Gesetz der Kausalität zu rekonstruierenden vollständigen Determiniertheit des Freiheitsbewusstseins möglich werden lässt. Alle Motivationen werden auf dieser Basis als Reflex bestimmter neuronaler Verschaltungen ausgedeutet. Auch das theologisch behauptete *desiderium naturale* könnte dann als Epiphänomen hirnphysiologischer Prozesse begriffen werden, der *homo religiosus* wäre zurückgewiesen in das Reich der einen Natur. Ist dies philosophisch zwingend?

Alle streng naturalisierenden Interpretationen des Freiheits- und Ichbewusstseins verkennen am Ende die Komplexität des zu erklärenden Phänomens. Natürlich sind Einfluss nehmende, sind auch determinierende Faktoren in einer auf möglichst umfassende Gewahrwerdung des Phänomens Mensch drängenden Anthropologie immer in Rechnung zu stellen. Aber eine mit vollständiger Determination rechnende Anthropologie verkennt die Problemkomplexität – das Phänomen nämlich, dass ich mich selbst bestimmen kann und mir selbst in diesem Bestimmungsprozess gewahr bin. Zwar kann auch dieses Phänomen aus der Beobachterperspektive wieder kausal reduziert werden. Gleichwohl beweist sich in der Wahrnehmung des Wechsels von der Teilnehmer- zur Beobachterperspektive die Freiheit ihre eigene Realität: Dass *ich* es bin, der sich in diesen Akten vollzieht und sich so nicht nur seiner gewiss ist, sondern sich auch unausweichlich zu sich selbst und damit zur eigenen Freiheit verhalten muss.

4 Freiheitsbewusstsein und Gottesfrage

Dass die Frage nach Gott einen anthropologischen Kern hat, ist unbestritten. Selbst in den atheistischen Anthropologien wird die Unausweichlichkeit der Gottesfrage für den Menschen nicht bestritten, allerdings durch ihre Generierung aus anthropologischen Grundkonstanten für hinreichend erklärt gehalten. Das Konzil kennt die Möglichkeit eines Atheismus eigentlich nicht. So betont es, dass der Mensch „vom Schöpfergott mit Vernunft und Freiheit" zur „Gemeinschaft mit Gott" berufen ist (GS 21). Die Leugnung Gottes ist aus dieser Perspektive immer bereits Leugnung des eigenen Gewissensurteils, sich dem Vernunftspruch der Erkenntnis Gottes beugen zu sollen.

Allerdings dürfte das Phänomen des Atheismus deutlich komplexer sein, als es das Konzil darstellt. Seine heimliche Triebfeder ist das Vermissen Gottes angesichts von Unheilserfahrungen gewesen, die sich nur mit größtem Zynismus auf die Schuld von Menschen zurückführen lassen. Von Voltaire über Büchner bis in die Gegenwart hinein bei Autoren wie Cees

---

[8] Vgl. J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, v. a. 215.

Noteboom und vielen anderen zerbricht der Glaube an den menschenfreundlichen Gott an der Erfahrung, dass Gott nicht mit rettender Hand eingreift.[9] Zeitgleich beginnt die sich ihrer eigenen Möglichkeiten und Grenzen bewusst werdende menschliche Vernunft zu ahnen, dass sie zwar in ihrem Nachdenken über den Menschen immer, ja notwendig auf die Frage nach dem Grund des Seins und damit auf die Gottesfrage stößt. Aber sie scheitert in der Beantwortung dieser Frage. Zwar wird über das Bewusstsein der Kontingenz endlicher Freiheit die Frage nach einem absoluten Grund unausweichlich. Merkt die Freiheit auf ihre Kontingenz auf, stellt sie die Frage nach dem *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr gar nichts?* und erahnt die Möglichkeit eines freien Welturhebers. Keineswegs ist die Vernunft gezwungen, einen freien Schöpfergott anzunehmen. Die Rolle des gesuchten Unbedingten könnte auch eine unendliche Welt einnehmen. Praktischer Atheismus und theoretischer Agnostizismus beginnen nun eine Allianz einzugehen, deren Wirkungen erst in unserer Gegenwart vollends zum Ausdruck kommen. Der säkularisierte Zeitgenosse, laut Konzil der zu suchende Adressat der Verkündigung, wird zwar nicht gerade in heftige Gegenwehr fallen, wenn ihm die Rede vom Evangelium begegnet. Aber er wird zumeist skeptisch bleiben, Alternativen offen lassen.

Eine um Kontextualität bemühte Theologie wird dieses nicht übersehen dürfen. Soll das Evangelium auch fernerhin verkündigt werden, so gilt zumindest für die aus den europäischen Aufklärungstraditionen hervorgegangenen Gesellschaften: Der Prozess der Säkularisierung ist irreversibel. Wenn die Kirche wieder jung werden will, dann wird ihr dies nur gelingen können, wenn sie dieses anerkennt. Dies muss ihr aber nicht zum Schaden werden. Folgende Thesen sollen deshalb zur Diskussion gestellt werden – Thesen, die meines Erachtens unmittelbare Auswirkungen auf die Pastoral haben.

5 Abschlussthesen

1. In dieser Situation radikaler Fraglichkeit, in der der semantische Gehalt des Gottesbegriffs selbst zur Disposition steht, wird der christliche Glaube neu auf sein Proprium hingewiesen. Sein Fundament liegt in dem Glauben daran, dass Gott sich selbst in seinem Dasein für den Menschen eröffnet hat und auch nur deshalb ausgesagt werden kann. Für Israel geschieht diese Selbstaussage in der Exoduserfahrung und den Verheißungszusagen. Gott ist derjenige, der ein Leben in Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit will. Der Glaube von Christinnen und Christen fügt sich diesem Glauben ein. Seine Besonderheit besteht darin, dass der bereits von Israel geglaubte Gott nun als der bekannt wird, der sich in der Lebensgeschichte Jesu selbst ausgesagt hat: Leidenschaftlich um den Menschen ringend, wird Gott Mensch, um Zeugnis für seine Vorbehaltlo-

---

9 Vgl. H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Frankfurt a. M. 2000.

sigkeit gegenüber allen Menschen abzulegen, bis ins Äußerste hinein. So wie der Glaube Israels zur permanenten Kontextualisierung herausfordert, so auch die sich auf der Linie dieses Glaubens entwickelnde Christologie. Gottes endgültiges Offenbarwerden im Lebenszeugnis Jesu geschieht in kontextuellem Eingebundensein, ist nur aus dem Kontext Jesu und seinem durch diesen Kontext bestimmten menschlichen Bewusstsein her zugänglich. Auch Jesus konnte die Liebes- und Beziehungswilligkeit und vorbehaltlose Barmherzigkeit Gottes nur vor dem Hintergrund seines kontextgebundenen anthropologischen Wissens auslegen. Nachfolgenden Generationen kann es deshalb, ja gerade deshalb aufgegeben sein, diesen Gott unter den Voraussetzungen sich verändernden anthropologischen Wissens auszulegen. So muss etwa neues Wissen über genetische Dispositionen von Menschsein theologisch integriert werden. Wer an dieser Stelle meint, sich aus vermeintlich theologisch notwendigen Gründen aus dem öffentlichen anthropologischen Diskurs von religiösen und nichtreligiösen Bürgern (J. Habermas) verabschieden zu müssen, verwechselt Nazarenerfrömmigkeit mit einer Spiritualität, die sich aus dem Grunddogma der wirklichen Menschwerdung Gottes entfaltet.

2. Zwar ist die Wirklichkeit dieses Gottes den säkularen Zeitgenossen nicht zu beweisen. Aber immerhin ist, solange seine theoretische Möglichkeit nicht auszuschließen ist, noch der Gedanke erreichbar, dass ein solcher Gott die Form einer freien Geschichte braucht, um in der Aktualität menschlicher Freiheit Gott für den Menschen werden zu können. Wirklich zu glauben, bleibt riskant. Denn dieser Glaube kann sich nur riskieren angesichts des Lebenszeugnisses eines Menschen. Er kann auch eingeübt werden, Erfahrungen mit sich machen und so eine existentielle Gewissheit erlangen. Aber er bleibt dem Risiko ausgesetzt, doch nur Ausdruck der Sehnsucht gewesen zu sein, dass der Tod nicht das letzte Wort über den Menschen haben möge, sondern dass da noch einer ist, der den Tod tötet.

3. Dieser Sinnaufweis wird aber nur solange seine Relevanz entfalten, wie das Bewusstsein vom Seinsollen der Freiheit nicht zu Grabe getragen ist. Aus der Perspektive des Glaubens ist deshalb die Unterscheidung der Geister sowohl anthropologisch als auch in den kulturellen und interreligiösen Dialogen der Gegenwart einzuüben. Ohne Rekursmöglichkeit auf das Bewusstsein der Freiheit verlieren die jüdisch-christlichen Glaubenstraditionen ihre humane Plausibilität. Hinzu kommt, dass ohne Freiheitsprinzip der Glaube sein hermeneutisches Prinzip verliert.

4. Dies zeigt sich, wenn es um die semantische Erhellung der theologisch-anthropologischen Grundbegriffe geht. Ich hatte bereits einfließen lassen, dass ohne Freiheit ansetzen zu können, die Möglichkeit, glauben und sündigen zu können, entfällt. Umgekehrt wird nun aber auch deut-

lich, was denn Glaube und Sünde eigentlich meinen.[10] Zu glauben heißt mit der eigenen Person Zeugnis abzulegen von der Wahrheit des durch die Geschichte hindurch bezeugten Gottes: Dass Gott Mensch geworden ist, sich selbst in der Gestalt eines Menschen als der Gott der Liebe ausgelegt hat und als dieser Gott für einen jeden Menschen da sein will. Von hieraus wird dann auch deutlich, was das Konzil mit seiner Aussage: „Wer Christus, dem wahren Mensch, folgt, wird auch selbst mehr Mensch" (GS 41,1) meint: Aus dem Bewusstsein des Geliebtseins durch Gott leben zu dürfen, so wie Jesus von seinem Vater her gelebt hat, ermöglicht es dem Menschen, wahrhaft Mensch zu sein: Entschieden, aber geprägt von der Liebe zum anderen Menschen in seinen konkreten Sorgen und Nöten. Nicht verurteilend, ängstlich an scheinbar Kanonischem klebend, sondern stets neu danach fragend, was dem von Gott selbst gelebten Prinzip der Barmherzigkeit entspricht. Zur Möglichkeit aber wird dies dem freien Menschen, weil er nicht mehr verzweifelt nach Anerkennung suchen muss, da er sich bereits anerkannt weiß. Sünde heißt dann, im Glauben an diesen Gott nochmals Verrat an ihm zu begehen. Das Irritierende dieser These liegt darin, dass dann nur der Mensch im Vollsinn sündigen kann, der bereits erfahren *hat*, eigene bewahrheitende Erfahrungen mit der geschichtlich überlieferten Erfahrung gemacht *hat*. Wer diese Erfahrungen des Glaubens nicht machen durfte, kann schuldig werden gegenüber dem anderen Menschen und sich selbst, aber nicht im Vollsinn sündigen. Sündigen zu können ist von daher Auszeichnung der Menschen, die zu diesem Glauben kommen konnten, Privileg der Heiligen – was dann aber sogleich die notvolle Frage aufwirft: Und die anderen Menschen? Auf der Linie des Heilsuniversalismus des Konzils lässt sich diese Frage nur noch als Frage der Theodizee reformulieren.

5. Die vom Konzil begonnene Modernisierung von Kirche und Glaube steht anthropologisch erst am Anfang. Ohne das Evangelium in der kulturellen Gegenwart und deren Generierung von Wissen dialogisch zu bedenken, können Menschen nicht zu Subjekten ihres Glaubens werden und wird die Spannung zwischen offizieller Verkündigung und dem real gelebten Leben auf Dauer unerträglich. Auf zwei Punkte im Bereich der Anthropologie will ich abschließend aufmerksam machen. Solange die Geschichte theologisch unter den simplifizierenden Vorzeichen vom Fall aus einem paradiesischen Urstand und gnädiger Wiederherstellung gelesen wird, wird sich die theologische Anthropologie nicht mit dem Wissen um die evolutive Herkunft des Menschen versöhnen können, zum Schaden für das Evangelium. Es wird deshalb *erstens* darauf ankommen, das erreichbare humanwissenschaftliche Wissen über die evolutive Herkunft des Menschen in die theologische Anthropologie zu integrieren. Dies kann geschehen, indem man sich darauf begrenzt zu sagen: Das letzte aus der Perspektive des Glaubens zu Sagende ist, dass Gott dieses alles

---

[10] Vgl. zum folgenden Th. Pröpper, Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenbergs, in: ders., Evangelium und freie Vernunft, 153-179; leider vergriffen, aber immer noch sehr lesenswert: J. Werbick, Schulderfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985.

gewollt hat, um in einer sich durch Freiheitskontingenz auszeichnenden Geschichte Gott für den Menschen werden zu können. Die Höhe dieses Preises für die Menschheit muss ich nur vorsichtig andeuten, was unter anderen Gesichtspunkten nochmals die Notwendigkeit einer eschatologischen Pastoral andeutet, wie sie von Ottmar Fuchs ins Gespräch gebracht worden ist.[11] *Zweitens* darf sich die theologische Anthropologie den im Zitat von Joseph Ratzinger angemahnten realen Aufkommensbedingungen menschlicher Freiheit nicht verweigern. Humangenetisches oder psychologisches Wissen über den Menschen darf nicht mit dem Verweis auf die Sünde vom Tisch gewischt werden, nur weil es nicht in die gewohnten theologischen Denkgewohnheiten passt. Dies gilt auch für einen der sensibelsten Bereiche unseres Menschseins, dem der Sexualität. Grundsätzlich gibt es gut und böse nur als Bestimmungen von Freiheit, naturale Veranlagungen etwa sind dieses aus selbst heraus nicht. Empirische Forschung darf nicht durch moralphilosophisch fragwürdige naturalistische Fehlschlüsse verfremdet werden.

Generiert deshalb eine Kultur neues Wissen über den Menschen, so ist auch dieses unter dem Aspekt zu betrachten, wie es in einer humanen Weise autonomiebefördernd sein kann beziehungsweise dieses verhindert – theologisch gesprochen: Ob es in einer gegenüber anderen Zeiten neuen Weise das Evangelium von dem Gott ausdrückt, der Freundschaft unter Menschen will und sich so selbst anerkannt findet. Evangelium und Kultur können deshalb auch nie *per se* einen Gegensatz bilden. Vielmehr sollen die einzelnen Menschen unter dem Eindruck geschichtlicher Entwicklungen, dem Eindruck der Neugenerierung von Wissen je neu zu Subjekten des Glaubens an den Gott des Lebens werden. Kirche dient dem Zweck, dieses zu befördern. *Gaudium et spes* ist diesbezüglich ein Meilenstein in der Geschichte der Kirche. Um aber weiter Gehör zu finden, um die diakonalen Impulse und Aufforderungen von *Gaudium et spes* nicht verstummen zu lassen, wird es die primäre Aufgabe einer Diakonie und Verkündigung der Zukunft sein, zum Bewusstsein der eigenen Freiheit zu ermutigen. Ohne dieses Bewusstsein wird dieses Dokument vergessen werden. Die schleichende Naturalisierung aller Lebenswelten ist längst zu einem diakonalen Handlungsfeld geworden, das dringend in den Blick gerückt werden muss.

---

[11] Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999) 4, 260-288.

Marianne Heimbach-Steins

„Inkarnation" als Lerngeschichte

Fragen an das Verhältnis von Anthropologie und Ekklesiologie

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein blieb der Kirche der Zugang zur Moderne und ihrer politischen Kultur verstellt – aufgrund beiderseitiger politischer und ideologischer Barrieren und der tief sitzenden katholischen Skepsis gegenüber dem Anspruch des Subjekts auf Autonomie, Vernunft und Freiheit. Abwehr gegenüber dem als rationalistisch und relativistisch verdächtigten Freiheitsanspruch leitete kirchliches Denken und Handeln und ließ – ungeachtet vielfältiger theologischer Bemühungen um ein konstruktives Verhältnis – die katholische Kirche nicht selten als Hort antimoderner Fundamentalopposition erscheinen.

Das pastorale Grundanliegen der Kirche im Konzil war es, ein theologisches Fundament zu legen für den Dialog mit der Moderne, mit den von dieser Moderne in ihrem Bewusstsein und in ihren Lebensumständen geprägten Zeitgenossen, und so endlich einen Ort in der modernen Gesellschaft zu finden. Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist ein neues Verständnis von Geschichte und Gesellschaft. Die konkrete Gegenwart musste als theologische und pastorale Herausforderung – nicht nur als Gegen- oder Feindbild – entziffert werden. Es galt zu entdecken, dass das Evangelium nur in einer konstruktiven Begegnung mit der jeweiligen Gegenwart verkündet werden kann. Indem die Kirche im Konzil sich auf diesen Weg begab, begann ein Prozess der Selbstbefreiung aus dem Abseits der Moderne.

Angelpunkt für die neue *theologische* Würdigung von Geschichte und Gesellschaft als *loci theologici* und damit für die Verortung der Kirche inmitten der soziokulturellen Wirklichkeit ist eine Neuerschließung dessen, was Inkarnation bedeutet:

> „Während eine neue Erkenntnis vom Menschen zur Wiederentdeckung der Inkarnation als Ort der Menschlichkeit Gottes führt, fällt von der christologischen Mitte des Christentums her ein neues Licht auf den Menschen. Anthropologie und Christologie, Christologie und Anthropologie werden in ihrem gegenseitigen Bezug im vollen Verständnis des Geheimnisses zum Ort der Theologie."[1]

---

1 Marie Dominique Chenu, Volk Gottes in der Welt, Paderborn 1968, 21f.

Inkarnation – nicht nur als christologisches Datum, sondern zugleich als anthropologische Deutekategorie – wird, so Marie-Dominique Chenu, zum Fokus und neuen Vorzeichen für das Menschen- und Gesellschaftsverständnis des Konzils. Insofern von dorther auch eine neue Selbstverortung der Kirche in der sozialen Wirklichkeit geschieht, kann man zugleich sagen: Indem das Theologumenon *Inkarnation* als zentrale theologisch-anthropologische Kategorie erschlossen wird, gewinnt es zugleich den Status einer *ekklesiologischen* Deutekategorie. Wir treffen hier – so meine These – auf die theologische Substruktur der Pastoralkonstitution: Auf diesem Fundament wachsen das Verstehen der gegenwärtigen Wirklichkeit wie die Selbstpositionierung der Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Die These werde ich zunächst erläutern (1.), um auf diesem Fundament die Wahrnehmung spezifischer Herausforderungen der modernen Gesellschaft als Zeichen der Zeit anhand dreier ausgewählter Aspekte zu rekapitulieren und mit jeweils aktuellen Fragestellungen zu korrelieren (2.).

1 Inkarnation: Vom Dogma zur Denkform

Gemäß dem im Konzil gewonnenen Selbstverständnis begreift sich die Kirche als geschichtlich, ihre Mission als in die Fährnisse der Geschichte eingesenkt: „Diese Geschichtlichkeit gehört zum Wesen der Kirche, die die andauernde Menschwerdung durch die Zeit ist."[2] Das Verständnis von Inkarnation wird dynamisiert, *vom Dogma zur Denkform;* auf die Prinzipienebene gehoben, bildet es den Schlüssel für das konziliare Sprechen der Kirche über sich selbst[3]: Im *Gesetz der Inkarnation* (M.-D. Chenu) liegt der hermeneutische Schlüssel bzw. das Prinzip der Unterscheidung für theologisches Verstehen und pastorales Handeln angesichts einer grundlegend neuen sozioökonomischen wie kulturellen Situation. *Schöpfung* und *Inkarnation* werden auf neue Weise zum geschichtlichen Prozess und seiner theologischen Deutung in Beziehung gesetzt. Sie bilden nicht zwei einander ablösende, linear aufeinander bezogene „Heilsereignisse", sondern werden dialektisch miteinander verbunden gedacht. Schöpfung bedeutet: Die Welt wird in ihren Eigenstand gesetzt; als solche hat sie eine eigene theologische Dignität. Deshalb muss das Konzil um ein konstruktives Verständnis von Autonomie als Leitprinzip der Moderne ringen, und zwar sowohl im Sinne der Anerkennung der Eigenständigkeit der geschaffenen irdischen Wirklichkeiten und damit auch des Status der modernen Wissenschaften (vgl. GS 36.57.59) als auch im Sinne der Anerkennung des Autonomieanspruchs des Subjekts. Zugleich bleibt geschöpfliche Wirklichkeit aber von einer grundlegenden Bedürftigkeit nach Erlösung und Vollendung gekennzeichnet. Gerade in dieser nicht

---

2 Chenu, Volk Gottes in der Welt, 17.

3 Dies bezieht sich nicht nur auf die Pastoralkonstitution sondern auch auf die Dogmatische Konstitution LG; so behauptet Marie Dominique Chenu, es seien in Wahrheit gar nicht zwei Konstitutionen, sondern „ein und dieselbe Konstitution mit zwei einander entsprechenden Teilen" (Chenu, Volk Gottes in der Welt, 17).

vom Geschöpf selbst auflösbaren Spannung ist die Wirklichkeit jederzeit Ort der Vergegenwärtigung, der Inkarnation des göttlichen Wortes, das die Verheißung der Erlösung in sich trägt. Inkarnation hat ihren Ort innerhalb der Schöpfung, sie ist – paulinisch gesprochen – „neue Schöpfung" und daher unabhängig von Schöpfung nicht in ihrem Vollsinn zu verstehen.[4]

Für die Pastoralkonstitution erweist sich dieses theologische Verständnis von Inkarnation als *Brücke zwischen Anthropologie und Ekklesiologie*: Wie das „In der Welt-Sein" des Menschen zum Schlüssel für die theologische Anthropologie wird[5], so ist das „In der Welt-Sein" der Kirche Schlüssel für die Neuformulierung ihres Selbstverständnisses: Sie muss bei den Menschen, denen das Wort gilt, zu Hause bzw. immer neu zu ihnen unterwegs zu sein. Aufgabe der Kirche ist es, „Tag für Tag in die Bewegung der Welt und der Geschichte einzutreten"[6]. Über die Brücke der Inkarnationstheologie findet die Kirche den Weg zum Selbstverständnis der modernen Menschen. Die anthropologische Skizze im ersten Teil von GS spiegelt diesen Lernprozess: Sie versucht, menschliche Existenz in dem soziohistorischen Kontext der sich allmählich globalisierenden spätmodernen Gesellschaft zu verstehen. Die Zeitdiagnose bildet zugleich den Schlüssel zu einer Neusituierung von Kirche in dieser Wirklichkeit: Sie urteilt nicht mehr als den historischen Zufälligkeiten enthobene, sich selbst genügende *societas perfecta* von einem Standpunkt „oberhalb" über das gesellschaftliche Gebrodel, sondern sucht, eingelassen in die Dynamik der Zeit, nach Verstehen mitten in dieser Wirklichkeit, angeleitet vom Programm der Identifizierung mit der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit (GS 1). Indem die Konzilsväter mit der Erarbeitung von GS diesen Pfad einschlagen, verpflichten sie die Kirche (und sich selbst) auf eine – unabgeschlossene und unabschließbare – Lerngeschichte. Zwar beginnt diese theologische Geschichte schon früher, aber erst mit den zentralen Konzilstexten wird das Programm der Inkarnation als normativer Maßstab kirchlicher Präsenz in der Gegenwartsgesellschaft aufgerichtet. Diesen Maßstab einzulösen, ist eine unabgegoltene kirchliche Aufgabe.

2 Zeichen der Zeit: Die kairologische Qualität des „Heute"

In der Selbstverpflichtung der Kirche auf die Deutung der Zeichen der Zeit wird die Inkarnationstheologie hermeneutisch übersetzt. Die „Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten"(GS 4), wird als Aufgabe des ganzen Volkes Gottes in GS 11 näher erläutert: Es bemühe sich *unter der Führung des Heiligen Geistes* darum, „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu *unterscheiden*, was

---

4 Vgl. GS 57 ; vgl. Chenu, Volk Gottes in der Welt, 32-41.

5 Vgl. Chenu, Volk Gottes in der Welt, 44.

6 Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. Un théologien en liberté, Paris 1975, 175.

darin wahre *Zeichen der Gegenwart* oder der *Absicht Gottes* sind". Es geht um die kairologische Qualität des „Heute". In diesem Sinne will das Konzil vor allem die gegenwärtig in Geltung stehenden Werte im Licht des Glaubens „beurteilen und auf ihren göttlichen Ursprung zurückführen" (GS 11).

Mit gutem Grund ist festgestellt worden, dass eine unerlässliche Voraussetzung dieser Deutungsarbeit die Haltung des Hörens ist: „Die Kirche muß auf die Welt hören, bevor sie zu ihr sprechen kann. Das ist ein neues Prinzip ihrer Lehre, gewonnen aus ihrem Verständnis von der Erlösung."[7] Das Hören auf die „anderen Stimmen", Sichten der Zeitströmungen, Fragen nach den Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes steht unter der Prämisse, das gegenwärtige Weltgeschehen als Ort der Offenbarung Gottes zu verstehen. Darin artikuliert sich eine grundsätzliche Bejahung der modernen Gesellschaft. Deren Ambivalenzen geben dann nicht Grund zu Fundamentalopposition oder doktrinärer Abschottung; sie erschließen sich vielmehr als Provokation zur Entdeckung des göttlichen Wirkens und zum Dienst an der Humanisierung der Gesellschaft – in dem Sinne, wie dies schon im Konzil selbst (vgl. z.B. GS 57), aber auch in nachkonziliaren Positionsbestimmungen zum Ausdruck kommt. Unter den bisher dargelegten theologischen Verstehensvoraussetzungen möchte ich drei für die Zeitdeutung des Konzils und die Selbstvergewisserung der Kirche in der modernen Welt zentrale Beobachtungen aufgreifen: (1) Die „Gleichgewichtsstörungen" zwischen wissenschaftlich-technischem Fortschritt und humaner Entwicklung; (2) das allgemein wachsende Bewusstsein von Menschenwürde und Menschenrechten; (3) die emanzipatorischen Bestrebungen von Diskriminierung betroffener Menschengruppen, die ihre Beteiligungsrechte einfordern; ich beschränke mich dabei auf die Wahrnehmung der Rolle der Frauen durch das Konzil. Ich stelle jeweils zunächst die Diagnosen des Konzils dar, um dann Rückfragen, Anknüpfungspunkte und Desiderate zu skizzieren.

2.1 „Gleichgewichtsstörungen" zwischen „Socialisation" und „Personalisation"

Die *expositio introductiva* (GS 4-10) charakterisiert die moderne Welt als eine Welt voller Spannungen. Die Überschrift zu Abschnitt 4 markiert dies mit den Stichworten „Hoffnung" und „Angst" (*spes et angor*; vgl. GS 1). Dank wissenschaftlich-technischer Errungenschaften schreiten die Bemächtigung des Raumes und der Zeit sowie des menschlichen Lebens selbst rasant voran; dies verleiht der Welt einen „dramatischen Charakter" (GS 4).[8] Beschleunigung, Komplexitätssteigerung und Vereinheitli-

---

7 Gregory Baum, Der Mensch in seiner Welt, in: Johann Christoph Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. III, München 1967, 73.

8 Vgl. dazu Joseph Folliet, Die Situation des Menschen in der heutigen Welt, in: Guilherme Barauna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 141 – 153.

chung der Welt stehen für ein nicht mehr statisches, sondern in hohem Maße dynamisches Verständnis der Welt und ihrer Ordnungen (vgl. GS 5) – eine das überkommene naturrechtliche Ordnungsdenken der kirchlichen Lehre durchaus herausfordernde Einsicht!

Die Indizien des Wandels sind zahlreich: Auf der sozioökonomischen Ebene werden die Verstädterung und das Vordringen des industriekapitalistischen Wirtschaftsmodells, die Rolle der Massenmedien und die vielfältig bedingten Wanderungsbewegungen genannt (vgl. GS 6); auf der psychologischen Ebene zeigt sich das Brüchigwerden überkommener Werte besonders deutlich in Generationenkonflikten (bemerkenswert ist, dass dies nicht alleine den Jungen angelastet sondern zugleich die Inadäquatheit überkommener Institutionen und Denkweisen dafür verantwortlich gemacht wird), aber auch im Wandel der Geschlechterbeziehungen. Diese das innere Leben und die Wertorientierungen der Menschen betreffenden Prozesse zeitigen ambivalente Wirkungen für das religiöse Leben: Während der Glaube mehr und mehr zur Frage persönlicher Entscheidung wird, entwickeln sehr viele Menschen gar keinen religiösen Bezug mehr; Gleichgültigkeit und ein praktischer Atheismus werden zu einem allgemein-kulturellen Phänomen (vgl. GS 7).

Diese tief greifenden Veränderungen im sozialen und persönlichen Lebensvollzug verursachen „Gleichgewichtsstörungen in der heutigen Welt" (GS 8): Sie entspringen dem geschärften Bewusstsein von Spannungen und einem Mangel an Ordnung, die der Komplexität der modernen Verhältnisse gerecht zu werden vermöchte. Die einzelne Person läuft Gefahr, sich in Widersprüchen zwischen praktischen Anforderungen und theoretischem Verstehen, zwischen Willen zum Handeln und sittlicher Einsicht, zwischen kollektiven Lebensbedingungen und personalen Bedürfnissen zu verstricken. In den sozialen Zusammenhängen, angefangen von der Familie über die verschiedenen Gruppen und Milieus in der Gesellschaft bis hin zu den internationalen Beziehungen erwachsen Spannungen und Störungen des Gleichgewichts aus sozialen Disparitäten, aus Generationen- und Geschlechterkonflikten, aus ethnischen und ideologischen Differenzen.

Der Mensch steht inmitten dieser komplizierten Zusammenhänge als Täter und als Opfer, als Verursacher und Betroffener. Mit der Steigerung der sozialen Verflechtungen, die den Rahmen überschaubarer Nahbeziehungen sprengen, hält die personale Reifung der Person und ihrer tragenden Beziehungen nicht Schritt; es entsteht ein Ungleichgewicht zwischen den Prozessen der „Socialisation" und der „Personalisation" (vgl. GS 6).[9] Das Konzil bietet jedoch noch eine tiefere Erklärung an, indem es die Gleichgewichtsstörungen in der modernen Welt letztlich auf die innere Zwiespältigkeit der geschöpflichen Existenz unter den Bedingungen von Kontingenz und Anfälligkeit für die Sünde zurückführt (vgl. GS 10) und

---

9 Die Begrifflichkeit knüpft an die Enzyklika Mater et magistra (1961), 59 – 67, an.

die Fraglichkeit menschlicher Existenz im Licht der in die Schöpfung eingeschriebenen Erlösung durch Christus zu erhellen verspricht. So schließt sich der Kreis der *expositio introductiva*: Auf die in jeder Epoche neu aufbrechenden Fragen nach Sinn und Ziel menschlicher Existenz kann die Kirche aus dem Glauben an den Mensch gewordenen Christus als Mitte und Ziel der Geschichte nur in Korrelation zu den die Gegenwart prägenden Erfahrungen zeitgemäße Antworten entwickeln; in diesem Sinne ist sie dem Programm der *incarnatio continua* verpflichtet.

Was ist nun aus dem Abstand von 40 Jahren zur Situationsanalyse der Pastoralkonstitution zu sagen? Hat sie noch mehr als historischen Wert? Ich meine: Ja; denn die Beschreibung der die moderne Welt prägenden Spannungen führt in der Dichte und Präzision der Problemwahrnehmung nahe heran an die Problemanzeigen, die heute unter dem Stichwort „Globalisierung" analysiert werden. Natürlich konnten bestimmte Entwicklungen, die unsere unmittelbare Gegenwart stark prägen, in den sechziger Jahren noch nicht berücksichtigt werden, weil es sie schlicht nicht gab oder ein entsprechendes Problembewusstsein noch nicht entwickelt war. Dies betrifft z. B. die Informatisierung und Virtualisierung der Welt, das Problem der Nuklearenergie, die ökologische Krise und die Veränderung der Bedingungen des Lebens durch die Revolutionierung der Biowissenschaften und der Gentechnologie. Andere Entwicklungen haben sich in der Zwischenzeit radikalisiert – wie z. B. die weltweite soziale Frage, die Veränderung der globalisierten Wirtschafts- und Finanzbeziehungen oder die Problematik der politischen Konfliktbewältigung und der Friedenssicherung.

Trotzdem bietet der Ansatz bei den die Epoche prägenden Spannungen bemerkenswerte Anknüpfungspunkte, um die Situationsanalyse ausgehend von der Diskrepanz zwischen „Socialisation" und „Personalisation" auf unser Heute hin fortzuschreiben. An die Stelle des Begriffs „Socialisation" setze man versuchshalber den (semantisch nicht identischen, aber strukturanalogen) Begriff der „Globalisierung", der für weltweite ökonomische, politische, soziale und kulturelle Austauschprozesse im Sinne von Verdichtung und Beschleunigung der individuellen und kollektiven, lokalen und globalen Interaktionen und Interdependenzen steht.[10] Wo das Konzil von Gleichgewichtsstörungen spricht, schlage ich vor, primär jene Wirkungen der Globalisierungsprozesse zu assoziieren, die sich als Verunsicherung von personalen und kollektiven Identitäten zusammenfassen lassen. Dann ergibt sich eine die gegenwärtigen Herausforderungen widerspiegelnde Zeitdiagnose, in die seitherige Komplexitätssteigerungen und Veränderungen eingeschrieben werden können.

Wenige Stichworte, die in einer validen Gegenwartsanalyse zu entfalten wären, müssen hier zur Untermauerung der These genügen: Menschen

---

[10] Vgl. u.a. Anthony Giddens, Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert, Frankfurt a.M. 2001; Hauke Brunkhorst / Matthias Kettner (Hgg.), Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien, Frankfurt a. M. 2000.

erfahren ihr Handeln heute weitgehend in Abhängigkeit von kaum noch durchschaubaren Handlungsketten und belastet von schwer abschätzbaren Risiken. Angesichts rasanter Komplexitätssteigerungen scheitern vertraute Muster der Weltentwicklung und -erklärung; die Suche nach einfachen, klaren Mustern erhöht die Anfälligkeit für fundamentalistische Angebote, die dem Bedürfnis der Reduktion von Komplexität Rechnung zu tragen scheinen. Auf der Ebene gesellschaftlicher Prozesse entspricht diesem Phänomen die paradoxe Gleichzeitigkeit von Öffnungs- und Schließungstendenzen. Wachsende soziale Disparitäten erhöhen die Spannungen innerhalb einzelner Gesellschaften und weltweit und befördern – als eine von mehreren Ursachen – Fremdenfeindlichkeit und Gewalt. Die Aussicht auf Frieden und Sicherheit wird zunehmend prekär; Terror und organisierte Kriminalität sind insofern auch Indizien eines Versagens traditioneller Ordnungsmuster angesichts der derzeit weitgehend unbeherrscht erscheinenden Globalisierungsdynamik.

Unsicherheit und Angst prägen angesichts dieser Phänomene die Grundbefindlichkeit sehr vieler Menschen und ganzer Gesellschaften. Physische Unversehrtheit, Sicherheit der eigenen Lebensverhältnisse in rechtlicher, sozialer und ökonomischer Hinsicht und der Schutz kultureller und religiöser Identitäten werden als bedroht erfahren. Das Bewusstsein wächst, dass diese Güter von Bedingungen abhängen, die weder das Individuum noch nationalstaatliche Politik garantieren und hinreichend steuern können. Die Suche nach Sicherheiten in der Unsicherheit wird zur zentralen Zukunftssorge der Menschen. In alldem zeigt sich eine immense Herausforderung im Blick auf die Freiheitsgewinne der Moderne: Wird der autonome Mensch, das lange kultivierte Idealbild der aufgeklärten Moderne, zur Chimäre? Er scheint gleichsam von seinem Gegenbild, dem abhängigen und anonymen Mächten ausgelieferten Individuum, überholt zu werden, dessen Grunderfahrung es ist, die eigene Zukunft nicht kontrollieren zu können.

Hat die Kirche also Grund, doch noch einen späten Triumph über das beargwöhnte Freiheitspathos der Moderne zu feiern? Oder wird die in neuer Intensität erfahrene Ambivalenz der Freiheit zum Anlass, nach Wegen zu suchen, wie die Handlungsfähigkeit des Menschen und ein der Humanität entsprechender Gebrauch der Freiheit, die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung und die Kultivierung eines Ethos der Solidarität gestärkt werden können? Die Frage führt zunächst zurück zur Pastoralkonstitution und ihrer Skizze der Koordinaten menschlicher Existenz im sozialen Zusammenhang.

2.2 Ein wachsendes Bewusstsein der Würde: Autonomie, Freiheit und die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens

Als eine fundamentale Konsequenz des Prozesses der „Socialisation" hat das Konzil ein allgemein wachsendes sozialethisches Verantwortungsbewusstsein identifiziert: Aufgabe der Menschheit sei es, „eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser

im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten." (GS 9) Hier fällt zum ersten Mal im Text das Stichwort *Menschenwürde*; es bildet fortan den Fokus der Bekräftigung jener menschenrechtlichen Ansprüche, an denen eine der gegenwärtigen Weltsituation gerecht werdende Ordnung auszurichten sei (vgl. GS 26,2). Aus dem tiefen Verlangen nach einem „freien und erfüllten Leben, das des Menschen würdig ist" (GS 9), erwachse das kollektive Bewusstsein eines universalistischen Ethos: „Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit haben alle Völker die Überzeugung, daß die Vorteile der Zivilisation auch wirklich allen zugute kommen müssen." (GS 9) Damit ist ein starkes positives Vorzeichen bezüglich der rechtlichen und sittlichen Ansprüche auf Freiheit, Autonomie und allgemeine Menschenrechte gesetzt. Vor dem Hintergrund der früheren Abwehrhaltung der Kirche gegenüber den Emanzipationsbewegungen der Moderne ist dies Indiz einer Lerngeschichte, die auch in anderen Äußerungen des Konzils, allen voran der Erklärung über die Religionsfreiheit, ihren Niederschlag gefunden hat. Die Ausführungen zur Anthropologie im ersten Teil der Konstitution sind deshalb daraufhin zu befragen, wie die politisch-ethische Herausforderung aufgenommen wird. Die ersten beiden Kapitel des ersten Teils reflektieren, was Würde der Person bedeutet, worin sie gründet und welchen Grundsätzen die menschliche Gemeinschaft verpflichtet sein muss, damit dieser Würde Genüge getan wird:

In einer gewissen Spannung zu dem Vorzeichen, den Menschen ein erfülltes und freies Leben zu ermöglichen (GS 9), wird der Gedanke der *Freiheit* in der anthropologischen Reflexion zuerst im Kapitel über die Sünde eingeführt: „Obwohl in Gerechtigkeit von Gott begründet, hat der Mensch gleichwohl, unter dem Einfluß des Bösen gleich von Anfang der Geschichte an seine Freiheit mißbraucht, indem er sich gegen Gott auflehnte und sein Ziel außerhalb Gottes erreichen wollte." (GS 13) Nicht die Freiheit selbst, aber der menschliche Freiheits*gebrauch* erscheint von Anfang an diskreditiert; der Hinweis auf die Sündenverfallenheit des Menschen im Schlussabschnitt der *expositio* (GS 10) kehrt hier wieder. Gleichwohl gilt positiv: Freiheit ist Voraussetzung für die Hinwendung zum Guten wie auch für die Suche und Annahme der Wahrheit. Freiheit konkretisiert sich im personalen, von „innen her bewegten", nicht außengesteuerten Handeln (vgl. GS 17). Die von den Zeitgenossen so hoch geschätzte Freiheit wird zwar nicht als *Ziel* menschlicher Selbstentfaltung, aber als *Mittel* zum Guten, zur Einlösung des Würdeanspruchs, anerkannt (mit der Einschränkung grenzt sich das Konzil von einem liberalen Freiheitsverständnis ab). Doch auch als Mittel zum Guten bleibt die Freiheit, auf sich gestellt, schwach: Die Gefahr ihres verkehrten Gebrauchs wird nur mit Hilfe der Gnade Gottes überwunden (vgl. GS 17).

Der Freiheitsbegriff scheint durch eine Äquivokation belastet: Die geschenkte und zugesprochene – als solche gute – Freiheit wird durch die verabsolutierte, als Selbstermächtigung des Subjekts gedeutete – als sol-

che abgelehnte – Freiheit diskreditiert. Das neuzeitliche Autonomieverständnis, das den Topos der Menschenwürde im öffentlichen ethischen Diskurs durchtränkt hat, bleibt – bei aller Annäherung an die Dynamik der modernen Gesellschaft – unter Verdacht.

Den freiheitsskeptischen Tönen entsprechen jene zum Zusammenhang von Menschenwürde und *Leiblichkeit*: In der Reflexion auf die Würde des Menschen erscheint der Leib zwar als deren Medium, geadelt dadurch, dass der Mensch durch ihn das Lob des Schöpfers singt. Von Gott geschaffen und der Auferweckung von den Toten harrend, verdient der Leib Achtung und soll deshalb „für gut und der Ehre würdig" (GS 14,1) gehalten werden. Aber er bleibt ein verdächtiges Instrument, gefährdet durch „böse Neigungen des Herzens" (GS 14,1). Die Würde des Menschen verlangt, den Leib von diesen „bösen Neigungen" fern zu halten. Das alte Misstrauen gegenüber dem Körper erhebt sich gegen die am Anfang des Abschnitts bekräftigte Einheit von Leib und Seele. Entsprechend scheinen in den folgenden Sätzen die traditionellen Dualismen (innen – außen; Seele – Körper; Natur – Vernunft) kräftig durch – in der hierarchischen Ordnung, die das Innen dem Außen, die Seele dem Körper, die Vernunft der Natur überordnet. Entsprechend gibt es zwar eine *dignitas intellectus* und eine *dignitas conscientiae*, nicht aber eine *dignitas corporis*.[11]

Die Kernaussage zum Verständnis der Würde des Menschen als Zentraltopos der Anthropologie des Konzils findet sich in den einleitenden Sätzen über den Atheismus: „Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit" (GS 19). *Der herausragende Grund* der Würde des Menschen ist die Berufung zur Gemeinschaft mit Gott.[12] In dieser theologischen Perspektive gewinnt die skeptisch eingefärbte Auseinandersetzung mit dem Freiheitsstreben des modernen Menschen nun einen positiven Klang: Von seinem Ursprung her ist der Mensch eingeladen zum *colloquium cum Deo* (GS 19); in der Berufung zur Kommunikation mit Gott gründet des Menschen Würde.

Vor dem Hintergrund der in sich spannungsreichen theologisch-anthropologischen Vergewisserung entfaltet das zweite Kapitel grundlegende Kriterien einer der Person entsprechenden Ordnung des Zusammenlebens in der weltweit verflochtenen Gesellschaft. Eine positive Rezeption der modernen Menschenrechte prägt die Ausführungen; sie knüpfen an die in der Enzyklika *Pacem in terris* geleistete, durchaus eigenständige Akzente setzende Integration von Menschenrechts- und christlichem Personendenken an. Die Gesprächsmetapher, die zuvor für die

---

11 Vgl. aber zur Intention der Konzilsväter Joseph Ratzinger, Kommentar zu GS 14, LThK E III (1967) 322 – 325.

12 Die deutschen Übersetzungen formulieren „ein herausragender Grund" oder „ein besonderer Wesenszug"; dies bedeutet m.E. eine sinnwidrige Schwächung der Aussage, vgl. Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hgg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1966 u.ö.; Peter Hünermann / Bernd J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Dokumente, Freiburg 2004 (jeweils z.St.).

Gottesbeziehung des Menschen stand, wird wieder aufgenommen; nun geht es um das „brüderliche Gespräch" (GS 23). Über die menschliche Gemeinschaft wird also unter dem Vorzeichen der *personalen Kommunikation* reflektiert, gemäß der wechselseitigen Achtung der Personen in ihrer geistlichen Würde (*dignitas spiritualis*). Dementsprechend wird das Doppelgebot der Liebe als Grundlage der folgenden sozialethischen Reflexion aufgerufen; es repräsentiert das Moralprinzip in der Sprache der christlichen Offenbarung und zugleich den Kreuzungspunkt der Koordinaten, zwischen denen menschliche Existenz aufgespannt ist.

Die folgenden Überlegungen reflektieren die zentrale Stellung der Person in ihrer wesentlichen Ausrichtung und Verwiesenheit auf soziale Bindung (GS 25); wiederum wird die aus der Sündenanfälligkeit erwachsende Ambivalenz der sozialen Beziehungen und der personalen Selbstentfaltung betont (GS 25,3). Eine den Erfordernissen der Humanität entsprechende gesellschaftliche Ordnung muss deshalb die weltweite Dimension des Gemeinwohls und die der Personwürde entsprechenden „allgemeingültigen und unverletzlichen Rechte und Pflichten" (die in GS 26 in geraffter Darstellung rekapituliert werden) als orientierende Maßstäbe beachten.

Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit unterstreichen die folgenden Abschnitte die Achtung der Person. Wechselseitige Anerkennung als „anderes Ich" wird als die ethische Basis des menschenrechtsgemäßen Zusammenlebens hervorgehoben (GS 27f). Schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen und Verstöße gegen die Achtung der Personwürde werden angeprangert; die „zersetzende" Wirkung menschenrechtswidrigen Verhaltens wird auch als Angriff auf die Würde der Täter und als Widerspruch gegen die Ehre Gottes angeklagt (GS 27). Ausdrücklich wird das Achtungsgebot auch gegenüber dem – religiösen oder ideologischen – „Gegner" eingefordert, mit der Unterscheidung zwischen dem zu verwerfenden Irrtum und der zu achtenden Personwürde des Irrenden (GS 28). Unter Verweis auf die theologisch begründete Gleichheit aller Menschen spricht das Konzil ein klares Diskriminierungsverbot aus und betont die Notwendigkeit, ein Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit, an Ausgleich sozialer und wirtschaftlicher Disparitäten zu schaffen (GS 29). Die entsprechende Verantwortlichkeit der privaten und öffentlichen Institutionen wird hervorgehoben, ebenso aber auch die Verantwortung der einzelnen Personen, sich nicht hinter einer individualistisch beschränkten Verantwortungsperspektive zu verschanzen (GS 30).

Höchst aktuell scheint mir die Reflexion auf die Notwendigkeit einer Erziehung zur Verantwortung und der Schaffung beteiligungsförderlicher gesellschaftlicher Bedingungen zu sein. Mit Recht weist der Text darauf hin, dass personale Verantwortung nicht allein durch intellektuelle Bildung gefördert werden kann und dass der Mensch kaum Verantwortungsbewusstsein entwickeln kann, „wenn die Lebensbedingungen ihn nicht zu einer Erfahrung seiner Würde und zur Erfüllung seiner Berufung

durch die Hingabe seiner selbst für Gott und den Nächsten kommen lassen" (GS 31,2). Diese Problemanzeigen lenken den Blick wiederum zum einen auf die Erfordernisse der sozialen Gerechtigkeit, zum anderen auf ein Mindestmaß an politischen Mitwirkungsmöglichkeiten und Freiheitsentfaltung in einer wertorientierten Gemeinschaft.

Im Zusammenhang gelesen, spiegelt sich in den untersuchten Kapiteln eine grundlegende Spannung: Auf der einen Seite steht das entschlossene Bekenntnis zu einer menschenrechtlichen Kultur als Weg, die Achtung der Person und ein Zusammenleben in der eins werdenden Welt zu befördern; hierin ist der Text erfreulich deutlich und von ungebrochener Aktualität. Auf der anderen Seite scheint an vielen Stellen des Textes bleibende Skepsis gegenüber dem Freiheitsanspruch des modernen Menschen durch. Man könnte die daraus resultierende Spannung pragmatisch mit dem Kompromisscharakter des Textes erklären und zur Tagesordnung übergehen. Aber damit würde dem hier zum Ausdruck kommenden anthropologischen wie ekklesiologischen Grundproblem wohl zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt: Denn hier zeigt sich die Konkurrenz zwischen zwei Denkmodellen: Auf der einen Seite steht das die anthropologische Grundspannung dialektisch integrierende Inkarnationsmodell; es arbeitet mit dem Wörtchen „in" als „Konjunktion": Kirche in der Welt, Geist in Leib usw. Auf der anderen Seite steht ein dualistisches Modell, in dem der Konjunktion „und" weniger verbindender als trennender, abgrenzender, disjunktiver Charakter eignet: Kirche und Welt, Seele und Leib, Gnade und Natur – jeweils getrennt durch einen hierarchisch gedachten Abstand. Bezogen auf die Problematik von Autonomie und Freiheit wird das zweite Modell der Gefahr des Freiheitsmissbrauchs deshalb mit dem Verweis auf eine Autorität begegnen, die den Menschen durch Vorgabe des richtigen Weges vor Fehltritten schützen soll; das freiheitsgemäße Verhalten besteht dann im Gehorsam gegenüber der Autorität. Das erste Modell empfiehlt einen anderen Weg. Diesbezüglich ist die Pastoralkonstitution in ihrem zweiten Kapitel erfreulich klar: Es plädiert, wie gezeigt, für ein Ethos der Verantwortung und qualifiziert dessen Förderung als Auftrag verschiedener öffentlicher Akteure und als prominente Erziehungsaufgabe.

Im Sinne solcher Förderung verantwortlicher Freiheit hat das Konzil zu den Fragen einer menschenrechtlichen Bildung und der Förderung einer Kultur der Humanität Impulse gegeben, die gegenwärtig aufgenommen zu werden verdienen und die ich deshalb mit einem kurzen Seitenblick auf die Erklärung über die christliche Erziehung verstärken möchte. Die Erklärung bietet zwei fundamentale Richtungsanzeigen: einerseits den Zusammenhang zwischen Erziehung / Bildung und dem Subjektstatus des Menschen, andererseits die Notwendigkeit lebenslangen Lernens und die Aufgabe, sich das kulturelle Erbe der Menschheit anzueignen.[13] Erzie-

13 Vgl. Siebenrock, Theologischer Kommentar zu GE, in: Hünermann / Hilberath (Hgg.), Bd. 3 (2005) 564f.

hung / Bildung stehen, so das Dokument, „im Dienst der Befähigung des Menschen zu kompetenter und mündiger Selbsttätigkeit"[14]. Das Verlangen nach aktiver Teilnahme am gesellschaftlichen Leben wird als Frucht eines wachsenden Bewusstseins der Menschenwürde interpretiert. Dem menschenrechtlichen Zugang entsprechend wird das „Grundrecht auf Erziehung mit der Anerkennung von Pluralität verbunden."[15] Das ist eine klare Aussage über die Bildungsaufgabe personale Autonomie und Verantwortungsfähigkeit in Ausrichtung auf das Gemeinwohl zu fördern (vgl. GE 1; GS 31). Der zweite, auf die Aneignung einer menschheitsweiten Kultur gerichtete Aspekt (vgl. GE 4) bietet einen Anknüpfungspunkt für eine der zentralen Herausforderungen, vor denen eine heutige Erziehung und Bildung zur verantwortlichen Teilnahme an der Gesellschaft steht: die Unterstützung (junger) Menschen im Prozess der Selbstfindung und der Befähigung zur Solidarität in einer sozial, kulturell und religiös pluralen Gesellschaft.

Im Kapitel der Pastoralkonstitution über die Kultur wird das wachsende Bewusstsein der Zeitgenossen, „selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein", der „Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit" recht optimistisch als „Geburt eines neuen Humanismus" (GS 55) gedeutet; der von diesen Bestrebungen geleitete Mensch verstehe sich vor allem von seiner Verantwortung für den sozialen Zusammenhalt und seiner Verantwortung vor der Geschichte her. Eine solche Interpretation der Gegenwart würde die im ersten Kapitel geäußerten Besorgnisse Lügen strafen, wenn die vertrauensvolle Sicht auf die kulturelle Kraft der Menschheit nicht gleich in ein realistischeres Bild eingezeichnet würde: Der kulturelle Fortschritt, auf den die Konzilsväter hoffen, muss eine Reihe von Antinomien überwinden, welche als Quellen von *Angst* identifiziert werden (vgl. GS 56). So wird gefragt nach den Voraussetzungen, unter denen der zunehmende Austausch der Kulturen zu einem echten Dialog führen kann – statt bloß eine Verwirrung und Verunsicherung kommunitärer Identitäten zu provozieren; es wird gefragt nach dem prekären Verhältnis von Innovation und Tradition sowie nach den Quellen von Kontemplation und Weisheit gegenüber der Zersplitterung des Wissens in lauter Einzeldisziplinen. Es wird gefragt nach Wegen der Sicherung kultureller Teilhabe für alle angesichts immer komplexerer und sublimerer „Kulturen" der Gebildeten. Und schließlich wird gefragt nach der rechten Autonomie der Kultur gegenüber einem letztlich religionsfeindlichen Humanismus und Immanentismus.

Hier klingen Probleme an, die unter den aktuellen Bedingungen verunsicherter Identitäten in weltanschaulich und religiös pluralen, von sozialen und wirtschaftlichen Disparitäten zerklüfteten und von vielfältigen Gewalterfahrungen geschüttelten Gesellschaften von größter Dringlichkeit

---

14 Knut Wenzel, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2005, 129; vgl. GE 1.

15 Siebenrock, Theologischer Kommentar zu GE, 580.

sind. Sozialethische und pastoraltheologische Reflexion auf eine dem Ziel umfassender Humanität verpflichtete Bildung (und die entsprechende kirchliche Mitverantwortung) sollte diese Impulse aufnehmen.

2.3 Emanzipatorische Bestrebungen: Rolle der Frauen und Geschlechterverhältnis

In den menschenrechtlichen Konkretionen des ersten Teils von GS (GS 9; 27; 29) wird der Anspruch der Frauen auf Gleichberechtigung verschiedentlich unterstrichen – auch dies ein Echo auf die von Johannes XXIII. als Zeichen der Zeit identifizierten Emanzipationsbewegungen. Die für die Kirche der sechziger Jahre befreiend neue Sicht auf die gesellschaftliche Stellung der Frau und ihres menschenrechtlichen Status signalisiert die Bereitschaft, im Sinne der inkarnatorischen Dynamik nach dem humanisierenden Potential im gesellschaftlichen Wandel zu suchen.[16] Ohne im Einzelnen die verstreuten Aussagen über die Rolle der Frau in GS zu analysieren, lassen sich kursorisch einige Grundlinien skizzieren.

Gegenüber den thematischen Zusammenhängen, in denen die Frage nach „Wesen" und Rolle der Frau in der kirchlichen Verkündigung bis dato traktiert wurde, sind bestimmte Weiterungen zu beobachten: Die Anerkennung des Subjektstatus der Frau eröffnet auch für die Themenkreise Familie und Erwerbsarbeit, in denen die sog. „Frauenfrage" üblicherweise aufgenommen wurde, neue Perspektiven. Im Themenfeld Familie verbindet sich eine veränderte Konzeption des Geschlechterverhältnisses bekanntlich mit einem theologisch grundlegend erneuerten Verständnis der Ehe. Die Erschließung der Ehetheologie vom Bundesgedanken her führt zu einer neuen Gewichtung der Paarbeziehung und ihrer Liebe gegenüber der bis dato beherrschenden Akzentuierung des *bonum prolis* als zentraler Ehezweck. Der nun im Sinne der „Partnerschaft" betrachteten Gattenbeziehung korrespondiert die Sicht der Elternaufgaben: Zum einen tritt der Mann nicht mehr nur als Eheherr, väterliche Autorität und Entscheidungsinstanz in Erscheinung, sondern als Partner und Miterzieher; zum anderen wird die exklusive Festlegung der verheirateten Frau auf die Rollen der Ehefrau und Mutter aufgebrochen; dass auch verheiratete Frauen Aufgaben außerhalb der Familie übernehmen, findet als legitimes Element Eingang in die konziliaren Aussagen (vgl. GS 52). Im Kapitel über das Wirtschaftsleben (GS 67) wird die persongerechte Ausgestaltung der Arbeitsbedingungen eingefordert, wobei besondere Bedürfnisse der „Familienmütter" sowie die Faktoren „Geschlecht und Alter" zu berücksichtigen seien; der Hinweis liegt der Sache nach auf der Linie früherer Sozialenzykliken, aber es wird auf jede essentialistische Begründung und Restriktion verzichtet. Ein Widerschein der zunehmenden öffentlichen Präsenz und Verantwortung von Frauen findet sich auch im Kapitel über die Kultur (vgl. GS 55.60), während ent-

---

[16] Vgl. ausführlicher: Marianne Heimbach-Steins, Sichtbehinderung. Das Geschlechterverhältnis in der Wahrnehmung christlicher Sozialethik, in: Ulrike Gentner (Hrsg.), Geschlechtergerechte Visionen, Frankfurt a. M. 2001, 257-392, 274 – 281.

sprechende Hinweise im Zusammenhang des Politikkapitels erstaunlicherweise fehlen. Neben solchen blinden Flecken lassen bestimmte Textsignale deutlich erkennen, dass um die Überwindung essentialistischer Festlegungen der Frau auf Mutterschaft und Ehe hart gerungen werden musste; die Textgeschichte belegt dies deutlich.

Unzweifelhaft hat GS (im Gefolge von PT) eine Öffnung der Perspektive auf die sog. „Frauenfrage" im Sinne ihres Subjektstatus, ihrer Menschenrechte und ihrer gesellschaftlichen Beteiligung erreicht. Die exklusive Festlegung auf Ehe und Mutterschaft ist im Grundsatz überwunden, wenngleich es auch im Konzilsumfeld deutliche Belege dafür gibt, dass diese Weichenstellung in der kirchlichen Verkündigung nicht mit einem umfassenden ekklesialen Mentalitätswandel einhergeht. Das Fortwirken der angedeuteten Ambivalenzen (die wiederum zu verknüpfen wären mit der vorhin angedeuteten Konkurrenz zwischen einem dialektischen und einem dualistischen Denkmodell) kann in den zahlreichen einschlägigen Äußerungen im Pontifikat Johannes Pauls II. eingehend studiert werden: Die faktische Vervielfältigung der Rollen und Lebensentwürfe von Frauen konnte nicht länger ignoriert werden, und die kirchliche Verkündigung der letzten Jahrzehnte tritt durchaus offensiv für die Stärkung von Frauenrechten ein [nota bene mit gewissen Grenzen, die insbesondere den Bereich der (sexuellen) Selbstbestimmung betreffen]. Aber neben der menschenrechtlichen wird erneut eine zweite Linie verstärkt, welche die Mutterschaft als eigentliche Bestimmung der Frau heraushebt, essentialistisch untermauert und mit einer marianisch getränkten Spiritualität der Hingabe überhöht. Immer aber bleibt das Geschlechterthema in der lehramtlichen Blickrichtung „Frauenfrage". Dass der Wandel gesellschaftlicher Rollen nicht allein die Frauen betrifft und es insofern immer um Fragen der Geschlechterbeziehungen insgesamt gehen muss, bleibt lange Zeit ausgeblendet. Die im lehramtlichen Diskurs uneingestandene (schon aus kirchenstrukturellen Gründen nahe liegende) Androzentrik verengt die Perspektive und bewirkt gewisse „Sichtbehinderungen".

Wenn lehramtliche Äußerungen in allerjüngster Zeit die Genderforschung aufgreifen, bestätigt dies den bisherigen Befund eher als dass es eine Kehrtwendung anzeigen würde. Das Dokument der Glaubenskongregation *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* vom Juli 2004 ist dafür symptomatisch. Wer meint, aus dem Titel auf den Inhalt des Textes schließen zu können, wird enttäuscht: Im Zentrum steht vielmehr der Versuch, eine essentialistische Geschlechterontologie gegen vermutete Angriffe durch nicht näher identifizierte „gewisse Strömungen im Feminismus" und das, was die Autoren unter Genderforschung verstehen, zu verteidigen. Der Text, der sich weitgehend als Kompilation einschlägiger Positionen Johannes Pauls II. liest, enthält keine neuen Aussagen zu Frauenbild und Geschlechterverhältnis. Er bekräftigt einerseits – unter Zuhilfenahme eines hermeneutisch äußerst fragwürdigen „Schriftbeweises" – die Überzeugung von einem „bis in alle Ewigkeit" bestehenden ontologischen Geschlechterunterschied; zum

anderen erklärt er den Geschlechterkonflikt, der als Machtkampf interpretiert wird, als Frucht der Sünde und diskreditiert unter dieser Prämisse jede Art von Kritik, die Frauen an männlichem Machtgebrauch üben, als sündhafte Anmaßung. Eine genaue Lektüre erschließt die Amtsfrage als Subtext des ganzen Papiers.[17] Dies mag erklären, dass man weiterführende Impulse zu Ämtern, Diensten und Funktionen von Frauen und (nicht geweihten) Männern in der Kirche, also zu konkreten Fragen der Zusammenarbeit, vergeblich sucht.

Mit einem durch und durch defensiven Gestus und einer hermetisch binnenorientierten theologischen Sprache bildet das Papier einen ernüchternden Kontrapunkt zu dem, was das Konzil in GS versucht hat. Ist die Pastoralkonstitution ein insgesamt ermutigendes Beispiel für das Sprechen einer sich inkarnierenden Kirche, so erscheint dieses Dokument weitgehend „desinkarniert". Die Überschreibung der theologisch-anthropologischen und diakonisch praktischen Fragestellung durch eine Kirchenstrukturfrage – die Amtsfrage in Verbindung mit der Machtfrage – bietet besonderen Anschauungsunterricht für den Zusammenhang von Anthropologie und Ekklesiologie. In dem Maße, wie das kirchliche Amt sich in der Verteidigung einer bestimmten historischen Gestalt kirchlicher Institutionenbildung aufreibt und sich gegenüber den Provokationen der „Welt" in die Defensive begibt, läuft es Gefahr, das Programm der Inkarnation zu verraten; Kirche wird dann allen verbalen Beteuerungen zum Trotz nicht mehr als Kirche *in* der Welt wahrgenommen, sondern in einem fernen Gegenüber zur Welt; Brücken des Verstehens werden rar, Begegnung im Sinne und in der Erwartung wechselseitigen Lernens rücken in weite Ferne.

3 Ausblick

Die Analyse der ungelösten Spannungen, die das Konzil im Ringen um das Programm einer inkarnierten Kirche umgetrieben haben, trägt dazu bei, drängende Aufgaben zu identifizieren, denen Theologie und Kirche sich heute stellen müssen, um dem „Gesetz der Inkarnation" weiterhin gerecht zu werden. Ich nenne im Sinne eines fortzuschreibenden Ausblicks drei Aspekte:

Einsatz für Menschenrechte: Auf dem mit PT und GS gelegten Fundament müssen sich Kirche und Theologie aktuellen Herausforderungen durch kulturelle Pluralisierung sowie ethnisch, kulturell und religiös überschriebene Konflikte stellen: Dies erfordert intensive Arbeit an einer christlich-theologischen Menschenrechtsbegründung und Engagement für

---

17 Vgl. Heimbach-Steins, Ein Dokument der Defensive. Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, in: HerKorr 58 (2004) 443 – 448; dies., Geschlechtersymbolismus und „frauliche Werte". Biblische Rekurse im lehramtlichen Geschlechterdiskurs, in: Ilona Riedel-Spangenberger / Erich Zenger (Hgg.), „Gott bin ich, kein Mann" (Hos 11,9). Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede (FS Helen Schüngel-Straumann), Paderborn 2005 [i.Dr.].

einen substantiellen interreligiösen Dialog. Zwischen dem universalistischen Anspruch der Menschenrechte und der Öffnung von Zugängen und Begründungsangeboten aus den Quellen partikularer Traditionen zu vermitteln, ist eine denkerische und praktische Provokation, die zur Verständigung zwischen den Religionen und wegen des Dienstes, den Kirche auf diesem Feld für den Weltfrieden leisten kann, unbedingt angenommen werden muss.

Schutz der Person und ihrer Würde: Das in der christlichen Anthropologie und Ethik zentrale Konzept der Person gerät im Zeitalter der technischen Perfektibilität des Menschen und vielfältiger Bestreitungen des Lebensrechtes am Anfang und am Ende menschlicher Existenz erheblich unter Druck. Nicht zuletzt gilt das für die Idee der Autonomie der Person: Für eine christlich verantwortbare Bioethik müsste sie als *Autonomie in Beziehung* als kritisches Korrektiv z. B. gegenüber einer technizistischen Fortpflanzungsmedizin reformuliert werden. Theologisch gewendet führt dies wiederum zur Denkform der Inkarnation als Provokation der Anthropologie: Was heißt unter den heutigen Bedingungen (z. B. der Fortpflanzungstechnologie und der Medizintechnik) „Menschwerdung"? Hier zeigt sich eine immense Aufgabe für die Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen. Neben und mit der theoretischen Reflexionsarbeit stellt sich die diakonische Aufgabe, Orte zu schaffen, zu kultivieren und zu schützen, an denen die humane Qualität dessen, was Autonomie in Beziehung meint, auch in Krisensituationen erfahren werden kann – Beratung, Pflege, Sterbe- und Trauerbegleitung sind nur einige wenige Beispiele, die hier aufgerufen werden können.

Kultur der Kommunikation: Das Prinzip der personalen Kommunikation spielt für die theologische Anthropologie wie für den sozialethischen Ansatz von GS eine zentrale Rolle. Die bisher im Sinne einer fortgesetzten Inkarnation skizzierten Desiderate nehmen dies implizit auf. Darin zeigen sich zugleich Herausforderungen auch für die innerkirchliche Kultur und deren theologische Begleitung: Ich erinnere an die Priorität des Hörens und das menschenrechtliche Prinzip wechselseitiger Anerkennung als Personen – Maßstäbe, die gerade auch die innerkirchliche Kommunikation anleiten sollten. Damit schließt sich der Kreis: Im Sinne des Prinzips Inkarnation kann Kirche in der Welt nur in dem Maße konsistent handeln, wie sie die Maßstäbe, die sie für die Gesellschaft anbietet und für deren Praktisch-Werden sie sich diakonisch einsetzt, zugleich auf sich selbst wendet.[18] An der Einlösung dieser Aufgabe ist auf der Ebene der Strukturen wie der kirchlichen Kommunikations- und Streitkultur noch viel zu tun.

---

[18] Dem Bischofskollegium der frühen Nachkonzilszeit war die damit verbundene Herausforderung offenbar deutlich bewusst, vgl. die Ausführungen zum Zeugnis der Kirche im Dokument der Bischofssynode *De iustitia in mundo* (1971) 40 - 49.

Paul M. Zulehner

Gaudium et spes fortschreiben: Kirche angesichts bevorstehender challenges

Eine historische Lektion: *Gaudium et spes* im Kommunismus

Die Mauer war gefallen. Die Kirchen in den postkommunistischen Ländern hatten, mehr beschenkt als erkämpft, ihre Freiheit wieder gewonnen. Über Nacht wurde möglich, was bislang der Kommunismus tunlichst zu unterbinden wusste: Konzilsrezeption. Den Kommunisten war ideologisch an der Vernichtung von Religion und Kirchen gelegen. Sie galten als menschen- und fortschrittsfeindliches Produkt religiös Bedürftiger, wobei dieses Bedürfnis wiederum aus dem Leid und Elend des Menschen entstehe und eine opiate, unpolitische Haltung produziere.

Zudem entzog die Religion den Menschen dem Zugriff des totalitären Staates. Die spirituelle Formel des verstorbenen Papstes war elementar und gefährlich zugleich. Fuhr er nach Polen, dann kam er, um mit den gläubigen Massen Gottesdienste zu feiern – und das Politbüro zitterte. Religion, so seine unüberhörbare Botschaft, entziehe den Menschen jeglichem Zugriff des Menschen. Wer aber einmal sein Knie vor Gott beugt, wird es nicht mehr vor der Partei beugen. Das ist der Kern des menschlichen Freiheitswillens, den jede und jeder in sich trägt. An ihm ist letztlich der Kommunismus gescheitert. Nichts erwies sich als derart politisch als das Unpolitischste: die Anbetung.

Gettoisierung und Musealisierung

Die Religions- und Kirchenvernichtungspolitik des kommunistischen Totalitarismus milderte sich nach und nach ab: In eigener Logik nahm man zur Kenntnis, dass auch der Kommunismus das Elend nicht ganz beheben konnte, und deshalb müsse man auch inmitten des Kommunismus mit religiösen Menschen rechnen. Zudem erwiesen sich die Kirchen als resistenter denn vermutet. Wenn man die Kirchen schon nicht vernichten konnte, so wurden sie gettoisiert und musealisiert:

Gettoisierung, das meinte Ausschluss der Kirchen aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und der Gestaltung der Welt.

Die Strategie der Musealisierung lief darauf hinaus, die Kirche in ihrer antiquierten Form zu versteinern und damit für moderne, vor allem jüngere Menschen unattraktiv zu machen.

Beides zusammen führte logisch dazu, dass das II. Vatikanische Konzil in seinen entscheidenden Positionen von den Kirchen der Verfolgung durch die Kommunisten fern gehalten worden ist. Denn das Konzil wollte genau das Gegenteil von dem, was den Kommunisten vorschwebte: verstärkte Weltpräsenz der Kirche und dazu eine erneuerte Kircheninnenarchitektur.

Teilen der Kirche kam diese kommunistische Politik nicht ungelegen. Die Existenz in den Sakristeien oder im Untergrund erwies sich als komfortabel unangestrengt. Die Kirchengestalt, die sich dabei ausbildete, setzte einen deutlichen Akzent auf Liturgie und in diesem Rahmen auf den Klerus. Es bildete sich in einer seltsam unheiligen Allianz zwischen Kirchenfeinden und Kirchenleuten eine weltferne Gettokirche.

Entgettoisierung und angemessene Erneuerung der Kircheninnenarchitektur

Ost(mittel)europäische PastoraltheologInnen, die sich bald nach der Wende versammelten, um die göttliche Lektion der letzten vierzig Jahre Heilsgeschichte in der kommunistischen Wüste zu lesen und zu deuten, kamen in ihrer realistischen Analyse mit dem Titel „Nicht wie Milch und Honig" [1] zum Ergebnis, dass der Kirche zwei Aufgaben ins Haus stünden: Entgettoisierung und Erneuerung der kirchlichen Innenarchitektur. Mit Blick auf das II. Vatikanische Konzil: Vor allem die beiden Schlüsseldokumente des Konzils – die ursprünglich als eines konzipiert waren – nämlich *Gaudium et spes* und *Lumen gentium* rückten in den Mittelpunkt. Sehr bald war auch klar, dass beide Aspekte nicht zu trennen sind: Wer eine in der Welt „präsente" Kirche will, muss die Kirche für diese Präsenz auch bereiten. Welteinsatz und Kirchenreform sind lediglich zwei Seiten ein und derselben Zumutung Gottes an seine Kirche in der einen Welt- und Heilsgeschichte. Kurzum: Das Konzil sollte erstmals in seiner Tiefe und Breite rezipiert werden. Dazu müsse die Kirche Ost(Mittel)Europas viel entlernen und zugleich lernen.

Das Konzil fortschreiben

In Ost(Mittel)Europa

Das Projekt, so einfach es sich auf den ersten Blick ausnahm, erwies sich pastoraltheologisch als höchst komplex. Sehr rasch wurde nämlich methodologisch klar, dass Konzilsrezeption vor allem bei *Gaudium et spes* nicht einfach eine Übernahme der konziliaren Texte sein konnte. Es müsse

---

[1] András Máté Tóth / Pavel Mikluščák, Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000.

zu einer differenzierten „relecture" der Texte kommen. Allein diese Aufgabenstellung – in einem internen Arbeitspapier festgehalten – hatte die Glaubenskongregation hellhörig gemacht. Das Konzil neuerlich lesen wurde als „Das Konzil neu lesen (miss)verstanden". Mangelnde Konzilstreue wurde befürchtet. Dennoch: Bald war den PastoraltheologInnen klar, dass man dem Konzil insbesondere hinsichtlich *Gaudium et spes*, nur treu sein könne, wenn man bereit ist, „das Konzil fortzuschreiben"[2]. Diese Notwendigkeit hatte das Konzil selbst am Ende von GS verlangt:

> Mit Rücksicht auf die unabsehbare Differenzierung der Verhältnisse und der Kulturen in der Welt hat diese konziliare Erklärung in vielen Teilen mit Bedacht einen ganz allgemeinen Charakter; ja, obwohl sie eine Lehre vorträgt, die in der Kirche schon anerkannt ist, wird sie noch zu vervollkommnen und zu ergänzen sein, da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind. (GS 19)

In Westeuropa

Wir stehen als Weltkirche – und auf diesem Kongress in der weltkirchlich immer unwichtigeren Kirchenprovinz des deutschsprachigen Raums –vor derselben Aufgabe wie in den postkommunistischen Ländern. Hierzulande in Westeuropa hat allerdings eine solche Besinnung ganz andere Gründe, als in den jungen Reformdemokratien. Aber sie ist nicht weniger dringlich.

In unseren Breiten geht die komfortable Konstantinische Ära der Kirche endgültig zu Ende. Das zeigt sich an der dreifachen Megakrise: keine Priester, kein Geld, keine (jungen) Leute. Vor allem die Kirche in Deutschland hatte sich im Finale der Konstantinischen Kirchenära finanziell einen opulenten Kirchenbetrieb leisten können, der *Gaudium et spes* enorme Realisierungschancen eröffnet hatte. Zwar zeigen die Kirchen der armen Weltregionen mit ihrer Praxis und den angebundenen Theologien der Befreiung, dass gesellschaftliche „Einmischung" auch ohne Geld möglich ist. Kaum aber eine andere Kirchenregionen konnte sich derart viele ausgezeichnete Instrumente der nationalen und globalen Welteinmischung leisten, wie die Kirche in Deutschland, in der Schweiz und abgeschwächt auch in Österreich. In den Bereichen Soziales, Bildung und Medien gibt es starke durch Verbände und Orden getragene Einrichtungen, die allesamt auf der Linie von *Gaudium et spes* liegen.

Zwar haben Kritiker immer wieder geunkt, dass diese Weltzuwendung auf Kosten einer Gottabwendung erfolge. Wolfgang Huber, derzeitiger Ratsvorsitzender der EKD, bezichtigte seine eigene Kirche deshalb einer subtilen „Selbstsäkularisierung".[3] In Anlehnung an Ex 17, 7 („Ist der Herr in

---

2 So der Titel eines Symposiums zu „40 Jahre danach" an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien im Oktober 2005.

3 Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende, Gütersloh 1999.

unserer Mitte oder nicht?") wurde von Josef Fischer das prophetische Bildwort von einem landläufigen, epidemischen „ekklesialen Atheismus" geprägt.[4] Eine spirituelle Erneuerung der Kirchen wird folglich gefordert: Und das auch im Blick auf den Megatrend der Respiritualisierung, die moderne säkulare Kulturen nachweislich erfasst hat.[5]

Diese Forderung nach einer spirituellen Stärkung der (katholischen) Kirche hat schon Karl Rahner im Vorfeld der Würzburger Synode 1972 erhoben.[6] Eine solche Stärkung der spirituellen Kräfte war aber für Rahner nie eine Alternative zur diakonalen Weltpräsenz. [7] Gottes- und Nächstenliebe[8] bilden eine unlösbare Einheit, so seine indirekte systematische Grundlegung einer politischen Theologie der weltlichen Einmischung.[9]

Das Geld für diese Einrichtungen der Weltpräsenz geht nun aber aus. Das „downsizing" hat schon begonnen.[10] Der Kirchenbetrieb wird unter Zuhilfenahme profanwirtschaftlicher Intelligenz in deprimierenden Etappen zurückgefahren. Von Strukturanpassungen ist die Rede. Und von Rückzug auf das faktisch halbierte „Kerngeschäft". Unter Abbau von Projekten der Nächstenliebe verbleiben die Mittel bei den gleichfalls reduzierten Aktivitäten rund um die „Gottesliebe". *Gaudium et spes* verliert praktisch spürbar an Boden. Das kann von einer Verlagerung der Arbeit der Kirchen von den Orten auf die Worte, beispielsweise „Sozialworte", nicht wettgemacht werden.

Dieser deprimierende Vorgang enthielte mehr Chancen, als zurzeit gesehen wird. In der Finanzierungskrise der herkömmlichen Instrumente der Weltpräsenz steckt nämlich eine Chance zur Neuorientierung. Statt sich

---

4 Paul M. Zulehner / Josef Fischer / Max Huber, Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf 1985.

5 Ariane Martin, Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität, Ostfildern 2005. – Reinhard Hempelmann u.a.: Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2001. – Regina Polak, Megatrend Religion, Ostfildern 2002. – Paul Zulehner u.a., Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Ostfildern 2002. – Regina Polak, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2005.

6 „Wir sind doch, wenn wir ehrlich sind, in einem schrecklichen Maße eine spirituell unlebendige Kirche." Karl Rahner, Strukturwandel als Chance und Aufgabe der Kirche, Freiburg 1972, 88.

7 „Wir sind in der deutschen Kirche diejenigen, unter denen es so etwas wie ‚Spiritualität' wirklich geben sollte. Wenn dieser Satz gesagt wird, dann ist von vornherein keine ‚privatistische Engführung' des christlichen Denkens und Lebens in der Kirche gemeint. Schon darum nicht, weil diese ‚Spiritualität' nicht nur die selbstlose Liebe zum nahen und fernen Nächsten einschließt, sondern diese Liebe heute selbstverständlich nicht nur im Bereich des Privaten sondern auch als wirklicher Kampf um mehr Gerechtigkeit und mehr Freiheit in der Gesellschaft geübt werden muß und nur dann wirklich christliche Liebe und nicht introvertierte Pflege der eigenen schönen Seele ist." Rahner, a.a.O.

8 Karl Rahner, Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in: Schriften zur Theologie 6, Einsiedeln 1965, 277 ff.

9 Ingeborg Gabriel, Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie, Ostfildern 2001.

10 Mehr dazu: Paul M. Zulehner, Kirche umbauen – nicht totsparen, Ostfildern 2005.

faktisch aus Geldmangel von *Gaudium et spes* zu verabschieden, wäre eine relecture angebracht. Zu klären wäre, was heute aus der Perspektive des Morgen anstehen wird. Dann könnte bedacht werden, mit welchen Instrumenten die Kirche ihren Beitrag leistet. Dass es dabei eine neue Bescheidenheit geben wird, mag sein.

Ich werde in meinen folgenden Reflexionen vor allem der Frage nachgehen, was „ansteht". Dabei gilt es konsequent futurologisch zu arbeiten. Das hat methodologische Gründe.[11] Denn Pastoraltheologie beschäftigt sich – insofern sie Theologie ist – mit der Kirche als einem Moment an der Heilsgeschichte. Und anders als die meisten übrigen theologischen Disziplinen, schaut sie nicht zurück, sondern nach vorn. Was kommt an heilgeschichtlicher Zukunft – damit als Spuren des Reiches Gottes – von Gott her auf die Welt zu: Und welchen Beitrag haben wir als Gottes Kirche dazu zu leisten?

Natürlich braucht es dann einen achtsamen und (selbst)kritischen Dialog mit allen Wissenschaften der Welt und des Menschen. In einem solchen Dialog kann die Theologie nicht nur lernen, sondern sie wird auch selbstbewusst lehren: also Fragestellungen eröffnen, denen die Human- und Sozialwissenschaften von sich aus nicht nachgingen. Zu lernen hat die Theologie deshalb, weil ihr nicht nur die Glaubenstexte der Kirche zur Verfügung stehen, aus denen heraus die Kirche lernt, was ihr Gott für seine Welt zumutet. Lernen muss die Theologie auch aus den Einsichten der Profanwissenschaften, die weit mehr sind als nur theologische Kontexte, sondern, recht verstanden, ursprüngliche theologische Texte: als im Sinn von *Gaudium et spes* „Zeichen der Zeit", durch welche Gott der Kirche den Weg ins gesellschaftliche Morgen weist.

> Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen. (GS 4)

Futurologisch besehen lassen sich diese „Zeichen der Zeit" „challenges" nennen: also jene Herausforderungen, durch deren Meisterung die eins werdende Menschheit eine gedeihliche Zukunft offen halten kann. Diese challenges haben heute eine stets doppelte Reichweite: Sie sind global und lokal in einem. Die Pastoraltheologie braucht somit beides: die Aufmerksamkeit sowohl für das Weltweite (die Weltgeschichte) als auch für

---

11 Zu dieser heilsgeschichtlich begründeten Methodologie von Pastoraltheologie: Rahner, Strukturwandel, 21f.

das ganz Kleine, Einmalige, Individuelle (die Individualgeschichte). Zwischen diesen beiden Polen finden wir eine zunehmend wichtige Mesoebene der Regionen, des Zivilgesellschaftlichen.

Drei challenges versuche ich nunmehr aufzugreifen: Und bin mir dabei bewusst, dass es nicht mehr als eine grobe Skizze werden kann. Es handelt sich um das für moderne Gesellschaften und auch für eine Weltgemeinschaft magische Wertedreieck von Freiheit – Gerechtigkeit – Wahrheit. Die Europäischen Bischöfe hatten es 1992 bei einem Symposium in Prag aufgegriffen, als sie über die Herausforderungen an die Kirche in dem zusammenwachsenden Europa kurz nach der Wende nachgedacht haben. Sie stellten sich das Thema „Das Evangelium leben im Umkreis von Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit". In ihrem Umkreis hat Frieden eine nachhaltige Chance.[12]

Freiheit

Vor allem Europas Geschichte ist ohne das Ringen um Freiheit auf allen Ebenen des Lebens nicht verstehbar: Seit den „Bill of Rights" (1689) über die Französische Revolution (1789) über das antirepressive Freiheitspathos der Achtundsechziger bis herauf zur samtenen Revolution des Jahres 1989 wurden Freiheitsgrade ausgeweitet.

Der Blick in die Geschichte lehrt auch, dass es in Europa eine ständige totalitäre Freiheitsbedrohung gibt: von rechts wie von links, braun wie rot.

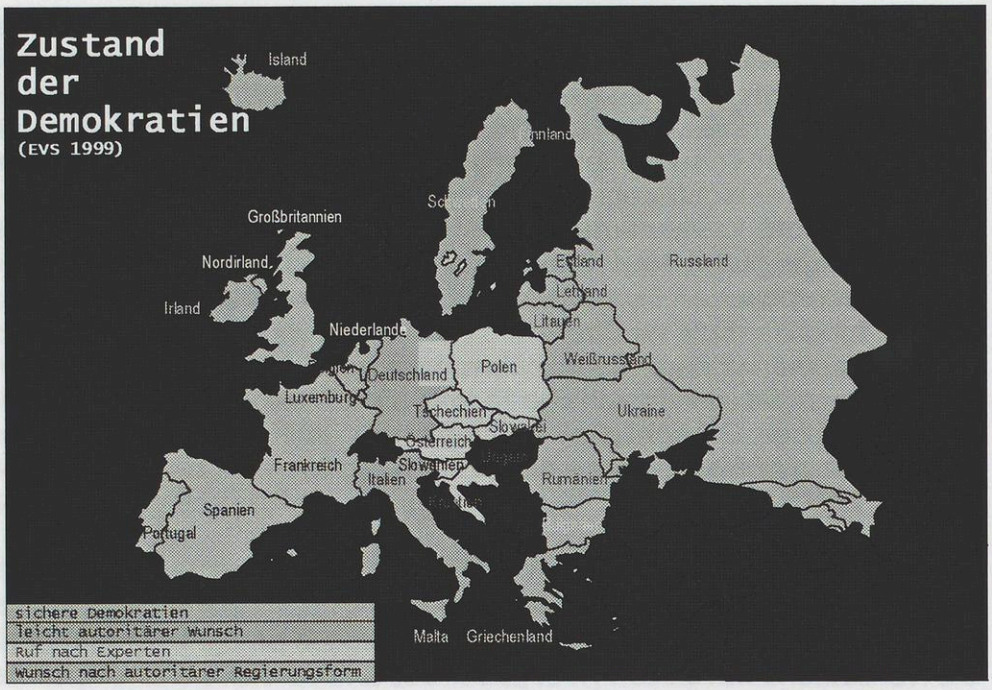
Neuere Studien zeigen, dass die errungene Freiheit keineswegs gesichert ist: weder auf der Ebene der Gesellschaft noch auf jener der Person – Ebenen, die überhaupt erst auf der Basis von realisierter Freiheit auseinander gehalten werden können.

Instabile Demokratien

Die Europäischen Wertestudien der Jahre 1999/2000 haben aufgedeckt, dass es trotz der Etablierung formaler Demokratien in ganz Europa ein unterschiedliches Maß an Stabilität dieser Gesellschaftsform gibt. Maßstab für die Stabilität sind demokratiebezogene Meinungen der Bevölkerungen. Typologisch lassen sich fünf Regionen unterscheiden:

---

12 Diese vier Begriffe „Friede", „Freiheit", „Gerechtigkeit", „Wahrheit" sind auch zentrale Begriffe in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Sie kommen mit folgenden Werten (in unterschiedlichen Wortverbindungen) vor:
Frieden (Friede, Friedens) 41 / Freiheit (frei, freien) 61 / Wahrheit (wahre, wahren) 71 / Gerechtigkeit (gerecht) 34 (Gemeinwohl 28).



- In einer ersten Region Europas herrscht der Wunsch nach einer autoritären Regierungsform vor. Es sind die Länder im Osten Europas, Russland eingeschlossen. Diese Region reicht bis Bulgarien.

- In einer zweiten Region gibt es einen Ruf nach Experten. Den Politikern traut man zu wenig. Zu dieser Region zählen Ostdeutschland, Polen, Tschechien und die Slowakei, auch Österreich, Slowenien und Kroatien.

- Die dritte Region erfasst den Gürtel von Schweden über Deutschland nach Italien. Auch Island und Irland gehören dazu. Hier gibt es einen leicht autoritären Wunsch.

- Lediglich ein kleiner Teil wird den sicheren Demokratien zugerechnet. Es sind die Urländer europäischer Demokratie wie England und Frankreich, überraschender Weise auch die katholische iberische Halbinsel.

Freiheitsflucht

Auf der Ebene der Person nimmt in vielen freiheitlichen Gesellschaften die Zahl jener zu, welche die lästig werdende Last der Freiheit wieder loswerden wollen. Das geschieht politisch wie religiös. Hier (in der Politik) sind es die populistischen Bewegungen rechts und links, dort (in den Religionen) die leider so genannten fundamentalistischen Strömungen.

Die Ursachen für diese heimliche Freiheitsflucht sind in Umrissen erkennbar. Wegen der „neuen Unübersichtlichkeit" (Jürgen Habermas[13]) mutiert die begehrte immer mehr zur „riskanten Freiheit" (Ulrich Beck[14]). Dafür würden die individualisierten Personen immer mehr Daseinskompetenz benötigen. Eben diese mindert sich unter den Bedingungen heutiger Sozialisation in Familie und Kultur. Ein markantes Merkmal für diesen Wandel besteht darin, dass Menschen heute weniger unter Repressionen sondern immer mehr unter Depressionen leiden. Auch die Angst steigt: Manche reden schon von einer „culture of fear".[15]

Während nun die Freiheitsflucht in traditionell freiheitlichen Gesellschaften aus dem Freiheitsrisiko entspringt, gibt es eine ganz andere Form von Freiheitsflucht, die aus dem Armutsrisiko kommt. Sie ist in postkommunistischen Ländern Europas anzutreffen und wird mit dem Begriff „Kommunismusnostalgie" in Verbindung gesetzt. Ansichtig machte sie die Frage der Studie „Aufbruch": *„Wann waren die Menschen am glücklichsten: vor dem Kommunismus, im Kommunismus oder danach?"* Große Teile der Bevölkerung der untersuchten Länder Ost(Mittel)Europas haben sich für die Antwort „im Kommunismus" entschieden. Tieferschürfende Analysen haben aufgedeckt, dass ein Hauptgrund für diese Kommunismusnostalgie die Angst ist, man werde keine Erwerbsarbeit finden und sei daher nicht in der Lage, die eigene Familie zu ernähren. Präzise formulierte Kardinal Miloslav Vlk in seiner zusammenfassenden Schlussrede auf dem Prager Symposium: Vielen Menschen sei – wenn sie wählen müssten, „Brot wichtiger als Freiheit". Reale Freiheit hat eben eine ökonomische Seite: was das Thema Freiheit unmittelbar an jenes der Gerechtigkeit knüpft.

Katholische Kirche und Freiheit

Die katholische Kirche hat sich erst auf dem II. Vatikanischen Konzil zur Erklärung über die Religionsfreiheit durchgerungen. Bis dahin waren ihr – seit den markanten Positionierungen im „Syllabus" Pius IX. 1864 – die modernen, von „liberal" über „liberalistisch" bis hin zu „libertinistisch" disqualifizierten modernen Freiheitskonzepte verdächtig.

---

13 Jürgen Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften 5, Frankfurt a. M. 1991.

14 Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. ³1987. – ders., Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik, Wien 1997.

15 Diese tiefe Angst wird uns in Zukunft noch zu schaffen machen – vor Umweltkatastrophen, Terror, Vogelgrippe - und anderen Pandemien; Angst vor der Globalisierung; Angst vor den Entwicklungen in Wissenschaft, Wirtschaft, Technik, Politik; Angst vor dem Zusammenbruch der Finanzmärkte; Angst vor der großen Ölkrise; Angst vor Wassermangel; Angst vor Arbeitslosigkeit, Einsamkeit und unheilbaren Krankheiten; Angst vor dem Zu-kurz-Kommen. Dazu Frank Furedi, Culture of fear: risk-taking and the morality of low expectation, London 2003. – Barry Glassner, The culture of fear: why Americans are afraid of the wrong things, New York 2003.

Eine Variante dieser Freiheitsskepsis finden wir in den frei gewordenen Kirchen Ost(Mittel)Europas. Zwar erfreuen sich diese Kirchengebiete verbriefter wie faktischer Handlungsfreiheit. Und das nach Jahrzehnten brutalster Freiheitsberaubung sowie unfreier Benachteiligung der öffentlich bekennenden Christinnen und Christen im Zugang zu Bildung und öffentlichen Stellen mit Gestaltungsmacht religiöser Freiheit. Ihre Leiden haben wohl die katholische Kirche auch bewogen, sich zur Erklärung über die Religionsfreiheit durchzuringen. Dennoch haben viele Verantwortliche in diesen Kirchen nach dem Kollaps des Außenfeindes Kommunismus sich den Liberalismus als neuen Feind zugelegt. Er gilt als verantwortlich für die schwierige Lage der Kirche im so genannten „freien Westen". Die Kirchen Ost(Mittel)Europas sind daher hinsichtlich der modernen Freiheit in einem enormen Zwiespalt: Strukturell wird sie beansprucht, personell hingegen wird ihr (zumindest in der westlichen Ausformung) misstraut.

> Deshalb beklagt sie die Diskriminierung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, die gewisse Staatslenker in Nichtachtung der Grundrechte der menschlichen Person ungerechterweise durchführen. Für die Glaubenden verlangt die Kirche Handlungsfreiheit, damit sie in dieser Welt auch den Tempel Gottes errichten können. (GS 21)

> Die Kirche verbietet streng, dass jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde, wie sie umgekehrt auch mit Nachdruck für das Recht eintritt, dass niemand durch üble Druckmittel vom Glauben abgehalten werde.(AG 13)

Auch hinsichtlich der Demokratie sind unter den beiden Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Bedenken geäußert worden. Zwar wird die Demokratie als Grundform moderner Gesellschaften nicht in Frage gestellt. Besorgt sind aber beide Päpste, dass die Demokratie ihre Grundlagen verbrauchen und ihre Grenzen überschreiten könne. Die Grundlagen kommen aber aus der europäischen Christentumsgeschichte: Und dazu gehören die individuellen und (immer deutlicher ausformuliert) die sozialen Menschenrechte. Je mehr sich aber diese Grundlagen aufweichen und, wie es im Titel eines Buches von Franz Josef Wetz heißt, die Menschenwürde antastbar wird[16], desto mehr muss gefragt werden, ob damit der Sinn der Demokratie nicht verloren geht: Freiheit in Gerechtigkeit für alle zu stützen. Wer oder was etwa hindert eine Gesellschaft, mehrheitlich für die Vernichtung einer Rasse oder einer Religion zu votieren oder auch über das Leben unnützer Hochbetagter, wenn nicht einige Positionen dem Zugriff von Mehrheiten entzogen sind? Hier stoßen wir auf das futurologisch unermessliche Problem des Verhältnisses von Freiheit und Wahrheit. Die Spannung, die zweifellos zwischen ihnen herrscht,

---

16 Franz Josef Wetz, Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation, Stuttgart 1998.

wird von den einen fundamentalistisch aufgelöst, indem die Freiheit der Wahrheit geopfert wird. Es gibt aber auch die vermeintlich moderne Auflösung, indem die Wahrheit der Freiheit preisgegeben wird. Das Ergebnis ist der gängige Radikalkonstruktivismus, der nach Metz in Abwandlung von Luther am besten in die Formel gekleidet wird: „Hier steh ich und ich kann jederzeit anders." Die theologisch verantwortliche Lösung liegt wohl darin, dass Freiheit wie Wahrheit personalisiert werden: Wahrheit als das verlässliche Entgegenkommen Gottes, Freiheit als Freiheit zur Liebe.

Auch wenn sich die Demokratie politisch in Europa durchgesetzt hat, so bleibt immer noch die Frage offen, ob es nicht in diesen „totalitäre" Strömungen gibt? Der Verdacht eines Pier Paolo Pasolini ist noch keineswegs gänzlich ausgeräumt, dass es nicht einen latenten „Faschismus des Konsumismus" gibt.[17] Totalitär wären dann jene Grundzüge moderner Demokratien, die nicht freiheitssichernd sondern (oftmals unbemerkt) freiheitsraubend sind. Zumeist handelt es sich um unbemerkten Zugriff des Menschen auf den Menschen, und das im Namen der Wirtschaft, des Konsums, der modernen Wissenschaft, der Verwaltung. Hier wäre ein wichtiges Arbeitsfeld einer zur Freiheit entschlossenen Kirche, prophetisch solche Freiheitsberaubungen vor allem bei Schwächeren in Demokratien aufzudecken und prophetisch anzuklagen. Eine moderne Variante der Option für die „Armen": Denn diese werden am ehesten zu Opfern solcher totalitärer Grundstimmungen.

Gerechtigkeit

Wenn die Spannung zwischen global und lokal zutrifft, dann beim Thema der Gerechtigkeit. Die Ungerechtigkeit in der einen Welt schreit, biblisch formuliert, zum Himmel. Die Armutskluft vergrößert sich nach wie vor im Durchschnitt: Die ganz armen Länder werden noch ärmer, die reichen hingegen reicher. Zurzeit fließt nach Auskunft der Weltbank mehr Kapital von Afrika nach Europa als umgekehrt.

Diese bekannte Rohskizze kennt freilich zwei markante Ausnahmen.

Auf der einen Seite gibt es neue Entwicklungsoasen in der Armutszone. Die Wirtschaft in China boomt regional in einem Tempo, das nach europäischen Vorstellungen atemberaubend ist. Wir haben dazu beigetragen, weil wir Billigarbeit aus Eigennutzen dorthin verlagert haben: eine nicht als solche gewertete Entwicklungszusammenarbeit.

Überflüssigwerden

Auf der anderen Seite gibt es eine sich zuspitzende „Neue Soziale Frage", welche auch die reichen Länder erfasst hat. Den Anstoß dazu gab, wie bei der Entwicklung der Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts, eine technische Innovation. Damals war es die Erfindung der Dampfmaschi-

---

17 Pier Paolo Pasolini, Freibeuterschriften, Berlin 1978.

ne, heute jene des Mikrochips. Damals kam es zur Industrialisierung, heute zur Informatiosierung der Gesellschaften und ihrer Kulturen. Begleitet wurde und wird die neue Technik von einer Ausweitung der Freiheitsgrade: damals für die Fabrikherren, heute für die Finanzmärkte und die Weltkonzerne. Damals wie heute kam es dadurch zu einer Erschütterung der bestehenden sozialen Verhältnisse: Entstand einst das Proletariat, geraten heute die Sozialstaaten und mit ihnen viele Modernitätsverlierende in massive Bedrängnis und mit ihnen Millionen von Menschen.

Der deutsche Zeitdiagnostiker und Literat Hans Magnus Enzensberger hat diese Entwicklung messerscharf so umrissen:

> „Selbst in reichen Gesellschaften kann morgen jeder von uns überflüssig werden. Wohin mit ihm?"[18]

Schnell kann verdeutlicht werden, wer in Gefahr ist überflüssig zu werden. Es sind jene, welche den Toperfordernissen moderner Gesellschaften nicht entsprechen: Das sind in einer Erwerbsgesellschaft jene, die nicht arbeiten, in einer Konsumgesellschaft jene, die nicht konsumieren, in einer Wissensgesellschaft jene, welche ihr Wissen nicht rasch genug updaten, in einer Erlebnisgesellschaft jene, die sich am Fun und Spaß der Gesellschaft nicht beteiligen können, in einer Biowissenschaftsgesellschaft jene, welche die falschen Gene haben.

Mit Hilfe dieser Kriterien lassen sich die Gefährdeten leicht aufspüren. Es sind jene Personengruppen, die in der kommenden Zeit in besonderer Gefahr sind, die soziale Aufmerksamkeit zu verlieren und in diesem überraschenden Sprachsinn „ent-sorgt" zu werden. Dazu zählen (was näher ausgeführt werden muss)

- die Sterbenden, deren (oft „übermedikalisiertes"[19]) Sterben zu teuer kommt und für die „sozialverträgliches Frühableben" geplant werden könnte (so das Unwort des Jahres 1998, formuliert vom damaligen Chef der deutschen Bundesärzteschaft Vollmar);

- bedroht sind die Behinderten, die vorgeburtlich aufgescreent und beseitigt werden, was nicht nur die werdenden Mütter sondern auch jene massiv unter Druck bringt, die nachgeburtlich durch Unfall oder Erkrankung behindert werden;

- schwer haben es jene arbeitswilligen Millionen Frauen und Männer – mehr als zwanzig Millionen allein in Europa – die in immer schwächer finanzierter Langzeitarbeitslosigkeit ruhig gestellt werden;

---

18 Hans Magnus Enzensberger, Die Große Wanderung: 33 Markierungen; mit einer Fußnote „Über einige Besonderheiten bei der Menschenjagd", Frankfurt 41992.

19 Eine Übersetzung des weit stärkeren Wortes aus dem Französischen „surmedicalisé": Vgl. CCEE, Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod. VII. Symposium der europäischen Bischöfe in Rom, 12.-17.10.1989.

- Überflüssig werden immer mehr Kinder; sie stören häufig das Leben der Erwachsenen, weil diese kaum noch Lebensenergie frei haben, die sie mit Kindern entspannt teilen könnten. Europa ist dabei, auszusterben – eine Aussage, die sich auf die Hochrechnung der derzeitigen Geburtenraten in Europa stützt.[20]

Nun ist das die dunkle Rückseite einer Entwicklung, die auch eine lichtvolle andere Seite hat. Es gibt für die Sterbenden die Hospizbewegung, für die Behinderten engagierte Vereinigungen und schützende Gesetze, Überlegungen zur Langzeiterwerbslosigkeit werden angestellt, auch bildet sich eine Lobby für Kinder: nicht nur bei Frauen, sondern in Ansätzen auch bei so genannten „neuen Vätern".

Der Freiheit Gerechtigkeit abringen

Als der französische Sozialphilosoph Jean Baptist Lacordaire am Beginn des 19. Jahrhunderts miterlebte, dass die neuen Freiheiten der Fabrikherren der Arbeiterschaft in den englischen Fabriken nichts nützte, formulierte er jenen Satz, der auch heute neue Aktualität gewinnt: „Man muss der Freiheit immer Gerechtigkeit abringen." Der Globalisierung der Freiheiten muss also eine Globalisierung der Gerechtigkeit folgen. Sonst droht eine weitere Globalisierung des Terrors. Der Friede auf Erden wird nämlich nicht durch Waffen gefährdet (deren Überproduktion nach wie vor ein Skandal bleibt) sondern durch das weltweite himmelschreiende Unrecht. Diesen Zusammenhang zu übersehen, heißt auch die Wurzeln des sich ausweitenden islamistischen Terrors misszuverstehen. Zwar bleibt ein Unterschied zwischen der Verführung und der Verführbarkeit von SelbstmordattentäterInnen aus einer no-future-Generation in Palästina und anderen Teilen der islamischen Welt: Aber ohne die Verführbarkeit hätten es die Verführer nicht so leicht.

Für viele aus den Armutsregionen der Welt ist allerdings nicht der Terror ein verzweifelter Weg, sondern weit mehr entscheiden sich für die Migration. Die Möglichkeiten dazu wachsen, viele machen damit auch ein exzessives kriminelles Geschäft. Migration wird zunehmen. Ihr Gesicht und ihre Ursachen wandeln sich. Migrieren werden künftig immer mehr Frauen und Kinder. Die Ursachen verlagern sich von den wirtschaftlichen Gründen hin zu ökologischen oder politischen. Schon am Beginn der Neunzigerjahre vermerkten die Autoren des Berichts an den Club of Rom Alexander King und Bertram Schneider[21]:

> „Es ist klar, daß keine Maßnahmen die Einwanderungsbewegung wirkungsvoll stoppen werden. Dies könnte zu einer deutlichen

---

20 Es gibt freilich erste Anzeichen für eine Trendwende, vor allem in städtischen Kreisen. Hier nehmen die Kinderzahlen zu, manchmal – wegen der langen Zeit für die Karriere – nicht durch eigene Kinder sondern durch adoptierte.

21 Alexander King / Bertram Schneider, Die erste globale Revolution. Ein Bericht des Rates des Club of Rom, Frankfurt a. M. 1992.

Verschärfung des defensiven Rassismus in den Zielländern führen und bei allgemeinen Wahlen rechtsgerichteten Diktatoren zur Macht verhelfen. Dazu darf es nicht kommen. Deshalb kommt es nicht nur darauf an, die Entwicklungshilfe für die armen Länder zu erhöhen; ebenso wichtig ist es, die Bevölkerung der reichen Länder darauf vorzubereiten, diese Tatsache zu akzeptieren."

Die beiden Wissenschafter plädieren nicht für eine Rüstung gegen die Migration. Das kann sprachlich geschehen, indem in unzulässiger Weise aus bedrängten Armuts- und Hoffnungsflüchtlingen schmarotzerartige Wirtschaftsflüchtlinge werden. Es kann aber durch Einsatz des Militärs gegen andrängende Einwanderer an den Außengrenzen der Wirtschaftsfestung Europa erfolgen. Natürlich hilft keine naive Migrationspolitik: Denn sie braucht auch eine Akzeptanz in der Bevölkerung. Auch ist das Problem nicht allein wirtschaftlicher sondern auch kultureller Art. Mit den Einwanderern vermischen sich nicht nur Bevölkerungen sondern auch Kulturen. Die dadurch entstehenden Konflikte sind in Ansätzen schon erkennbar. Eine dauerhafte Lösung wird nicht in einem Migrationsstop liegen, auch nicht in der kulturellen Unterwerfung der Immigranten, sondern in einer Begegnung zwischen fremden Kulturen, in denen beide Seiten bereit sind zu lernen. Viele europäische Kulturen verdanken dieser Bereitschaft und Fähigkeit ihren kulturellen Reichtum – ich denke nur an die Küche Wiens.

Ich breche hier meine bruchstückhaften Analysen zum Stichwort „Gerechtigkeit" ab, wohl wissend, dass viele Themen noch nicht einmal genannt sind: die Gerechtigkeit zwischen den Generationen und nicht zuletzt jene zwischen den Geschlechtern.

Wahrheit

Europa war Jahrhunderte lang ein „christentümlicher Kontinent": auch wenn es in seiner Geschichte ein wirtschaftlich starkes, kulturell brillantes und friedfertiges Judentum und einen ebensolchen Islam gab - in Südspanien oder auf dem Balkan. Europa ist aber heute auch der Kontinent mit einem wirkmächtigen Atheismus. *Gaudium et spes* hat dem europäischen Atheismus breite und einfühlsame, vor allem auch selbstkritische Aufmerksamkeit gewidmet (GS 19-21). Der unvergessliche Kardinal Franz König hat seine Handschrift hinterlassen.

Atheismus

Dieser Atheismus ist ein Gutteil die Folge für ein epochales Versagen des Christentums. Christen haben nicht immer den wahren Gott verkündet, sondern ein Gottesbild, das moderne Wissenschaften nur ablehnen konnten. Vor allem: Vor die fatale Wahl „Gott oder die Freiheit des Menschen" gestellt, haben sich gerade in Europas jüngerer Freiheitsgeschichte immer mehr für die Freiheit des Menschen entschieden. Das erklärt auch die unterschiedliche Entwicklung der Religion in Europa und Nord-

amerika. Während sich die amerikanische Freiheitskultur im Verbund mit der Religion der Auswanderer entfalten konnte, musste in Europa die Freiheit durch blutige Religionskriege hindurch der Religion abgerungen werden.

Der Atheismus in Europa hatte zudem „(sozial)politische Züge"[22]: Begünstigt wurde er als Protest gegen eine Kirche, die vormoderne Verhältnisse legitimierte und zudem viele Menschen dadurch von der Entwicklung der Erde abhielt, indem sie diese opiat auf das Jenseits vertröstete.

Aus diesem Gemenge entwickelte sich am Beginn der europäischen Moderne das, was die Religionssoziologen einige Jahrzehnte mit der Theorie der Säkularisierung zu verstehen versuchten. Die Entwicklung vieler sozioreligiöser Indikatoren scheint der Theorie Recht zu geben. Die christlichen Kirchen zumal in Westeuropa stecken (wie viele andere Institutionen übrigens) in einer fundamentalen Krise. Es gelingt ihnen nur sehr begrenzt, trotz massiver Präsenz im Bildungssystem in vielen Ländern, die nächste Generation für eine engagierte Gläubigkeit in kirchlichen Netzwerken zu gewinnen.

Anders ist nach Auskunft religionssoziologischer Forschung die Lage in den postkommunistischen Kulturen. Während sich im Westen mehr Menschen unter 30 in den letzten Jahren vom Christentum abgewendet haben, haben sich in Ost(Mittel)Europa mehr diesem zugewendet. Und während die Prognosen über die Glaubensstärke der Menschen in Westeuropa eher negativ sind, gelten für Osteuropa positive Vorhersagen.

Europa war immer ein Kontinent des Ringens um die Wahrheit: Was ist der Mensch, wo kommt er her, wo geht er hin, welchen Sinn haben Leid und Tod, Liebe und Glück? Jahrhunderte lang hat es in Europa mehr oder minder nur eine gültige Antwort darauf gegeben. Heute ist die Antwort polyphon geworden. Europa ist kein christlicher (oder besser „christentümlicher") Kontinent mehr, wenngleich sich nach wie vor zwei Drittel der Bevölkerung einer der christlichen Kirchen zuordnet.

Aber es gibt neben den Christen auch Angehörige des Islam, Juden, Buddhisten und Anhänger anderer aus Asien einströmender Religionen oder religoider Gemeinschaften. Und es gibt die Atheisierenden.

Leben als letzte Gelegenheit

Quer zu dieser Vielfalt an organisierter Religion herrscht heute eine europaweite – latent atheisierende - Grundstimmung, welche die Pädagogin und Soziologin Marianne Gronemeyer mit dem Bild „Leben als letzte Gelegenheit"[23] eingefangen hat. Es ist jene Lebensgestalt, welche in der

---

22 Vgl. dazu die gewichtigen Analysen von Marcel Reding, Der politische Atheismus, Graz ²1958.

23 Marianne Gronemeyer, Leben als letzte Gelegenheit. Zeitknappheit und Sicherheitsbedürfnisse, Darmstadt 1993.

knappen Zeit von neunzig Jahren optimales und leidfreies Glück ernötigen will: in der Liebe, in der Arbeit und im Amüsement. Es ist, in theologische Bilder übersetzt, der Versuch, den Himmel (der über einem verschlossen zu sein scheint) auf Erden zu erreichen. Oder in Abwandlung von Karl Marx: Aus der Vertröstung auf das Jenseits wurde eine Vertröstung auf das Diesseits.

Gronemeyer hat die logischen Symptome solchen Lebens herausgearbeitet. Solches Leben ist schnell und hastig, anfordernd und überfordernd, es ist bedrängt von der untergründigen Angst zu kurz zu kommen: was wiederum entsolidarisiert. Immer mehr Menschen ist es buchstäblich „zum Davonlaufen", was fachwissenschaftlich unter dem Wort „Eskapismus" erforscht wird. Fluchtbewegung gibt es zahlreiche: in das gespielte virtuelle Leben des Internets und der seiner „Chatrooms", in die erlebnisbunte Welt des Alkohols und vieler anderer Süchte, in Kriminalität, in psychosomatische Krankheiten, in sektoide Sonderwelten, in den Selbstmord. Die Enge der neunzig Jahre scheint für das menschliche Herz, das sich keinen Grenzen beugen will, eng und damit angstbesetzt zu sein: Eine bedrängende Erfahrung, die Erwin Ringel das „präsuizidale Syndrom" nannte. Also doch, wie Johannes Paul II. klagte, keine „Zivilisation der Liebe" (die immer die Angst besiegt) sondern eine (aus der Angst geborene[24]) „Zivilisation des Todes", in der es neben den Lebenszeichen viele Todeszeichen gibt? Eine weitere Variante der einleitenden Worte von *Gaudium et spes* also:

> Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. (GS 1)

Respiritualisierung

Viele leben aus der unverbrüchlichen Hoffnung, dass am Ende die Sehnsucht des Menschen stärker ist als seine Verzweiflung. Immer mehr Menschen gerade in den am meisten säkularisierten städtischen Kulturen entscheiden sich nicht mehr für das Davonlaufen sondern für den Widerstand, den kulturellen Aufstand. *Sie suchen nicht das Weite sondern die Weite.* Sie brechen die Enge auf. Spirituelle Reisen mit vielfältigen Zielen kommen in Gang. Spiritualität wächst aus der Säkularität: Und diese bildet einen Megatrend seit den späten Neunzigerjahren, so Matthis Horx, einer der prominenten Trendforscher unseres Kulturraumes.[25]

Die großen Trennlinien zumindest in Europa werden religionspolitisch morgen vielleicht nicht mehr zwischen den verschiedenen organisierten

---

24 Frank Fured, Culture of fear: risk-taking and the morality of low expectation, London 2002. – Barry Glassner, The culture of fear: why Americans are afraid of the wrong things, New York 1999.

25 Mathias Horx, Megatrends der späten neunziger Jahre, Düsseldorf 1995.

Religionen und christlichen Konfessionen verlaufen (auch wenn diese eine gesellschaftspolitische Mächtigkeit behalten werden) sondern zwischen den Säkularen und den Spirituellen, oder wie sie Gerhard Schmidtchen bei einer Studie an den politischen Parteien in Deutschland bezeichnet hatte: den Sterblichen und den Unsterblichen.[26] Individuelles und – darauf gestützt – gesellschaftliches Leben wird anders entworfen in der Enge der diesseitigen neunzigjährigen Welt als in einer Welt, deren Weite den Himmel umfasst. Dazwischen werden sich Menschen finden (2000 konnten 21% dieser Gruppe zugezählt werden), die ihr Leben auf eine europäisierte Reinkarnationsvorstellung setzen und hoffen, durch ständige Wiederkehr im begrenzten Kontext diesseitigen Lebens immer mehr von der unerfüllten Hoffnung zu stillen.

Interreligiöser Dialog

Weltweit freilich wird es in der nächsten Zeit zu einer verstärkten Auseinandersetzung und zugleich Annäherung der großen Religion der Welt kommen. Der interreligiöse Dialog ist nicht nur um der Wahrheit, sondern auch um des Friedens willen unverzichtbar. Es braucht nicht viel, und die derzeitigen kriegerischen Auseinandersetzung um Freiheit und wirtschaftliche Interessen kippen in den von Samuel Huntington beschworenen „Clash of Civilizations"[27].

In einem Brief an die religiösen Führer der Welt schrieb im Jahre 1993 der Executive Director des Millennium Institut in Arlington Gerald O Barney:

> We, the people of Earth, need the help and involvement of our spiritual leaders. It is from our respective faiths that we derive our sense of origins, of self, of purpose, of possibility. You are our source of inspiration for what we humans and Earth can become. Your dreams are our visions - and our destiny. We depend on you. So we come to you both with our perplexed sense that something is terribly wrong on Earth and with our question: What shall we do?

Hier kündigt sich die zweite Dimensionen des Themas Wahrheit an: die ethische. Es gibt heute kaum ein Krankenhaus, auch keine Regierung, die nicht eine „Ethikkommission" hat. Auch die Europäische Union leistet sich eine solche. Der Ethikbedarf wird in den nächsten Jahren noch weiter zunehmen. Das ist eine Folge der rasch wachsenden wissenschaftlichen Möglichkeiten: in den Biowissenschaften vor allem, aber auch in der Naturwissenschaft insgesamt. Symbolisch stehen dafür die Zugriffe des menschlichen Geistes auf den Atomkern und auf den Zellkern. Beim Zugriff auf den Atomkern haben sich neben den Errungenschaften (etwa in der Beschaffung von Energie für die Zeit nach dem Öl) bereits die

---

26 Gerhard Schmidtchen, Religiöse Legitimation im politischen Verhalten, in: Kirche – Politik – Parteien, hrsg. v. Anton Rauscher, Köln 1974, 57-104.

27 Samuel P. Huntington, The clash of civilizations and the remaking of world order, London 1998.

Schattenseiten gezeigt. Das eingemottete Atomkraftwerk von Tschernobyl steht als mahnendes Denkmal: und mit ihm zahllose geschädigte Menschen und mit ihnen die auf lange Zeit hinaus kontaminierte Natur. Die Sorge, dass es neben dem atomaren Supergau auch einen genetischen geben könnte, ist nicht unbegründet. Dazu kommt, dass zurzeit enorme Mittel in die Biowissenschaften gesteckt werden, ohne zugleich auch die sozialen Nebenwirkungen der wissenschaftlichen Fortschritte zu eruieren. Eine kurzfristige Steigerung der menschlichen Lebenserwartung auf 120 Jahre würde unsere Sozialstaaten endgültig in den Ruin treiben. Eine Schlüsselfrage der Jahre vor uns wird daher lauten: Sollen / dürfen wir machen, was wir können? Wie aber kommt eine Gesellschaft zu Antworten, die auch vor den nächsten Generationen Bestand haben? Ökologisch, genetisch? Zu diesem Bereich wie auch zur bedrängenden Frage AIDS hat die pastorale Konstitution so gut wie nichts gesagt, genauer, noch gar nichts sagen können. Das Thema stand damals nicht auf der Tagesordnung einer fortschrittssicheren Welt mit einer boomenden Wirtschaft und einer expandierenden Naturwissenschaft. Es fehlt auch die folgenreiche Frage nach den Bildungschancen der Frauen, wie ich überhaupt die Genderfrage mehr im Rahmen einzelnen Themenfelder behandelt habe, obwohl sie einer eigenen Reflexion bedürfte. Spätestens hier wird klar, dass das Konzil einer „Fortschreibung" bedarf.

Magisches Wertedreieck

Ich breche hier meine futurologischen Analysen ab, nicht ohne darauf hinzuweisen, wie sehr diese Wertedimensionen der Entwicklung der Welt ineinander verflochten sind. Freiheit ist sowohl mit Gerechtigkeit als auch mit der Wahrheit auszubalancieren, ebenso autonome Säkularität mit aus ihr aufsteigender Spiritualität. Erst in der Verflechtung verlieren die einzelnen Dimensionen ihre bedrohlichen Seiten und setzen ihre humanisierende Kraft frei. Frieden für die Welt hat eine Chance.

Es ist wohl auch in diesem Kreis nicht erforderlich, diese futurologischen Hauptthemen im Einzelnen einer zweiten theologischen Reflexion zu unterziehen und darauf gestützt konkrete Handlungsoptionen für die Entscheider in Kirche und Welt vorzulegen.

Pastoraltheologische Optionen

Folgerungen sollen allerdings für die künftige Arbeit unserer Pastoraltheologie gewagt werden. Einige herausragende zukünftige Aufgaben zeichnen sich deutlich ab. Auch hier erhebt meine Präsentation keinen Anspruch auf Vollständigkeit, wohl aber auf Zukunftsfähigkeit. Es wird zugleich der Versuch sein anzudenken, welches heute, 40 Jahre nach der Verabschiedung von *Gaudium et spes*, unser fachwissenschaftlicher Beitrag zu einem ernst zu nehmenden „Fortschreiben" dieser bahnbrechenden Pastoralkonstitution sein könnte.

1. Haben wir in der scientific community der Pastoraltheologie heute genug Wissen, um in gleicher Augenhöhe mit den profanen Wissenschaften, die sich mit der Welt und den Menschen befassen, in einen ernst genommenen Dialog eintreten zu können? Wie steht es in unserer Zunft vor allem bei unseren NachwuchswissenschafterInnen mit profanwissenschaftlichen Zweitqualifikationen in den zukunftsrelevanten Disziplinen?

2. Welchen Stellenwert nimmt die multidisziplinäre Futurologie in unseren Arbeiten ein? Kennen wir die laufenden Entwicklungen und Trends? Sind wir die Ersten, welche die gewiss anfechtbaren Studien von Matthias Horx und anderen lesen? Beteiligen wir uns selbst an dieser Zukunftsforschung: etwa im Bereich der Gerechtigkeit, der Befreiung von Menschen zur Solidarität durch Heilung der entsolidarisierenden Angst, in der Männer- und Frauenforschung? Interessieren uns die Kinder – genauer die Kehrseite dieses Themas, nämlich das Aussterben von Bevölkerungen? Studieren wir, wie aus der Säkularität Spiritualität erwächst: und welche?

3. Ist unsere Pastoraltheologie eine von anderen theologischen Disziplinen klar unterscheidbare Disziplin? Sehen wir unsere Aufgabe darin, für die heilsgeschichtliche Zukunft kompetent zu sein – und das in enger Anbindung an die Kirche als „Instrument in der Hand des Christus-Orpheus" zu Gunsten der Eurydike-Menschheit (Rolf Zerfaß[28])? Haben wir also eine Theologie der sich ins Morgen hinein entwickelnden Welt, die auch sprachlich vermittelbar ist? Sind wir in der Lage, mögliche, wahrscheinliche und wünschenswerte Zukünfte auszumachen?

4. Da die Entwicklung der Welt und der Kirche nicht auf den Schreibtischen entworfen wird sondern durch reale Praxis geschieht: Wie sieht unsere Zusammenarbeit mit jenen aus, welche die Entscheidungen faktisch zu treffen genötigt sind (und die auch dann über die Zukunft „entscheiden", wenn sie nicht entscheiden)? Sind wir in der Lage, unsere geistreichen pastoraltheologischen Ideen auch sprachlich so zu formulieren, dass die einfachen Leute in der Kirche, die sich oft mehr im kirchlichen Leben engagieren als wir alle zusammen, uns auch verstehen können?

5. Haben wir die Kompetenz, jenen Entscheidern zuzuarbeiten, die an den Gestaltungsstellen der Welt und der Religionen sitzen, damit ihre Entscheidungen den Weg der Welt in eine gute Zukunft offen halten? Sitzen wir selbst in den einflussreichen Gremien? Arbeiten wir in Regierungskommissionen und in interdisziplinären Denktrusts auf nationaler und europäischer Ebene mit? Reflektieren wir also auch theoretisch, wie Veränderungen in Gang gesetzt und in Gang gehalten werden – und zwar jene Veränderungen, die wir aus der Perspektive des Evangeliums auch gutheißen können? Mit Karl Rahner formuliert: Könnten wir als Pastoral-

---

28 Rolf Zerfaß, Ein Lied vom Leben. Orpheus und das Evangelium, in: Miteinander sprechen und handeln. Festschrift für Hellmut Geissner, hrsg. v. E. Slembeck, Frankfurt a. M. 1986, 343-350.

theologInnen so etwas werden wie „Exerzitienmeister" für die Entscheider in Kirche und Welt, die in futurologischen Exerzitien diesen bei einer geistlich fundierten Entscheidung Unterstützung geben? Haben wir eine taugliche Pastoraltheologie für solche Prozesse zukunftsorientierter Entscheidungsfindungen?

6. Wäre es nicht angemessen, sich solchen facheinschlägigen Detailfragen wenigstens europaweit zu stellen: Was eine stärkere Vernetzung der europäischen Pastoraltheologinnnen und -theologen erforderlich machte? Wäre es in diesem Rahmen nicht sinnvoll, ja geradezu unverzichtbar, ein Europäisches Pastoralinstitut einzurichten mit Schwerpunkt der pastoraltheologischen Arbeit an der Zukunft der Welt, aber natürlich auch einer der Welt dienenden Kirche?

Christian Grethlein

Die Rezeption der Pastoralkonstitution aus Perspektive evangelischer Praktischer Theologie

Nicht nur ein schnelles Nachschlagen im Register der von evangelischen Autoren verfassten praktisch-theologischen Lehrbücher, sondern auch deren gründlicheres Studium führt zu einem eindeutigen Befund: Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanum wurde und wird im Bereich der deutschsprachigen evangelischen Praktischen Theologie nicht aufgegriffen; ich vermute sogar, sie wurde und wird hier nicht zur Kenntnis genommen.[1]

Dies ist angesichts des Anspruchs des Konzils, dessen ökumenischer Rezeption und der speziellen Bedeutung der Pastoralkonstitution, die z. B. Otto-Hermann Pesch „trotzdem am Ende das gelungenste Dokument des Konzils"[2] nennt, bemerkenswert und erklärungsbedürftig.

Dazu will ich in einem ersten kurzen Durchgang knapp in Erinnerung rufen, warum der Pastoralkonstitution innerhalb der deutschen katholischen Theologie grundlegende Bedeutung zugeschrieben wird. Vor diesem Hintergrund versuche ich dann die Fragen und Problemstellungen zu skizzieren, die innerhalb der evangelischen Praktischen Theologie in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts, also etwa parallel zum Konzil, diskutiert wurden. Eine Erweiterung dieser Perspektive auf die damalige religionssoziologische Forschung erscheint notwendig, insofern deren Befunde und Theorienbildung der praktisch-theologischen Arbeit wichtige Impulse gaben. Hierbei ergeben sich bemerkenswerte Ungleichzeitigkeiten und Differenzen sowohl hinsichtlich der wissenschaftstheoretischen Organisation als auch der materialen Ausarbeitungen der Praktischen Theologie zwischen römisch-katholischen und evangelischen Autoren. Erst so vorbereitet ist es möglich, in einem letzten Durchgang aus heuti-

---

1 Die Perspektive der folgenden Ausführungen ist beschränkt auf die zukünftige evangelische Praktische Theologie. In der Diskussion wurden Erweiterungen angemahnt. Norbert Mette und Christoph Lienkamp wiesen darauf hin, dass es innerhalb der evangelischen Sozialethik zu einer stärkeren Rezeption von *Gaudium et spes* kam. Stefanie Klein berichtete von engen ökumenischen Kontakten in der Feministischen Theologie und der Praxis des Weltgebetstags der Frauen. Schließlich wurde das Ausblenden der orthodoxen Theologie moniert. Diese Hinweise zeigen zugleich eine gewisse Beschränktheit der von mir vorgetragenen Perspektive evangelischer Praktischer Theologie und erweisen damit die Notwendigkeit intensiveren Austausches mit der katholischen Pastoraltheologie.

2 Otto-Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption, in: Antonio Auterio (Hrsg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 37-79, 70.

ger Sicht nach einem möglichen Anregungspotential der Pastoralkonstitution zu fragen, und zwar in zweifacher Weise: hinsichtlich möglicher Impulse für heutige evangelische Praktische Theologie und zugleich hinsichtlich zu bearbeitender Hindernisse für gemeinsame praktisch-theologische Arbeit. Letzteres erscheint mir deshalb wichtig, da nach wie vor eine zumindest die Arbeit evangelischer Praktischer Theologie behindernde Differenz und Separierung zwischen der Arbeit evangelischer und katholischer Autoren besteht.

1 Die Pastoralkonstitution als „pastoraler" Meilenstein

Die Bedeutung der Pastoralkonstitution für die katholische Praktische Theologie (oder besser: Pastoraltheologie?) ist für den Außenstehenden nicht einfach zu erfassen:

1.1 Auf der einen Seite scheint ihr Gewicht für die akademische Konzeptionsentwicklung nicht sehr groß zu sein. Wichtige Impulse für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie wie die materiale Ausarbeitung der Praktischen Theologie durch das fünfbändige „Handbuch der Pastoraltheologie" beginnen bereits vor der Abfassung der Pastoralkonstitution (1964). Auch die Anfang der sechziger Jahre entstehenden vielfältigen pastoraltheologischen Konzeptionen, wie die von Franz Xaver Arnold, Ferdinand Klostermann, Karl Rahner u. v. a.[3] gehören zwar ins Umfeld von *Gaudium et spes*, können aber schon aus zeitlichen Gründen nicht als Folge bezeichnet werden. Interessanterweise kommt dann auch Norbert Mette bei seiner Vorstellung der katholischen Praktischen Theologie innerhalb eines von zwei evangelischen Herausgebern initiierten Überblickwerks zur Geschichte der Praktischen Theologie ohne materialen Verweis auf das Konzilsdokument aus. Ein ähnlicher Befund begegnet auch bei dem positionell ganz anders ausgerichteten Daniel Bourgeois. Zwar zitiert er in seinem Lehrbuch „Die Pastoral der Kirche" vielfach die Pastoralkonstitution – interessanterweise aber nicht die wiederum für Mette zentralen Artikel 1 und 4[4] –, doch ist für ihn *Lumen Gentium* der „wichtigste(...) Text des II. Vatikanischen Konzils"[5]. Von daher empfiehlt er auch – entsprechend der Kirchendefinition von *Lumen Gentium* 1 – „pastoral" um „sakramental" zu ergänzen bzw. dadurch zu präzisieren.[6]

1.2 Auf der anderen Seite ist bei Durchsicht von Literatur zur Rezeption des II. Vatikanum die herausgehobene Stellung der Pastoralkonstitution im allgemein theologischen Zusammenhang unübersehbar. Nach dem

---

3 S. die ausführliche Aufzählung bei Norbert Mette, Praktische Theologie in der katholischen Theologie, in: Christian Grethlein / Michael Meyer-Blanck (Hgg.), Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999/2000, 531-563, 547f.

4 Norbert Mette, Gaudium et spes – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil, in: MThZ 54 (2003), 114-126, 122-124.

5 Daniel Bourgeois, Die Pastoral der Kirche, Paderborn 2004, 36 (Lugano 1996).

6 A.a.O., 37.

bereits zitierten Pesch kommt in diesem Dokument das Konzil zum „eigentlichen Thema"[7]. Immer wieder wird die neue begriffliche Bestimmung von „pastoral" hervorgehoben, die nicht mehr auf die an der Umsetzung dogmatischer Vorgaben ausgerichtete Berufsausübung der Kleriker beschränkt bleibt sondern umfassend den Auftrag der Kirche erfasst, „dort zu sein und zu wirken, wo Gott ist und wirkt, nämlich wo die Menschen sind und für sie da zu sein, und so Gott die Ehre zu geben".[8]

Dies spiegelt sich inhaltlich in dem Bemühen wider, die früher lehramtlich betonte Kluft zwischen der „Welt" und der Kirche zu überwinden. Vorbereitet war dies bereits in der Eröffnungsrede zum Konzil von Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962, nach der es nicht – wie noch im Vatikanum I – primär um die Verurteilung von Irrtümern sondern um eine Zuwendung zur Welt („aggiornamento") gehen sollte.

Die Brisanz dieser Ausrichtung ist nur vor den langwierigen und mit großer Schärfe verfochtenen Auseinandersetzungen des Papsttums mit der sog. „Moderne" (Stichwort: Modernisteneid) und der schroffen Ablehnung der Ökumene (etwa in *Mortalium animos* oder *Humanae generis*)[9] zu verstehen. Ein auch gattungsmäßiger Ausdruck der Innovation wurde durch die „Pastoralkonstitution" selbst dokumentiert, eine neue Form konziliarer Verlautbarung, die durchaus Konsequenzen für spätere päpstliche Verlautbarungen hatte.[10]

1.3 Im Einzelnen werden als weiterführend dann vor allem die Hinweise zum Pazifismus genannt.

Allerdings sind die Ausführungen im materialen Problemen gewidmeten zweiten Teil nicht nur hinsichtlich ihrer mangelnden Verbindung zum grundlegenden ersten Teil teilweise problematisch, sondern auch das nicht geglückte Bemühen, „in Kombination von Schöpfungstheologie und Christologie eine theologische Anthropologie und Gesellschaftstheorie zu entwickeln",[11] führt zu problematischen inhaltlichen Aussagen. Besonders die Äußerungen zu Familie und Ehe können als Auftakt zu späteren lehramtlichen Äußerungen zur Sexualethik verstanden werden, die nicht nur zu einer tiefen Entfremdung vieler Katholiken in West- und Mitteleuropa von ihrer Kirche geführt haben, sondern zugleich von keiner anderen christlichen Kirche mitgetragen werden.

Ein genauerer Einblick in die komplizierte und konfliktreiche Entstehungsgeschichte des Textes[12] erklärt manches hiervon.

---

7 Pesch, a.a.O., 69.

8 Mette, Gaudium, 115.

9 S. insgesamt den guten Überblick bei Peter Neuner, Das Konzil und die Ökumene, in: MThZ 54 (2003), 141-155.

10 Hierauf weist z. B. hin Karl Lehmann, Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Antonio Auterio (Hrsg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 95-110, 109.

11 Mette, Gaudium, 119.

12 S. Charles Moeller, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK.E III (1968), 242-278, bzw. 592.

1.4 Insgesamt fällt bei einer hier nur sehr oberflächlich und exemplarisch angedeuteten Durchsicht von Arbeiten zur späteren Rezeption auf, dass die grundsätzlichen ekklesiologischen und systematisch-theologischen Einsichten bei weitem stärker hervorgehoben werden als die praktisch-theologischen. So resümiert der bereits zitierte Mette: „Abschied nehmen von einer sich als Heilsinstitution exklusiv und selbstgenügsam verstehenden Kirche und einer nur mit ewigen Wahrheiten befassten Theologie, entschlossene Hinwendung zu der heutigen Welt und ihren Herausforderungen als der (sc. im Original unterstrichen, C.G.) Tagesordnung christlich-kirchlichen Handelns und theologischer Reflexion und damit auch Mut zum Risiko des Vorläufigen und Konkreten, so lässt sich die programmatische Stoßrichtung der Pastoralkonstitution umreißen."[13]

1.5 Sehr viel größer war wohl die praktisch-theologische Wirkung des ersten auf dem Konzil beschlossenen Dokuments, von *Sacrosanctum Concilium*.[14] Die hiervon ausgehenden Impulse vor allem hinsichtlich der Beteiligung der den Gottesdienst gemeinsam Feiernden reichen bis ins erste Kriterium des in den meisten deutschen evangelischen Gemeinden seit 1999 bzw. 2000 in sonntäglichem Gebrauch stehenden Evangelischen Gottesdienstbuchs: „Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert."[15]

Die ungleichmäßige Rezeption der beiden praktisch-theologisch wichtigen Konzilsdokumente in der evangelischen Praktischen Theologie ist nur von der unterschiedlichen Entwicklung der praktisch-theologischen Subdisziplinen zu verstehen.

2 Praktische Theologie in den sechziger Jahren

2.1 Die sechziger Jahre markieren gewichtige Einschnitte innerhalb der evangelischen Theologie. Schon äußerlich weisen einige Todesfälle hierauf hin:

Der wohl die deutschsprachige akademische Theologie in der Nachkriegszeit am nachhaltigsten – nicht zuletzt durch entsprechende Lehrstuhlbesetzungen – prägende Schweizer Theologe Karl Barth stirbt 1968.[16] Erst kurz davor, 1967, war der die Position der evangelischen Kirche in der deutschen Öffentlichkeit bestimmende Berliner Bischof Otto Dibelius verstorben.

---

13 Mette, Gaudium, 122.

14 Vgl. Christian Grethlein, Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils aus evangelischer Sicht. Eine Reform auf dem Weg der stets zu reformierenden Kirche, in: HID 57 (2003), 297-303.

15 Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, hrsg. v. der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rats von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin 1999, 15.

16 Zu dessen Anteilnahme am II. Vatikanum s. Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, 497-503.

Damit begann bzw. ging zugleich der Abschied von den theologischen und kirchenpolitischen Positionen einher, die, im Kirchenkampf beginnend, die Position evangelischer Theologie und Kirche nachhaltig prägten. Vor allem allgemeine Entwicklungen, die anfangs tastend mit „Säkularisierung" benannt wurden, in größerem Abstand wohl aber zutreffender als „Transformationsprozesse" zu beschreiben sind, reduzierten die Plausibilität der Barth'schen Neo-Orthodoxie bzw. des Dibelius'schen Machtanspruchs von Kirche.

Ebenfalls verlor die bereits 1941 von Rudolf Bultmann ausgelöste Diskussion[17] um die sog. „Entmythologisierung" an Gewicht, ohne dass aber die hier thematisierten Fragen abschließend gelöst worden wären.

Versuche, durch neue hermeneutische Impulse, etwa aus der Kritischen Theorie, das dialektisch-theologische Anliegen zu retten, konnten sich langfristig nicht durchsetzen. Besonderes Aufsehen, vielleicht mehr in den USA als in Deutschland, erzielte hier die „Theologie der Hoffnung" Jürgen Moltmanns (1964).

2.2 Unter der Ägide der Barth'schen Theologie, aber auch teilweise durch die starke Betonung der neutestamentlichen Exegese, deren Anspruch bis zur Predigt reichte, war es zu einer Art „Dornröschenschlaf" der letztmalig am Ende der Weimarer Republik blühenden jüngsten theologischen Disziplin gekommen.[18] Dies war durch die Orientierung der evangelischen Theologie am „Wort Gottes" bedingt, die die programmatische Ausblendung der empirischen Dimension – bzw. eine existentialhermeneutisch festgestellten Anthropologie – nach sich zog.

Für die evangelische Praktische Theologie eröffnete der Rückzug der theologischen Großtheorien von Barth und Bultmann einen Freiraum und der Rückgang kirchlicher Einflussmöglichkeiten in der ersten Hälfte der sechziger Jahre gab wichtige Impulse, insofern bisher Selbstverständliches fraglich wurde und die Notwendigkeit einer kirchlichen Reaktion auf die gesellschaftlichen Veränderungen unabweisbar erschien.

Vor allem Impulse aus den USA brachen in den einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen dogmatische Verkrustungen auf und setzten mittelfristig die Aufgabe wissenschaftstheoretischer Verständigung über das Verhältnis der Praktischen Theologie zu den sog. „Handlungs- bzw. Erfahrungswissenschaften" auf die Tagesordnung.

Allerdings benötigte dieser neue Aufschwung einige Zeit und ist, ohne dass direkte Verbindungen zur Pastoralkonstitution erkennbar wären, in seinen tastenden Anfängen durchaus deren programmatischen Forderungen etwa nach dem Erkennen der „Zeichen der Zeit" (*Gaudium et spes* 4) vergleichbar, die ohne methodologische Fundierung blieben.

---

17 Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: ders., Offenbarung und Heilsgeschehen, Tübingen 1941, 27-69.

18 Einen ersten Überblick über die Entwicklung der Praktischen Theologie im allgemeinen kulturellen Kontext geben Christian Grethlein / Michael Meyer-Blanck, Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung, in: dies., Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999/2000, 1-65.

2.2.1 So prägte Ernst Lange ab 1965 den schillernden Begriff der „homiletischen Situation"[19], um die besonderen Herausforderungen der jeweiligen allgemeinen Situation für die Predigt auch didaktisch zu erfassen. Diese wesentlich auf Einsichten aus der Ökumenischen Bewegung, konkret auf Erfahrungen in der „East Harlem Protestant Parish", zurückgehende Orientierung am Vorfindlichen findet sich auch in Langes Projekt einer „Theorie kirchlichen Handelns"[20], einer Praktischen Theologie in nuce.

2.2.2 Auch auf dem Gebiet des Religionsunterrichts wurden die Defizite einer exklusiv und deduktiv theologisch argumentierenden Konzeptionsbildung unübersehbar. Die durch die Göttinger Antrittsvorlesung Heinrich Roths eingeleitete „realistische Wende der Pädagogischen Forschung"[21] erwies die seit Ende der fünfziger Jahre präsentierten Vorschläge einer hermeneutisch im Überlieferungsbegriff fundierten Begründung des Religionsunterrichts als unzureichend. Die Probleme der Heranwachsenden traten, befördert durch Impulse der aus den USA kommenden Curriculum-Theorie sowie handlungswissenschaftlicher Ansätze, in den Vordergrund und schienen jedenfalls teilweise die bisherige Mittelpunktstellung der Bibel abzulösen.[22]

2.2.3 Am stärksten waren die Einflüsse aus den USA wohl in der Seelsorge. Deren Orientierung am Verkündigungsparadigma, wie sie etwa Eduard Thurneysen stringent ausgearbeitet hatte,[23] konnte weder den Ort der Psychologie zufriedenstellend klären noch Kriterien für den Umgang mit deren Methoden an die Hand geben.

Hier wirkten die Pastoral Counseling-Kurse befreiend.[24] Ausgehend von einem positiven Menschenbild wurde versucht, zur Befreiung der Menschen von ihren mannigfaltigen Fesseln beizutragen. Auch die klassischen psychoanalytischen Theorien fanden jetzt verstärkt Aufnahme und führten zu einer ausgeprägten psychologischen Fachlichkeit in der kirchlichen Seelsorge.

---

19 Gesammelt hat diese zwischen 1965 und 1968 meist im Zusammenhang der „Predigtstudien" entstandenen Arbeiten Rüdiger Schloz in dem von ihm herausgegebenen Band: Ernst Lange, Predigen als Beruf, München 1976 u. ö.

20 Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hrsg. v. Rüdiger Schloz, München.

21 Veröffentlicht in: Neue Sammlung 2 (1962), 481-490. Vgl. Klaus Wegenast, Die empirische Wende in er Religionspädagogik, in: EvErz 20 (1968), 111-125.

22 Einen grundlegenden, meist aber nur vergröbert aufgenommenen Impuls gab 1966 Hans-Bernhard Kaufmann, Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen? Thesen zur Diskussion um den problemorientierten Unterricht, abgedruckt in: ders. (Hrsg.), Streit um den problemorientierten Unterricht, Frankfurt a. M. 1973, 23-27.

23 Eduard Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1946.

24 Literarisch stellte dieses Konzept wirkungsvoll die Übersetzung von Howard Clinebell, Basic Types of Pastoral Counseling, Nashville 1966 vor: Modelle beratender Seelsorge, München 1971 u. ö.

2.2.4 Interessanterweise kann man für die Liturgik am wenigstens einen solchen Aufbruch feststellen. Die in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre in den deutschen Landeskirchen der VELKD und EKU eingeführte sog. „Agende 1"[25] (einschließlich des damit zusammenhängenden Evangelischen Kirchengesangbuchs) befand sich aber unübersehbar in mehrfacher Spannung zu den rituellen Bedürfnissen der Mehrheit der Evangelischen. Allein es fehlte an einem Konzept, um den Rückgang des sonntäglichen Kirchgangs nicht nur als Abbruch wahrzunehmen. Seit dem Ende der sechziger Jahre begannen in der ortsgemeindlichen und überparochialen (Kirchentag!) Praxis vielfältige liturgische Experimente um sich zu greifen, um die Attraktivität der evangelischen Gottesdienste zu steigern.

Erst das sog. „Strukturpapier"[26] der Lutherischen Liturgischen Konferenz gab mit dem Konzept einer Grundstruktur bei gleichzeitiger „Schmiegsamkeit" der liturgischen Ausgestaltung einen konzeptionellen Rahmen in die Hand, der allerdings erst über zwanzig Jahre später agendarische Konsequenzen zeitigte.

Hier sind, ohne dass dies bisher – wegen der unbefriedigenden Archivsituation – belegt werden kann, am ehesten und umfassendsten Einflüsse des II. Vatikanum, nämlich von *Sacrosanctum Concilium*, zu vermuten.

2.5 1966 stellte dann die Gründung der Zeitschrift *Theologia Practica* (mittlerweile *Praktische Theologie*) durch den Mainzer Praktologen Gert Otto einen wichtigen Schritt zu einer wissenschaftstheoretischen Klärung des Selbstverständnisses von Praktischer Theologie nach der Dominanz der dialektischen Theologie dar. Die Frankfurter Kritische Theorie diente ihm als hermeneutisches Instrumentarium, um den vermissten Gegenwartsbezug zu erreichen. Nicht zuletzt die religionskritische Position Ottos und vor allem seines Schülers Bernd Päschke ließen engen Kontakt zur Soziologie, nicht aber zur Katholischen Theologie oder gar Kirche erkennen. Eine den Begriff „Religion" in aufgeklärter Weise nur für ihre Spielart des Protestantismus in Anspruch nehmende Praktische Theologie nahm hier ihren Anfang.

2.6 Zusammenfassend wird deutlich, dass es zwar auch innerhalb der Evangelischen Theologie in den sechziger Jahren zu einem praktisch-theologischen Aufbruch kommt. War in der Pastoralkonstitution die Ausarbeitung eines Kirchenverständnisses zielführend, so trat in der evangelischen Praktischen Theologie (und in langsam wieder erstarkenden, an den Kulturprotestantismus anknüpfenden systematisch-theologischen Arbeiten) die Kirche in den Hintergrund. Während hier der Rückzug theologischer Großtheorien einen Raum für empirische und – nach einer

---

25 S. als kurzen Überblick Christian Grethlein, Abriß der Liturgik, Gütersloh ²1989, 114-147.

26 Diese 1974 erstmals vorgestellte Denkschrift der Konferenz findet sich neben Anwendungsempfehlungen in: Herwarth v. Schade / Frieder Schulz (Hgg.): Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe, Hamburg 1979.

handlungswissenschaftlich orientierten Phase[27] – vornehmlich an der Wahrnehmung interessierte Forschung eröffnete, war in der katholischen Theologie die Öffnung des Lehramts für die „Welt" (aggiornamento) ein Impuls für die Neubestimmung von „pastoral", wozu unstrittig neben der Bedeutung empirischer Forschung die Orientierung an der kirchlichen Lehre gehörte. Das Thema war hier die mögliche Verbindung von kirchlicher Lehre und „Zeichen der Zeit".

Von daher sind gewisse Parallelen zwischen evangelischer und katholischer Praktischer Theologie in den sechziger Jahren unübersehbar, zugleich aber in der Bedeutung von Kirche und ihrer Lehre erhebliche Unterschiede. Auf evangelischer Seite führte der Drang, sich von dialektisch-theologischen Verkündigungszwängen zu lösen, zu direkten Kontakten zu und hermeneutischen Übernahmen von außertheologischen Wissenschaften. Religionssoziologische Impulse weiteten – in Verbindung mit der offensichtlichen Marginalisierung von Kirche als Organisation bei gleichzeitig vermehrtem öffentlichen Interesse an „Religion" – dabei den Forschungsgegenstand über die Grenzen der organisierten Kirchen hinaus, die Entwicklung zu einem kulturwissenschaftlichen Selbstverständnis Praktischer Theologie bahnte sich an.[28]

3 Religionssoziologische Aufbrüche

Zumindest in der Rückschau erscheinen die seit dem Ende der fünfziger Jahre auftretenden religionssoziologischen Deutungsversuche der Veränderungen des Stellenwertes von Kirche in der bundesrepublikanischen Gesellschaft als wichtige Voraussetzungen für die eben skizzierte und im weiteren fortgeführte Entwicklung von evangelischer Praktischer Theologie und dann auch evangelischer Kirche.

3.1 Schon die ersten kirchensoziologischen Studien nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ergaben eine deutliche Diskrepanz zwischen kirchlichen Normen und tatsächlichem Verhalten der evangelischen Kirchenmitglieder. Reinhard Köster konstatierte darüber hinaus bereits 1959, dass die „Forcierung der Normen ... nicht zu deren Erfüllung durch einen größeren Kreis, sondern zur vollkommeneren Erfüllung in einem sich verengenden Kreis von Kirchentreuen" führt.[29] Religionssoziologisch führte dann Joachim Matthes in seiner These von der „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft" diese und andere Beobachtungen systematisch aus, wobei er vor allem die Milieu-Verengung der Ortsgemeinden anschaulich

---

27 Grundlegend Karl-Fritz Daiber, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe, München 1977.

28 S. exemplarisch Wilhelm Gräb, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998 (kritisch hierzu: Michael Meyer-Blanck, Religion ohne Kirche – religionslose Kirche? Zu Wilhelm Gräbs Praktischer Theologie, in: ThR 66 [2001], 131-135).

29 Reinhard Köster, Die Kirchentreuen. Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer großstädtischen evangelischen Kirchengemeinde, Stuttgart 1959, 107.

erklärte.[30] Hier beginnt – wieder – ins Bewusstsein zu treten, dass religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen auch soziale, psychologische und kulturelle Kontexte haben, die von deren theologisch deduktiver Beurteilung nicht erfasst werden.

Seitdem votiert der Hauptstrom evangelischer Praktischer Theologie für eine integrative Option hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und „Welt", wobei diese meist unter dem Begriff „Kultur" in den Blick kommt. Lediglich am Rand akademischer Praktischer Theologie begegnen in evangelikalen Kreisen Modelle einer Diastase.[31]

3.2 Einen wichtigen forschungsstrategisch bedeutsamen Schritt stellt Thomas Luckmanns Kritik an der von ihm als „kirchengemeindesoziologisch im engeren Sinn des Wortes"[32] bezeichneten Forschung dar. Die hier festgestellte Marginalisierung der traditionellen Kirchlichkeit bedarf nach ihm einer soziologischen Aufklärung, die nach dem „Sinnzusammenhang der jetzt gültigen oder gültig werdenden symbolischen Realität" fragt,[33] also über die Rezeption der traditionellen kirchlichen Normen hinausgeht und einer allgemein wissenssoziologischen Perspektive öffnet.

Die damit verbundene Funktionalisierung des Religionsverständnisses ermöglicht heuristisch eine erhebliche Horizonterweiterung über die kirchliche Organisation hinaus.

3.3 Diese Ansätze wurden in der Praktischen Theologie in den sechziger und darauf folgenden Jahren vielfältig aufgegriffen und führten – in Verbindung mit der Befreiung aus dem Verkündigungs-Korsett der dialektischen Theologie – dazu, dass das Thema Kirche zunehmend weniger Beachtung fand. Dass dadurch auch die Pastoralkonstitution des II. Vatikanum, die sich gerade die Stellung der Kirche in der Welt heute zum Thema gemacht hatte, kein Interesse fand, ist leicht erklärbar.

Vielleicht lässt sich aus dieser Differenz zwischen evangelischer und katholischer Praktischer Theologie jedenfalls teilweise deren jeweils unterschiedliche Organisationsform erklären. Während sich auf katholischer Seite – fundiert durch Herkommen und auch konziliare Entscheidungen – mit dem kirchlichen Handeln unmittelbar verbundene (im evangelischen Verständnis) praktisch-theologische Disziplinen, nämlich vor allem Kirchenrecht und Liturgiewissenschaften, als eigenständig etablierten, blieben sie im Bereich evangelischer Theologie Subdisziplinen. Allerdings zeigen sich in beiden Formen der Praktischen Theologie zunehmend Bemü-

---

30 Joachim Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964.

31 Z. B. Michael Herbst, Gemeindeaufbau im 21. Jahrhundert, in: Georg Lämmlin / Stefan Scholpp (Hgg.), Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 2001, 369-387.

32 Thomas Luckmann, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: KZSS 12 (1960), 315-326, 316.

33 A.a.O., 326.

hungen, die herkömmliche sektorale Gliederung zugunsten perspektivischer Differenzierungen zu überwinden.[34]

4 *Gaudium et spes* als Herausforderung und Problem für evangelische Praktische Theologie

Die Pastoralkonstitution wurde – wie eingangs erwähnt – faktisch in der evangelischen Praktischen Theologie nicht rezipiert. Dies ist – ich konnte das hoffentlich zeigen – weitgehend aus der damaligen Lage der Praktischen Theologie her zu erklären.

Diese Ignoranz muss aber nicht das letzte Wort sein. Die nach meiner Wahrnehmung keineswegs konfliktfreien Reflexionen der Dokumente des II. Vatikanum anlässlich ihres 40. Jahrestages bieten die Chance, sich heute auch auf evangelischer Seite Impulse geben zu lassen und damit Einseitigkeiten zu überwinden, wobei die dazwischen liegende Zeit manches an Anregungspotenzial wie auch an Problemen vielleicht schärfer erkennen lässt.

Zugleich kann aber nicht verschwiegen werden, dass auch die Pastoralkonstitution vor allem in ihrem ekklesiologischen Begründungszusammenhang Ansichten enthält, die ihre Rezeption als ganzem Text innerhalb evangelischer Theologie sehr schwierig machen.

4.1 Selbstkritisch muss man als evangelischer Praktischer Theologe im Rückblick auf die konfessionell unterschiedlichen Entwicklungen des Fachs seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mindestens zwei Defizite konstatieren:

Während die Pastoralkonstitution – und ihre gesamttheologische Rezeption zeigt dies deutlich – einen gesamttheologischen Horizont anspricht, sind Tendenzen zur Isolation der Praktischen Theologie von den anderen theologischen Disziplinen auf evangelischer Seite unübersehbar. Gerade die kulturhermeneutische Option nicht weniger evangelischer Praktischer Theologen hat als Preis ein – vorsichtig ausgedrückt – lehrmäßiges Defizit. Kontextualitätstheoretisch[35] formuliert: Die Gegenläufigkeit der Kommunikation des Evangeliums zu allgemein kulturellen Entwicklungen (Kontrakulturalität) droht in der Bemühung um Kontextualisierung im engeren Sinne aufzugehen. Die durch systematische und historische (einschließlich biblische) Theologie unabweisbare Differenz zwischen Evangelium und der jeweiligen kulturellen Formation gerät aus dem Blick. Dadurch

---

34 S. vor allem Gert Otto, Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1986, und – unter Bezug auf Seward Hiltner: Rolf Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Ferdinand Klostermann / Rolf Zerfaß (Hgg.), Praktische Theologie heute, München 1974, 164-177.

35 Ich nehme hier die für die Praktische Theologie als ganze brauchbare Kontextualitäts-Hermeneutik der Erklärung (des Lutherischen Weltbundes) von Nairobi über Gottesdienst und Kultur „Herausforderungen und Möglichkeiten unserer Zeit" (1996) auf [abgedruckt in: Anita Stauffer (Hrsg.), Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt, Genf 1996 / Hannover 1997, 29-35].

droht die Konstruktion bzw. Affirmation einer zwar zivilreligiös funktionalen Religion, deren kritisches Potenzial hinsichtlich sowohl der Biografiearbeit der Einzelnen als auch der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung neutralisiert ist.

Vor allem das weitgehende Fehlen der Option für die Armen bei gleichzeitiger unreflektierter Orientierung am bildungsbürgerlichen Mittelstand (und den hierzu gehörigen, manchmal zu Eskapismus neigenden Heranwachsenden) zeigt, dass dies zur Blickverengung führt. Die in der Pastoralkonstitution angelegte und in späteren lehramtlichen Schreiben teilweise noch verstärkte sozialethische Option stellt ein dringendes Desiderat heutiger evangelischer Praktischer Theologie dar. Konkret für die praktisch-theologische Arbeit bedeutet dies z. B., dass die bisher fast vollständig an Fachhochschulstudiengänge ausgelagerte praktisch-theologische Disziplin der Diakonik nicht nur in ihrer sektoralen Bedeutung sondern auch als Grunddimension jeder praktisch-theologischen Arbeit, auch an der Universität, entdeckt und profiliert werden muss.

Das hier bestehende, bedauerliche Defizit evangelischer Praktischer Theologie hängt auch mit der recht einseitigen Konzentration auf die in Deutschland gegebene besondere institutionelle Konstitution von Kirche und Diakonie bzw. der einseitigen Übernahme bestimmter Impulse vor allem aus den USA zusammen. Demgegenüber ist die Pastoralkonstitution das Dokument einer zumindest ansatzweise dem Weltganzen verpflichteten Kirche, die um die Grundoption des Evangeliums für die Armen weiß.

Die Pastoralkonstitution macht – und dies wird auch vielfach von katholischen Autoren angemerkt – auch bei beiden konfessionellen Spielarten der Praktischen Theologie auf Desiderate aufmerksam. Die Rede von den „Zeichen der Zeit" wirft die immer noch nicht hinreichend bearbeitete Aufgabe einer praktisch-theologischen Hermeneutik auf. Der hier zu gehende Weg muss zwischen modischer Angepasstheit, subjektiver Beliebigkeit und deduktiver Doktrination gegenwartsbezogen, traditionsbewusst und zukunftsoffen beschritten werden. Vor allem auf methodologischem Gebiet ist hierbei schon vieles erprobt worden, eine dann nicht zuletzt auch in Aus- und Fortbildung lehrbare praktisch-theologische Hermeneutik ist aber immer noch ein Desiderat, an dem gemeinsame Arbeit die Aussicht auf Erfolg steigern könnte. Aus reformatorischer Sicht wird dabei der biblischen Perspektive besondere Bedeutung für die Wahrnehmung der Wirklichkeit zukommen; eine hermeneutisch reflektierte Kooperation von Praktischer und biblischer Theologie erscheint von daher ein wichtiges Forschungsgebiet.[36]

4.2 Allerdings macht *Gaudium et spes* die Lektüre für evangelische Praktische Theologen nicht einfach. Und ich meine hier nicht zuerst die manchmal umständliche Sprache oder die literarkritisch erklärbaren Holprigkeiten, wie sie offensichtlich bei Konsenspapieren unvermeidlich sind.

---

36 S. Helmuth Schwier, Praktische Theologie und Bibel, in: EvTh 61 (2001), 340-353.

Inhaltlich gravierender sind der immer wieder durchscheinende exklusive Anspruch des Konzils bzw. der durch es vertretenen Kirche sowie – eng damit zusammenhängend – die nicht thematisierte Selektivität der biblischen Bezüge. Gerade angesichts des Bemühens um einen weiten Horizont wirken ekklesiologische Unterscheidungen zwischen Kirche und kirchlichen Gemeinschaften (Art. 40) biblisch-theologisch unterbestimmt – und dies von späteren Verlautbarungen wie *Dominus Iesus* aus gesehen in verstärkter Weise. Auch die statische Rede vom „göttlichen Gesetz" (42) impliziert eine Ontologie, die weder dem pluriformen biblischen Befund entspricht noch einen Anschluss an die gegenwärtige Lebenswelt ermöglicht.

Der in den verschiedenen ekklesiologischen Bildern des Neuen Testaments zum Ausdruck kommende Pluralismus hinsichtlich der Möglichkeit, Mt. 28, 18f. zu entsprechen, wird nicht einmal ansatzweise eingeholt. Dies ist bedauerlich – und zeigt, soweit ich sehen kann, auch eine problematische Spaltung zwischen dem Gros zumindest der Katholiken in Deutschland sowie ihrer ökumenischen Praxis vor Ort und der Auffassung des römischen Lehramts.

Aus den Workshops

Martina Blasberg-Kuhnke, Norbert Mette

Reich Gottes

1 Thesen

1. Auch wenn der **Begriff „Reich Gottes"** explizit nur wenig verwendet wird, bildet er von der Sache her den **hermeneutischen Schlüssel** zum Verständnis der Pastoralkonstitution. Wie durch die Rezeptionsgeschichte bestätigt wird, hat das Konzil eine folgenreiche Veränderung in der Verwendung des Reich-Gottes-Begriffs innerhalb der katholischen Theologie initiiert.

2. Als **wichtige Aspekte** für die Rede vom „Reich Gottes" erweisen sich dem zentralen Abschnitt 39 („Die neue Erde und der neue Himmel") zufolge:

- Gott bereitet „eine neue Wohnstätte und eine neue Erde..., auf der die Gerechtigkeit wohnt".
- Die „ganze Schöpfung, die Gott um des Menschen willen schuf, wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit sein".
- Die „Erwartung der neuen Erde" darf „die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen".
- „Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da; beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollendung."
- Es ist, bzw. wird sein, „das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens".

3. „Dieses Reich ... leuchtet **im Wort, im Werk** und **in der Gegenwart** Christi den Menschen auf" (LG 5). In Jesus Christus, dem „neuen Menschen" (GS 22), ist dem christlichen Glauben entsprechend unüberbietbar offenbar geworden, wozu Gott den Menschen – und zwar alle Menschen – berufen hat.

4. Die göttliche Berufung des Menschen hat eine **individuelle (GS I, 1. Kap.) und eine soziale (GS I, 2. Kap.) Seite**. Zur letzteren heißt es: „Die gesellschaftliche Ordnung muß sich ständig weiterentwickeln, muß in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden (Verweis auf Johannes XXIII, *Pacem in Terris*). Um dies zu verwirklichen, sind Gesinnungswandel und weitreichende Änderungen in der Gesellschaft selbst notwendig" (GS 26). Die Pastoralkonstitution postuliert eine **universale Solidarität**: „Heute ganz besonders sind wir dringend verpflich-

tet, uns zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen." (GS 27; vgl. auch 30).

5. **Ziel** kirchlichen Strebens ist „die **Ankunft des Reiches Gottes**" und die „Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit" GS 45). Bei der Erfüllung ihrer Sendung, „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich" zu offenbaren und zu verwirklichen (ebd.), muss die Kirche aufmerksam sein für die „**Zeichen der Zeit**" (GS 4) und das **Wirken des Heiligen Geistes** in der Welt, so dass sie auch von dort aus immer neu zu lernen hat.

6. Die **Berufung** der Menschen zur je eigenen Vervollkommnung und zur Mehrung des Gemeinwohls **realisiert sich in den verschiedensten Bereichen** menschlichen Zusammenlebens, angefangen von Ehe und Familie, über Kultur, Wirtschaft und Politik, bis hin zu den globalen Zusammenhängen. Dabei gilt: „Wer immer im Gehorsam gegen Christus das Reich Gottes sucht, der stärkt und läutert dadurch seine Liebesgesinnung, um allen seinen Brüdern [s. und Schwestern] zu helfen und unter dem Antrieb der göttlichen Liebe das, was die Gerechtigkeit verlangt, zur vollen Verwirklichung zu führen" (GS 72).

7. Der **Suche nach dem Reich Gottes** die **Priorität beizumessen** (vgl. Mt 6,33), impliziert (vgl. GS 92)

- innerkirchlich die Anerkennung und Ernstnahme der Verantwortung aller Christen und Christinnen für die Sendung der Kirche,
- ökumenisch das konsequente Anzielen der Einheit der Kirchen, um gemeinsam glaubwürdig der Menschheit dienen zu können,
- den Dialog und die Zusammenarbeit mit den Angehörigen aller Religionen und
- den Dialog mit allen Menschen, „die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen" (ebd.), selbst wenn sie „Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen" (ebd.).

„Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft" (GS 3).

2 Anregungen zur Diskussion

1. Die Reich-Gottes-Perspektive von *Gaudium et spes* in ihrer evangeliumsgemäßen Doppelstruktur von Zuspruch („Wirken des Geistes") und Anspruch („Zeichen der Zeit") fordern Spiritualität und Diakonie/Koinonia gleichermaßen heraus.
   Wie sieht eine *christliche (katholische) Identität im Horizont der Reich-Gottes-Per-spektive* unter den Bedingungen der Gegenwartsgesellschaft und Gegenwartskirche aus?

2. GS hat zur Konkretisierung der Berufung der Menschen im Horizont des Reiches Gottes verschiedene Bereiche menschlichen Zusammenlebens herausgestellt, so Ehe und Familie, Krieg und Frieden, Wirtschaft und Politik...
   Sind das noch die entscheidenden Felder? Zeigen sie sich modifiziert oder sind seither andere Bereiche zugewachsen?

3. GS vertritt das *Verständnis einer tätigen Reich-Gottes-Erwartung* als angemessene, ekklesiologisch und eschatologisch folgenreiche Bestimmung des Glaubens im Horizont des kommenden Gottesreichs.
   Wie stellt sich vor diesem Hintergrund der *Trend einer zunehmenden Spiritualisierung* gerade des Glaubens Jugendlicher (z.B. Weltjugendtage, neue religiöse Bewegungen etc.) dar?

4. Schließlich lohnt sich, die *großen praktisch-theologischen Entwürfe* handlungswissenschaftlicher und wahrnehmungswissenschaftlicher Ausrichtung auf ihre *Reichweite und Grenzen unter der Reich-Gottes-Perspektive* von *Gaudium et spes* hin zu befragen.

3 Diskussion

Nach einer kurzen Einführung in die vorbereiteten Thesen und die Anregungen zur Diskussion konzentrierte sich die Arbeit im Workshop zunächst auf die kritische Re-Konstruktion des Reich-Gottes-Begriffs von *Gaudium et spes* angesichts gegenwärtiger kirchlicher, gesellschaftlicher und globaler Herausforderungen. Anschließend waren Felder der Berufung der Menschen im Horizont des Reiches Gottes, die GS anspricht, vor allem Ehe und Familie, Thema.

Splitter der Diskussion werden abschließend vorgestellt:

- Das Thema „Reich Gottes" muss zunehmend in Theologie und Kirche wieder „hoffähig" werden, nachdem lange, vielerorts auch gegenwärtig, Kirche im Zentrum des Interesses gestanden hat, gelegentlich Kirche und Reich Gottes gar identifiziert wurden. Die Bezugsgröße für theologisches Denken und kirchliches Handeln muss mit *Gaudium et spes* das Reich Gottes sein.
- Die neue ekklesiologische Perspektive von GS sieht Kirche im Dienst des Reiches Gottes und Arme als seine „Bauleute".
- Das Selbstverständnis von Gruppen als Begegnungs- und Solidaritätsräumen und Gemeinde als Lebensraum, wo punktuell und situativ (P. Hoffmann) Reich-Gottes-Er-fahrungen gemacht werden können, folgen der Rezeption der Reich-Gottes-Theologie von *Gaudium et spes*.
- Reich Gottes ist nicht „lokal" zu denken, vielmehr in Momenten des Sich-Ereignens.
- Rezeption der Reich-Gottes-Theologie in der neutestamentlichen Exegese leisten nachkonziliar besonders R. Schnackenburg und H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft.

- Reich-Gottes-Gleichnisse und die eschatologischen Bilder bei Jes 11,6 vom „Wolf und Lamm" sind herausfordernd, ermutigend und tröstend, zeigen Reich Gottes als das „Letzte".
- Zukunftswerkstätten: Visionen sind zur Motivation bedeutsam – es geht um ein Wachhalten der eschatologischen Dimension des Glaubens, während innerkirchliche Reformvisionen weithin gescheitert sind; Reich-Gottes-Träume statt „Kirchenträume".
- Die Reich-Gottes-Botschaft ist Grundorientierung und Stütze der Theologie der Befreiung: Der Gruß von ChristInnen in Brasilien „Ich arbeite für das Reich Gottes" und viele Reich-Gottes-Lieder symbolisieren dies.
- Die Reich-Gottes-Perspektive von GS zeitigt Konsequenzen für Wahrheitsbegriff und den Umgang mit Wahrheit: Sie ist ein Plädoyer für Verständnis von Wahrheit als „adventlicher".
- Umgang mit „adventlicher Wahrheit" im Blick auf den Bereich Ehe und Familie in *Gaudium et spes* hat folgende Aspekte:
  - Ermutigung, dass gelingende Beziehungen möglich sind;
  - von der „Option für die Armen" her muss Kirche von Familie sprechen, besonders über den Zusammenhang von Familie und Armut;
  - das Scheitern von Beziehungen/Ehen muss als Realität anerkannt werden.
- Adventliche Wahrheit bedeutet ein Offenhalten und Aushalten gegen (kirchliche) Bedrohungsängste. Ängste lassen nach Klarheit und Sicherheit rufen; die Angst vor Beliebigkeit ist verbreitet.
- Reich Gottes in GS beschreibt Qualitäten, die gerade nicht angstfixiert sind: Gleichheit, Wechselseitigkeit und Gerechtigkeit.
- Für alle Bereiche in GS gilt: Nicht moralisch deklarieren, sondern die strukturellen Zusammenhänge sehen und sich dafür einsetzen, dass sie Reich-Gottes-gemäßer werden.
- Beispiel Familie: Kirche hätte sich als Solidargemeinschaft für eine Reich-Gottes-Pastoral zu konstituieren, die Professionalität und gemeindliche Solidarität verbindet. Statt nur Mängel wahrzunehmen, gilt es, Visionen zu entwickeln, die Menschen, besonders den Jungen unter ihnen, helfen, ihre Sehnsüchte nach gelingenden menschlichen Beziehungen wahr- und ernst zu nehmen und die sie dabei spirituell und diakonisch begleiten.
- Spiritualität und Diakonie gehören für *Gaudium et spes* untrennbar zusammen: Es geht um eine Spiritualität im Alltag als wechselseitige und solidarische Suche danach, was heute tragen kann.

Arnd Bünker, Sandra Lassak

Missionarische Kirche

Thesen und Beispiele zur Workshop-Diskussion

I

Henry Godin und Yves Daniel fragten schon 1943: „Ist Frankreich Missionsland geworden?" Es ging ihnen um die Überwindung der Mauern zwischen Kirche und Proletariat. Ziel war es nicht, das Proletariat zurück zur parochial verfassten (bürgerlichen) Kirche zu führen, sondern Kirche neu, „proletarisch", im Milieu der Arbeiter zu gründen. Von hier aus sollte das Proletariat christlich erobert werden. „*Eroberung* für Christus" als Mission im Arbeitermilieu und durch das Arbeitermilieu: Missionarische Kirche veränderte ihren Ort.

II

Marie-Dominique Chenu stand der *Mission de Paris* nah. Er kann – weitergehend – als Theologe der sich auch aus den Erfahrungen der *Mission de Paris* entwickelnden Arbeiterpriester verstanden werden. Auch diese suchten den Grenzüberschritt ins Proletariat. Allerdings stellten sie bald das Ziel, dortige Gemeinden zu gründen, hinter die praktische Solidarität mit den ArbeiterInnen zurück. Nicht christliche Eroberung, sondern *Teilnahme* an den Kämpfen der Arbeiterbewegung stand im Vordergrund. Hierin sahen sie ihre Mission. Missionarische Kirche verändert mit dem Ort auch ihr Selbstverständnis.

III

Chenu hat diese neue Art der Mission theologisch und ekklesiologisch untermauert.

Theologisch kann er als „Erfinder" des Gedankens der „*Zeichen der Zeit*" gesehen werden. Er verstand die Zeichen der Zeit als Hinweise auf den sich in der Geschichte offenbarenden Gott (in evangelischer Terminologie: als Ausdruck der *Missio Dei*). Die Vorstellung Gottes, der sich in der Gegenwartsgeschichte selbst mitteilt, ist für Chenu der Anlass, nach entsprechenden Zeichen der Zeit zu suchen. Er fand sie in der Bewegung der proletarischen Massen.

Ekklesiologisch folgte aus dieser Wahrnehmung der Zeichen der Zeit die Forderung an die Kirche, eine Gestalt anzunehmen, die es ermöglicht, die Mission Gottes in der Geschichte darzustellen und zu bezeugen. Die „*église en état de mission*", die „Kirche im Zustand der Mission", sollte sich in immer neuen „Christenheiten" „inkarnieren", nicht nur äußerlich, um bessere Verkündigungschancen zu gewinnen, sondern umfassend, um selbst in ihrer Gestalt der vorgängigen Mission Gottes zu entsprechen. Chenu versteht die „église en état de mission" als den Selbstvollzug der

Kirche, die in der Sendung zur Welt ihre eigenen „Christenheitsgrenzen" immer wieder zu verlassen sucht. „So wird ‚Mission' als der fundamentale Auftrag, ja als Wesensbestimmung der Kirche, in einem ganz bestimmten Sinne zur Triebfeder ihrer je neuen Inkarnation und ihres geschichtlichen Wandels." (Heimbach-Steins: 2001, 47)

IV

Die *Mission de Paris*, das „Experiment der Arbeiterpriester" und die Theologie Chenus sind vor dem Konzil entstanden – und vor allem Letztere wurden von der offiziellen Kirche bald heftig bekämpft. Das *Konzil* hat jedoch gerade deren Impulse in *Gaudium et spes* aufgegriffen. Der Begriff der Zeichen der Zeit wird zum markanten Orientierungspunkt für kirchliches Handeln bzw. für das Handeln von Christinnen und Christen.

V

Trotz der Einbindung des Konzepts der Zeichen der Zeit in *Gaudium et spes* bleibt ihre ekklesiologische Relevanz unklar: Gelten sie als Referenzpunkte der *Kirche* oder nur der *Jüngerinnen und Jünger* Christi? Wie ist die *Kirche* in ihrem Verhältnis zur Welt angesichts ihres *missionarischen Wesens* zu bestimmen? Das Konzil hat keine Antwort auf die Frage nach der „Kirche im Zustand der Mission" gegeben. Bleibt Kirche gegenüber der Welt nur ein „unveränderliches Zeichen", oder nimmt sie Gestalt an je nach den Erfordernissen der missionarischen Situation und der Zeichen der Zeit, oder bleibt die missionarische Umwandlung der Aufgabenbereich einzelner *Jünger und Jüngerinnen* Christi, die sich nach GS 1 in die existenzielle Solidarität mit den Mitmenschen gerufen wissen?

VI

Giuseppe Alberigo vertritt im Blick auf die umkämpfte Rezeption des Konzils die These, dass die europäischen Kirchen zu sehr in den Fesseln des „konstantinischen Systems" gefangen seien, um eine echte Rezeption des Konzils hervorzubringen, und um selbst in der Zeit stets neu inkarniert zu sein. Dagegen sieht er in den Kirchen des Südens eher das Potenzial für eine lebendige Rezeption des Konzils. Er spricht von einer „*geospirituellen Verlagerung*" (Alberigo 2000a:34) vom Norden in den Süden. Als Beispiel dafür, die missionarische Identität der Kirche gemäß der Mission Gottes zu begreifen, erinnert er an die ekklesiologische Bestimmung der Kirche als „Kirche der Armen" in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (Alberigo 2000b): Eine missionarische Kirche hat sich gemäß der Zeichen der Zeit und in ausdrücklichem Bezug auf das Konzil (so in Medellín) als Kirche der Armen begriffen.

VII

Wie kann unsere Ortskirche in Europa heute lernen, was die existenzielle Solidarität aller Menschen in Fragen ihrer Freude und Hoffnung, Trauer und Angst bedeutet? Die Fähigkeit zur Solidarisierung mit den Nächsten/Anderen muss gerade in einer Kirche neu erlernt werden, die erst zu erahnen begreift, dass sie in eine missionarische Situation gestellt ist. *Mis-*

sionarische Bewusstseinsbildung beginnt mit dem Erwerb der Fähigkeit, die Situation des Anderen wahrzunehmen und im Verhältnis zur eigenen Situation zu sehen. Erst dann kann ein Prozess der Umwandlung – der Umkehr – folgen.

VIII

Weltkirchliche Lernerfahrungen stehen daher im Mittelpunkt des von verschiedenen missionarischen Ordensgemeinschaften angebotenen Programms *„MissionarIn auf Zeit"* (MaZ). Junge ChristInnen können für einen Zeitraum von 12 – 18 Monaten oder auch 3 – 5 Jahren in einer religiösen Lebensgemeinschaft in einer anderen Kultur mitleben, mitbeten und mitarbeiten. MaZ ist ein Weg, Menschen anderer Kulturen zu begegnen und ihre Lebensbedingungen und Hoffnungen zu teilen.

IX

In ihrem *Selbstverständnis* möchten sich MissionarInnen auf Zeit aus ihrem Glauben heraus für eine gerechte und geschwisterliche Welt einsetzen. Sie verstehen sich als Brücke zwischen den Menschen und erfahren, dass wir geschwisterlich weltweit voneinander lernen können. Sie setzen sich mit den Menschen anderer Kulturen für eine gerechtere Welt ein, vermitteln Erfahrungen und Ausdrucksformen des christlichen Glaubens und machen eigene weltkirchliche Erfahrungen:

Botin und Bote sein
für die Weltkirche
und für die Armen
und Unterdrückten
in Deutschland
und in der Welt
(www.missionarin-auf-zeit.de)

X

Dies heißt *konkret*, dass junge Menschen sich bewusst dafür entscheiden, ein Jahr zusammen mit Missionaren und Missionarinnen zu leben und zu arbeiten und sensibel werden wollen für die Ungerechtigkeiten, die in der Welt herrschen. Sie möchten einen Beitrag leisten gegen Ungleichheit, Ausgrenzung, Armut und Elend und sich für soziale Gerechtigkeit und Solidarität einsetzen. Sie wollen über den Tellerrand hinausschauen und sich nicht mit Gewohntem zufrieden geben. Das Eintauchen in fremde Kulturen und Lebensweisen und das Kennenlernen prekärer Verhältnisse und Lebensbedingungen ermöglicht ihnen ein Infragestellen der eigenen bisher bekannten Lebenswelt und ihrer Plausibilitäten. Persönliche Begegnungen mit Menschen und ihren konkreten Lebensgeschichten geben Anstoß zur Auseinandersetzung mit ungerechten Strukturen und zu solidarischem Engagement.

MissionarInnen auf Zeit gewinnen aus ihrem Einsatz Impulse für ihren weiteren Lebensweg. Nach ihrer Rückkehr setzen sie ihre Erfahrungen in kirchlichem, gesellschaftlichem und politischem Engagement um.

MaZ ist ein Lern- und Begegnungsfeld zwischen Menschen verschiedener Länder, Kulturen, Lebens- und Glaubenspraktiken, welches einen wechselseitigen Austausch ermöglichen möchte. Das Kennen- und Verstehenlernen der Wirklichkeit der jeweils anderen kann nur durch konkrete Begegnungen geschehen. MaZ möchte eine Praxis dieser begegnenden Grenzüberschreitung ermöglichen.

XI

Missionarischer Dienst – auch der „auf Zeit" – ist nicht einfach und kein bloßer Selbsterfahrungs- oder Abenteuertrip. *Schwierigkeiten und Konflikte* sind vorprogrammiert. So werden nicht nur positive Erfahrungen in einem Einsatz als MissionarIn auf Zeit gemacht, sondern es müssen auch Rückschläge, Enttäuschungen und konfliktreiche Situationen ausgehalten werden. Diese bedürfen oftmals schmerzlicher Verarbeitung.

Der konkrete Umgang mit Armen und Armut verändert bestehende Klischees und *Rollenerwartungen*. Erwartete Armutsbilder werden nicht angetroffen, manchmal wird Armut nicht einmal als solche wahrgenommen. *Armutswahrnehmung* verlangt Mut und muss gelernt werden.

Divergierende *Missionsverständnisse* sind ebenfalls ein Konfliktpunkt, der auch zwischen den unterschiedlichen weltkirchlichen Akteuren ausgetragen werden muss. Das Selbstverständnis von MissionarInnen auf Zeit steht unter hohem Belastungsdruck. Dies nicht nur im Blick auf das Verständnis „ihrer Mission" sondern auch auf der Ebene praktischer Rollenerwartungen. Oft wird das Eingeständnis der eigenen *Machtlosigkeit* angesichts herrschender Unheilssituationen zur Herausforderung für die jungen und idealistischen MissionarInnen. Der Abbau von Voreingenommenheiten gegenüber Menschen und Kulturen stellt Gäste und GastgeberInnen vor große Aufgaben. Auch die relativ große Verfügbarkeit finanzieller Ressourcen seitens der MissionarInnen auf Zeit kann eine beiderseitige Verführbarkeit in „alte Machtverhältnisse" bedeuten.

Angesichts solcher Krisenerfahrungen stößt die Motivation des „Helfen-Wollens" an Grenzen: MissionarInnen auf Zeit fühlen sich nicht gebraucht und können nichts bringen. Missionarische Situation bedeutet auch die Erfahrung, *mit leeren Händen dazustehen* und dies auch gegenüber den Anderen auszuhalten.

XII

Nur so kann schließlich ein"'*Dialog auf gleicher Augenhöh*"' begonnen werden. Die existenzielle Solidarität, die *Gaudium et spes* beschreibt, muss in der Gestaltung konkreter Machtverhältnisse bewährt werden. Dies betrifft auch wieder das Missionsverständnis. Schließlich darf Mission nicht mehr im Gestus pastoraler Überlegenheit ausgeübt werden. Die in Frage stehenden *Machtverhältnisse* betreffen sowohl einzelne MissionarInnen und ihre Gegenüber als auch die Kirche oder die Gemeinde, die sich missionarisch zur Welt verhält.

XIII

Konkret bedeutet dies die Anerkennung der Anderen als gleichberechtigte PartnerInnen. Es gilt, gemeinsam die Zeichen der Zeit zu suchen und zu deuten. Die *Globalisierung* stellt hier eine zentrale Herausforderung dar. Es gilt wahrzunehmen, dass Lebenszusammenhänge von Menschen weltweit immer stärker miteinander in Beziehung treten. Dabei zeigt sich einerseits eine Annäherung der Erfahrungshorizonte, andererseits wird die Kluft zwischen Menschen immer größer – weltweit und innerhalb der einzelnen Gesellschaften.

XIV

Erst eine Wirklichkeitswahrnehmung im globalen Horizont kann der Kirche als Weltkirche ermöglichen, Zeichen für die Einheit aller Menschen und mit Gott zu sein. Erst in der selbstkritischen Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit können Sinnangebote des Evangeliums neu erschlossen, können Spiritualität und widerständige Praxis verbunden und kann eine *lokale Praxis der missionarischen Grenzüberschreitung* auch im Horizont globaler Verantwortung entwickelt werden.

XV

MissionarInnen auf Zeit können in unseren Kirchen und Gemeinden zu Motoren einer missionarischen Bewusstseinsbildung werden, die das *Pastoralverständnis von Gaudium et spes* ernst nimmt: Die Pastoral des Gottesvolkes nicht nur in der Welt oder für die Welt sondern mit der Welt, im gemeinsamen Ausgang von den Zeichen der Zeit, in denen sich Gericht und Zusage des Evangeliums in unseren Tagen anbahnen. MissionarInnen auf Zeit können anstecken, nach den Zeichen der Zeit zu suchen und sie können Kirchen und Gemeinden ermutigen, Formen, „Zustände", zu entwickeln, in denen sie den Zeichen der Zeit entsprechen können.

Literatur:

- G. Alberigo (2000a), Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: A. Autiero (Hrsg.), Herausforderung Aggiornamento, Altenberge.
- G. Alberigo (2000b), „Die Kirche der Armen", in: M. Delgado / O. Noti / H.-J. Venetz(Hrsg.), Blutende Hoffnung, Luzern, 76-88.
- A. Bünker (2004), Missionarisch Kirche sein? Münster, 253-274.
- M.-D. Chenu (1964), L'Évangile dans le temps, Paris.
- M. Heimbach-Steins (2001), Einmischung und Anwaltschaft, Ostfildern.
- S. Lassak (2005), Geht hinaus in die Welt!, in: A. Bünker / L. Weckel (Hgg.), „... ihr werdet meine Zeugen sein", Freiburg, 9-23.

Magdalena Bogner

Krieg und Frieden - Gaudium et spes in der Frieden stiftenden verbandlichen Arbeit der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands

Dieser Workshop-Beitrag öffnet den Blick auf konkrete Handlungsfelder zur Mitwirkung am Wachstum des Friedens.

1 Kirche ist Institution, die Orte der Solidarität und des Friedens bereitstellt (GS 11)

Verbände in der Kirche sind Gemeinschaften, die Menschen Räume öffnen für gemeinsame Lebens- und Glaubenserfahrungen. Sie greifen deren Erfahrungen von Anonymität und Vereinzelung auf, sie unterstützen sie in ihrer Suche nach Orientierung und stellen Orte der Solidarität bereit, in denen Menschen sich vernetzten/verbinden können und in dieser Stärke zu informiert Handelnden werden können. In diesem Sinn stellt die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) mit ca. 650.000 Mitgliedern ihre Arbeit auf allen Ebenen des Verbandes in einem Dreijahresrhythmus unter ein Schwerpunktthema, derzeit: *Fremdes achten – Frieden suchen.* Wertschätzung des/der Anderen wird als spirituelle Leistung verstanden, aus der Frieden erwächst – im Verband selbst, in Kirche und Gesellschaft.

2 Frieden ist nicht Besitz, sondern immer neu zu erfüllende Aufgabe (GS 77)

Diese immer neue Aufgabe ist nicht nur den Verantwortlichen in Politik und gesellschaftlichen Handlungsfeldern gestellt, sondern ist Aufgabe jedes einzelnen Menschen im je eigenen Lebensumfeld. Die konkrete verbandliche Arbeit leistet dazu einen unersetzlichen Beitrag, sowohl in der entsprechenden Bildungsarbeit wie auch in sich öffnenden Handlungsfeldern.

3 Ungerechtigkeit und Ungleichheit als zentrale Gründe des Unfriedens

Frauen erleben sich immer noch und immer wieder in kirchlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen in Situationen der Ungleichheit: Sie empfinden sowohl Arbeitsmarkt- und Arbeitsplatzsituationen, Formen der Entlohnung oder kirchliche Beteiligungsmöglichkeiten als ungerechten

Zustand zwischen den Geschlechtern. Unsere Kirche als ganze wie auch kirchliche Teilbereiche legen Frauen auf Rollen und Zuständigkeiten fest, die von Frauen weniger als friedensfördernd sondern eher friedenshindernd erlebt werden.

4 Das konkrete Leben durch das Evangelium in neue Räume der Freiheit und des Friedens führen

Beispiele, aus der konkreten verbandlichen Arbeit, die als friedensfördernd zu sehen sind:

- Das bundesweite Projekt *Neue Wege in der Arbeit mit älteren Frauen in der kfd* führte dazu, Wert und Bedeutung von älteren Frauen, jeder einzelnen wie auch der Lebensphase „Alter", für den Verband, aber auch für Kirche und Gesellschaft, schätzen zu lernen. Ein generationenübergreifender Dialog auf allen Ebenen des Verbandes, der in Wahrnehmung des je eigenen Standorts und in Achtung vor dem Anderssein der Anderen geschieht, wurde gestärkt und zu eröffnete neue Räume des Friedens.
- Ebenso trägt der gesamtverbandliche Prozess *Frauenleben sind vielfältig* (2002-2005) dazu bei, dass Frauen in der Wahrnehmung dessen, was sie trägt und was ihnen wichtig erscheint, das Andere, das ihnen Fremde – den anderen Lebenskontext, die anderen Lebenserfahrungen, die anderen Gewichtungen von Werten – kennen lernen und in deren jeweiliger Eigenheit achten. Dieser Prozess ist als ein Baustein zu verstehen, der das Zusammenleben von Frauen im Verband und darüber hinaus in Kirche und Gesellschaft stärkt und Schritte des Friedens ermöglicht. Beides fordert deshalb auch heraus, die Offenheit bzw. Geschlossenheit von verbandlichen Gruppen und Gemeinschaften zu reflektieren, die Ängste vor Anderem und Fremdem zu thematisieren, den Dialog zu suchen, Fremdes und Fremde kennen zu lernen und dadurch am Wachstum des Friedens mit zu bauen.
- Ein weiterer basisorientierter Prozess (2005-2008?) mit dem Titel *Charismen leben – Kirche sein* will durch Bewusstseinsbildung dazu beitragen, dass Frauen die eigenen Fähigkeiten und Begabungen als von Gott geschenkt annehmen und dass sie diese der Gemeinschaft zugute kommen lassen Er will Anstöße dazu geben, dass die Gemeinschaft der Glaubenden, wo immer sie konkret handelnd ist, diese Begabungen erkennt und ihnen den nötigen Raum zur Entfaltung zukommen lässt. Auch für dieses Vorhaben verbandlichen Tuns gilt: Das Andere, das sich von den eigenen Fähigkeiten Unterscheidende, das dem eigenen Standpunkt, der eigenen Sichtweise fremd Erscheinende, hat seinen eigenen Wert. Ihn gilt es zu entdecken und zu achten. Vor allem aber gilt es, daran mitzuwirken, dass die Kirche selbst ein Ort des Friedens ist, der erfahrbar wird zwischen Berufsgruppen und denen, die aufgrund ihrer Berufung engagieren, zwischen Männern und Frauen, zwischen Jungen und Alten.

5 Im Geist der Armut und der Liebe die Leiden der Zeit lindern (GS 88)

Schließlich einige konkret friedenstiftende Handlungsfelder verbandlicher Arbeit:

a. Engagement in der Eine-Welt-Arbeit: trans-fair / fair spielt/ Weltgebetstag der Frauen / clean clothes campaign / Partnerschaften mit Gemeinden in Entwicklungsländern ...
b. Nachbarschaftshilfen / Sorge um Frauen/Familien mit Migrationshintergrund / Generationen verbindende Arbeit ...
c. Politische Arbeit zur Förderung des sozialen Friedens / Einsatz zur Verwirklichung der Menschenrechte ...

Rainer Bucher

Krieg und Frieden - Gaudium et spes und die religionspolitische Lage heute

1 Der Zeitkontext

Gaudium et spes wurde geschrieben, als die Kubakrise noch in aller Erinnerung und Gedächtnis war und man die traumatische Erkenntnis zu verarbeiten hatte, dass sich die menschliche Zivilisation mit einem Schlag selbst vernichten kann und auch die reale Gefahr besteht, dass sie es tut.

Der Zweite Weltkrieg war gerade erst 20 Jahre vorbei, der Kalte Krieg auf seinem Höhepunkt. Die Entspannungspolitik war noch nicht einmal konzipiert, geschweige denn begonnen, der Vietnamkrieg noch vor seiner Eskalation, viele im Westen glaubten noch, den Kommunismus mit Bomben eindämmen zu können.

Es gab Atom- und Wasserstoffbomben in großer Zahl, und das Konzil, alles andere als blauäugig und optimistisch, spricht sehr realistisch davon, dass die Menschheit am Abgrund steht: „Täuschen wir uns nicht durch eine falsche Hoffnung! Wenn Feindschaft und Haß nicht aufgegeben werden, wenn es nicht zum Abschluß fester und ehrenhafter Verträge kommt, die für die Zukunft einen allgemeinen Frieden sichern, dann geht die Menschheit, die jetzt schon in Gefahr schwebt, trotz all ihrer bewundernswürdigen Wissenschaft jener dunklen Stunde entgegen, wo sie keinen anderen Frieden mehr spürt als die schaurige Ruhe des Todes" (GS 82).

Es war eine Zeit, in der ich, 40 Kilometer von der damals so genannten „Zonengrenze" aufgewachsen, die Sonntagsspaziergänge mit meinen Eltern in einem kleinen Wäldchen machte, in dem, wie man erst viel später erfuhr, die Atomsprengköpfe der Amerikaner für ihre in Bayreuth stationierten Gefechtsfeldwaffen lagerten, und mich, in einer politisch sehr interessierten Familie aufgewachsen, während meiner ganzen Kindheit und Jugend der Gedanke begleitete, dass mit einem Blitz an einem Morgen alles vorbei sein könnte.

In diese Situation hinein schreibt das Konzil das fünfte und letzte Kapitel seines berühmten und bei der Konzilsminorität berüchtigten und als „Adnexa" abgewerteten II. Hauptteils mit dem Titel „Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft".

2 Der neue Ansatz[1]

Daran sind zunächst einmal zwei Dinge bemerkenswert: Zum einen, dass das Konzil in einer Pastoralkonstitution überhaupt etwas zu Krieg und Frieden sagt, und zum anderen, was es sagt.

Denn klassisch sind Krieg und Frieden keine Themen der Pastoral sondern der katholischen Soziallehre, die sich vorkonziliar als katholische Sozialmetaphysik entworfen hatte. Zudem war die Kirche der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts strikt anti-kommunistisch, deutlich demokratiekritisch und vertrat zudem ziemlich eindeutig die Lehre vom gerechten Krieg.

Alle drei Positionen kommen in Resten auch in GS 77-90 noch vor, aber sie bestimmen nicht dessen Grundperspektive. Diese hat grundlegend gewechselt und zwar gemäß dem fundamentalen Perspektivenwechsels, den GS generell vornimmt.

In GS verlässt die Kirche im Umgang mit der Welt die doktrinale Grammatik des Ausschlusses und wechselt in eine Grammatik der Solidarität. Das kann sie aber nur, wenn sie ihrer eigenen Tradition, der sie damit erst einmal ihre traditionelle Sprache raubt, einen neuen Ort gibt. Dieser Ort ist die Pastoral, verstanden als der Versuch, das konkrete Leben vom Evangelium her zu befreien und das Evangelium vom konkreten Leben her zu entdecken. Pastoral ist nicht mehr (nur) die heilsorientierte lebenslange Seelenführung von Laien durch Kleriker sondern das Wagnis des kreativen Kontrasts von Evangelium und heutiger Welt um des Heiles eben dieser Welt willen.

Die Pastoral wird in GS als jener Ort entdeckt, an dem Transzendenz und Immanenz, Diesseits und Jenseits, Absolutes und Relatives, Göttliches und Menschliches, Glaube und Geschichte verbunden sind. Dies nun aber zugleich grundsätzlich wie situativ: situativ, denn Pastoral geschieht immer hier und heute, ist orts- und zeitbezogen; grundsätzlich, denn die Welt von heute wird zum alles entscheidenden Ort, an dem die Kirche ihren Glauben in seinem Sinn darzustellen, in seiner Bedeutung zu erweisen und seine Handlungskonsequenzen zu entwerfen und zu verwirklichen hat.

---

[1] Siehe als Interpretation von GS 77-90, welche den fundamentalen Perspektivenwechsel der Pastoralkonstitution auch bei der Lektüre des Zweiten Hauptteils ernst nimmt, jetzt: H.-J. Sander, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: P. Hünermann / B. J. Hilberath, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. IV, Freiburg/Basel/Wien 2005, 802-819. Dort weitere Literatur. Lesenswert auch immer noch: W. Schuijt, Fünftes Kapitel des Zweiten Teiles. Die Geschichte des Textes, in: LThK.E. III, 533-543, und R. Costé, Fünftes Kapitel des Zweiten Teiles. Kommentar, in: LThK.E. III, 544-578, sowie die dortigen Exkurse von O. v. Nell-Breuning zu *Populorum progressio* (578f.) und von S. Swieżawski zum Artikel 90 und der Kommission *Justitia et pax*.

Damit ist aber das Außen der Kirche nicht mehr die relativistische Bodenlosigkeit, vor der die Kirche sich um ihrer ewigen Botschaft willen zu hüten hat, sondern der vielfältige Ort, an dem sich diese Botschaft bewähren muss. Das Konzil wechselt damit in seiner Wahrnehmung der Welt von einer Perspektive des Ausschlusses in eine Perspektive der Solidarität, in seiner Bestimmung der Kirche von einer Logik institutioneller Selbstbehauptung zu einer Logik institutioneller Selbstüberschreitung um der eigenen Botschaft willen und in der Darstellung des Glaubens von einer Grammatik doktrinaler Überlegenheit zu einer Grammatik existentieller Bewährung. Kirche wird von einer göttlichen Institution gegen die moderne Welt zu einer pastoralen Institution zum Heile der Welt. Sie muss daher um ihrer eigenen Botschaft willen lernen, von dieser Welt aus zu denken.

Dieses Programm wird nun auch auf die Themen Krieg und Frieden angewandt, übrigens auch schon formal, denn das Kapitel folgt dem damals in der kirchlichen Soziallehre durchaus noch unüblichen Dreischritt sehen – urteilen – handeln. Es dominieren nicht sozialethische oder gar sozialmetaphysische Wesensaussagen sondern konkrete Stellungnahmen zum Thema Krieg und Frieden aus der Perspektive der Betroffenen. Wenn auch bisweilen das Erschrecken über die Konsequenzen dieser Neuansätze sichtbar wird, so sind die Optionen des Konzils doch eindeutig. Mit einigen Unsicherheiten und zögernd noch, aber letztlich doch konsequent wird dieses Programm vom Konzil nun durchgeführt.

Auch hier gilt: Man darf nicht mit der vorkonziliaren Position im Kopf deren Reste in den Konzilstexten suchen, um dann die Innovationen für unerheblich zu erklären, sondern muss umgekehrt die erkämpften Innovationen zum Schlüssel nehmen, um die Tradition zu interpretieren. Denn Konzilien werden nicht gemacht, um Altes zu wiederholen, sondern um neue und unabweisliche Themenstellungen neu zu beantworten. Das II. Vatikanische Konzil tut das bekanntlich allein schon dadurch, dass es nicht, wie die Konzilien vorher, wegen innerkirchlicher Glaubenskonflikte zusammengerufen wurde sondern wegen der Repräsentanzdefizite der Kirche im Außen des Glaubens.

3 Krieg und Frieden in GS

Im Einzelnen möchte ich aus den einschlägigen Nr. 77-90 von GS drei zentrale Punkte hervorheben.

1.) Vielleicht am wichtigsten, weil formal und daher mit den weitreichendsten Konsequenzen: Das Konzil definiert die katholische Kirche nicht als unbeteiligten Spieler außerhalb oder gar oberhalb der Konflikte, sondern definiert sie als einen dem Frieden und der Gerechtigkeit verpflichteten Mitspieler in der Internationalen Gemeinschaft.

Getreu dem Eingangssatz von GS stellt sich die Kirche in diesem Kapitel mitten in die Probleme der Menschheit und bietet ihre Mitarbeit bei deren Lösung an. Sie sucht sich weder selbst vor der Welt zu retten, noch sich über sie zu stellen. Sie bietet deshalb auch nicht sich und ihre Moralverkündigung als Rettung vor den Kriegsproblemen an, sondern setzt ihre Hoffnungen in den Aufbau internationaler Organisationen und die Verwirklichung einer tatsächlichen Völkergemeinschaft. Damit verbindet das Konzil klare Optionen mit grundlegender Solidarität.

Wenn sich das Konzil auch in GS 89/1 noch einmal auf die „Kenntnis des göttlichen und natürlichen Gesetzes" beruft, die eigentliche Basis ist nicht diese Kenntnisüberlegenheit sondern die Solidaritätspflicht der Kirche mit den Leidenden, wie sie etwa sehr eindrucksvoll in GS 88 zum Ausdruck kommt. Hier fordert die Kirche von sich, was sie bei den anderen einklagt: den „Geist der Armut und der Liebe". Der aber verlangt etwa, dass das Volk Gottes, allen voran die Bischöfe „mit Wort und Beispiel vorangehen, die Leiden der Zeit nach Kräften zu lindern, und das ... nicht nur aus dem Überflüssigen, sondern auch aus der Substanz." (GS 88/2)

2.) Das Konzil entwickelt nicht die alte Lehre vom gerechten Krieg weiter, sondern entwickelt eine Menschenrechtsperspektive bei der Beurteilung des Krieges.

In diesem Punkt schwankt das Konzil sicherlich am sichtbarsten. Das hat seinen Grund im Kalten Krieg und bei den amerikanischen Bischöfen, die eine offene Verurteilung der Politik des atomaren „Gleichgewichts des Schreckens" verhinderten.

So wird zwar der Rüstungswettlauf scharf verurteilt und Abrüstung gefordert, aber ausdrücklich keine „einseitige". So wird zwar der Atomwaffeneinsatz eindrucksvoll in seinem Schrecken geschildert, aber der reine Atomwaffenbesitz, selbst ja schon ein Schreckenspotential, nicht ausdrücklich verworfen.

So tastet man sich zwar an eine totale Ächtung des Krieges heran (GS 81/1), arbeitet dann aber doch mit der im Atomzeitalter ziemlich obsolet gewordenen Unterscheidung von Angriffs- und Verteidigungskrieg.

So spricht man vom Recht auf Kriegsdienstverweigerung, aber doch eher als Ausnahme.

Dennoch: Bei allem Zögern, am grundlegenden Perspektivenwechsel von einer Logik der gerechten Kriegsgründe hin zu einer Logik der unbedingten Kriegsvermeidung ist nicht zu zweifeln.

3.) Das Konzil bleibt nicht bei einer moralischen Analyse der Kriegsanlässe stehen, sondern nennt Ungerechtigkeit und wirtschaftliche Ungleichheit als zentrale Kriegsgründe.

Das überschreitet die rein moralische Verurteilung des Krieges hin zu einer analytisch-politischen Analyse seiner strukturellen Anlässe. Die Recht der Menschen auf ein friedliches und menschenwürdiges Leben wird zum Kriterium für friedensbringende Gerechtigkeit. Die Kirche stellt sich in GS auf die Seite derer, die für diese Gerechtigkeit kämpfen, etwa die Bürgerrechtsbewegungen (GS 78/5).

Bekanntlich trifft GS keine Entscheidung für ein bestimmtes Wirtschaftssystem und nur indirekt eine Entscheidung für die Demokratie (GS 75). Der Grund: Nicht Regierungs- und Wirtschaftssysteme an sich sondern ihre humanen Folgen sind für das Konzil der Bewertungsmaßstab.

Solidarität mit den Menschen, die in den Konflikten und Kriegen der Gegenwart Hilfe brauchen, ein Menschenrechtsstandpunkt in der Beurteilung des Krieges und die Hoffnung auf globale soziale Gerechtigkeit zwischen den Nationen auf der Basis internationaler Organisationen und Abkommen: Das sind die zentralen Neuansätze der Lehre des Konzils zu Krieg und Frieden.

Vorkonziliar hat sich die Kirche über die Nationen gestellt und ihnen sozialmetaphysische Lehren über den gerechten Krieg und die gerechte Gesellschaftsordnung vorgetragen. Die katholische Kirche war hier mater et magistra des Weltfriedens, man wusste, wie es sein sollte, aber niemand hörte auf einen.

Ihre Lehre hatte außerhalb der Kirche keine großen Wirkungen, innerkirchlich dafür aber umso schlimmere, denn sie führte nicht zur Solidarisierung der Kirche etwa mit den verfolgten Juden und verhinderte überhaupt praktisch jeden Menschenrechtsstandpunkt in der Kirche.[2] Das offenkundige Scheitern dieser Konzeption in den Konflikten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts scheint mir einer der zentralen Gründe für den konziliaren Neuansatz.

Konziliar hat sich die Kirche dann unter die Völker eingereiht und den Blick auf die Opfer von Krieg und Ungerechtigkeit gelenkt, Solidarität mit ihnen gefordert und eine internationale Weltordnung eingeklagt. Das machte die Kirche handlungsfähig im Kalten Krieg jenseits ihres Antikommunismus, optionsfähig in den Ungerechtigkeiten der Weltwirtschaft jenseits ihrer Verurteilung des Kommunismus und bündnisfähig mit Menschenrechtsbewegungen außerhalb von ihr.

---

2 Vgl. dazu: R. Bucher, Kirchenbildung in der Moderne, Stuttgart 1998, 143-216.

Es ermöglichte die Unterstützung von *Solidarnosc* in Polen, ohne einfach als Parteigänger des Westens zu gelten, das interreligiöse Friedensgebet von Assisi, ohne alle Religionen für gleich zu erklären, und den päpstlichen Widerstand gegen den Irakkrieg, ohne in den Verdacht zu geraten, irgendwie mit Saddam Hussein zu sympathisieren.

Die Kirche wurde hier zu einer Institution, die Orte der Solidarität und des Friedens unterstützt und bereitstellt – auch gegen eine umgebende „Kultur des Krieges" und bisweilen auch gegen alte Bündnispartner.

4 *Gaudium et spes* und die religionspolitische Situation der Gegenwart

Seit einiger Zeit ist die Kirche aber mit einer ganz neuen Situation in Sachen Krieg und Frieden konfrontiert:

1) Der Kalte Krieg und überhaupt die Konfrontation der Systeme ist vorbei. Die ihr folgende Globalisierung der Waren-, Daten- und Finanzströme hat Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf allen möglichen Ebenen flüssig und prekär werden lassen und den alten Regelungsrahmen des Nationalstaates arg relativiert.

2) Religiös motivierter Terrorismus hat den Krieg in die Zentren des Westens getragen, die darauf, allen voran die USA, mit einem offenkundig recht unkundig geführten und selbst den eigenen Kriegszielen gegenüber dysfunktionalen Gegenkrieg antworteten und immer noch antworten.

3) Hinzu kommen Regionalkonflikte wie in Ruanda oder im Sudan, welche die Weltöffentlichkeit merkwürdig wenig berühren, aber unzählige Tote fordern und eine einzige Menschenrechtskatastrophe darstellen.

Aus diesen drei Markierungen der aktuellen Lage von Krieg und Frieden ergeben sich spezifische Gefahren.

1. Das Ende der Konfrontation der Systeme könnte zur geradezu geschichtstheologischen Glorifizierung des tatsächlich zur Zeit mehr oder weniger alternativlosen siegreichen kapitalistischen Wirtschaftssystems führen. Das würde über seine unbestreitbaren Wohlstands- und Freiheitserfolge seine ebenso enormen Ungerechtigkeitseffekte und Menschenrechtsdefizite übersehen.

2. Der religiös motivierte Terrorismus etwa von Teilen des Islam könnte dazu verführen, die eigene Religion in Reaktion auf Militarisierungstendenzen anderer Religionen zu remilitarisieren, mindestens für den Abwehrkampf zu instrumentalisieren. Als die *CSU* mit Verweis auf die

islamistische Bedrohung in Bayern wieder das verpflichtende christliche Schulgebet einführen wollte, hat sich Gott sei Dank das Kommissariat der Bayerischen Bischöfe gegen solch eine Verzweckung religiöser Praktiken gewandt.

3. Die weltpolitisch übersehenen Regionalkonflikte dieser Erde bergen drittens die Gefahr, sie auch kirchlich zu ignorieren, was den eigenen Menschenrechtsstandpunkt beschädigt oder, wie in Ruanda, vor Ort sogar korrumpiert.

Was bleibt vom Konzil? Man muss feststellen: Seine Grundoptionen bewähren sich auch heute und sind aktueller denn je. Das gilt für seine Solidaritätsperspektive, seine Menschenrechtsoption, seine Analyse der Ungerechtigkeit als Hauptkriegsgrund und selbst für seine Hoffnungen auf internationale Institutionen. Das gilt also für seine pastorale Grundgrammatik. Sie allein kann vor den geschilderten Gefahren schützen.

Nichts, worauf die katholische Kirche nach dem II. Vatikanum stolz sein kann, hätte es ohne das II. Vatikanum und speziell GS gegeben. In unserem Felde heißt das: Die Kirche kann stolz sein auf die große Friedensautorität der nachkonziliaren Päpste in den religionspolitischen Konflikten der Gegenwart. Ohne die Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht aller – und nicht nur als Minderheitenrecht der Katholiken in nicht-katholischen Staaten – wäre das auch nicht im Ansatz denkbar gewesen.

Die Kirche kann stolz sein auf ihre Autorität als Kämpferin für die Menschenrechte, als Schützerin des Lebensrechts und der Würde aller, ganz unabhängig von ihrem gesellschaftlichen und ökonomischen Status. Ohne die Anerkennung der Menschenrechte als von Gott geschenkter und daher nicht revidierbarer Gabe – und nicht als Konkurrenz zur Souveränität Gottes – wäre das nicht möglich gewesen.

Und die Kirche kann stolz sein, ihre eigene Gewaltgeschichte, sozusagen gerade rechtzeitig, hinter sich gelassen zu haben, um dem reaktualisierten Gewaltpotential anderer Religionen inklusive der Gefahr einer reaktiven Reaktivierung ihres eigenen Gewaltpotentials entgegentreten zu können.

Das alles freilich nur unter einer Voraussetzung: Die konziliaren Optionen für Menschenrechte, Solidarität und kollektiv garantierte Gerechtigkeit müssen auch wirklich vertreten werden. Denn wer den Schritt von der Sozialmetaphysik zur Pastoral geht, kann an seinem Tun gemessen werden. Das ist einer der vielen Vorteile dieses Schritts.

Hans Pock, Anna Findl-Ludescher

Volkskirche – Entscheidungskirche

„Kirchenwege nach Gaudium et spes"

Den Ausgangspunkt des Workshops bildete die Überlegung, was jeder und jede einzelne mit den beiden im Titel genannten Begriffen verbindet. Der Befund allein dieser kleinen Gruppe von zehn PastoraltheologInnen war überraschend: Denn mit dem Begriff der „Volkskirche" verbanden die meisten sehr positive Assoziationen und Erinnerungen bzw. benannten biographische Erfahrungen und Zugänge. Der Begriff der „Entscheidungskirche" hingegen blieb farbloser.

Zwischen dem „Ende der Volkskirche" und der entscheidungsintensiven „Kleinen Herde"

Ein Blick auf die Begriffe selbst zeigt, dass sie in letzter Zeit vermehrt undifferenziert verwendet werden, um eine Entwicklung zu beschreiben: Die Entwicklung weg von der flächendeckenden, „versorgenden" Pfarr-Seelsorge hin zu einer „Gemeinschaften"-orientierten Seelsorge (mit den Begriffen „Katechumenat", „Neuevangelisierung", „Glaubensmission" u. a.).

Vor allem die These vom „Abschied von der Volkskirche" wird in den letzten Jahren in unterschiedlichen Kontexten kontrovers diskutiert. Allein der Blick auf die Hintergründe dieser Fragestellung zeigt schon die Vielschichtigkeit des Problems: Was ist hier mit der Volkskirche gemeint? Wer sagt diesen Abschied an – und aus welchen Gründen? Ist es die Feststellung eines bereits Realität seienden Zustands oder ist es der Appell, doch endlich neuen Strukturen der Kirche Raum zu geben? Natürlich ist klar, dass nicht alles so bleiben kann, wie es ist. Pointiert formuliert dies Medard Kehl im Blick auf die nötigen Änderungen in der Kirche: „Muß nicht vieles heute an ihr gleichsam soziologisch sterben, damit Neues werden kann, damit Gottes Geist sich in einer Gestalt von Kirche verkörpern kann, die viel sensibler auf die ‚Zeichen der Zeit' reagiert? Sind wir bereit und fähig, vieles an gewohnter, aber eben doch zeitbedingter Kirchlichkeit sterben zu lassen, loszulassen?"[1] Was Kehl hier als „soziologisches" Sterben beschreibt, sehen viele als das „Ende der Volkskirche" an. Die Volkskirche dient dabei einerseits als Bezeichnung für die alte, vergangene Form der Kirche, die es so nicht mehr gibt – und drückt doch eigentlich wiederum das aus, was vom II. Vatikanum her die Kirche aus-

[1] M. Kehl, Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg/Br. u. a. ⁴1986, 145.

macht: nämlich das Volk Gottes, ohne das es keine Kirche gibt.[2] Daher kann sie „gar nicht Abschied von der Volkskirche nehmen, weil es ihr aufgetragen ist, sich für das ganze Volk im Sinne des Reiches Gottes einzusetzen".[3]

Eigentlich hatte bereits die starke Gemeindetheologie der 70er und 80er Jahre vom Konzept der Volkskirche Abschied genommen und die Chance der Erneuerung des Christentums in intensiven Gemeinden gesehen. So plädiert Klostermann für eine dienende, diakonische Kirche, „die nicht traurig ist, wenn sie aufhört, Staats- und Volkskirche zu sein, wenn sie nur mehr vom Glauben und von der Liebe der Glaubenden getragen wird".[4] Im Hintergrund steht in allen diesen Überlegungen ein Begriff von Volkskirche, der vor allem seine negativen Ausformungen im Blick hat: Priesterzentrierung, binnenkirchliches Milieu, unreflektierter Glaube, Verflachung christlicher Lebensvollzüge und religiöse Sprachlosigkeit.

Von Entscheidungskirche wird hingegen meist dort gesprochen, wo Kirche in eine Diasporasituation gerät und vor allem durch das bewusste Zusammenhalten überleben kann. Eine in diesem Zusammenhang häufig gebrauchte Metapher ist jene der „Kleinen Herde". Gerade durch den Mitgliederschwund in Deutschland und Österreich wird hier eine Entwicklung von einer Volkskirche hin zu einer Entscheidungskirche gesehen. Die ständige Herausforderung der Christen durch die Minderheiten-Situation kann das Bewusstsein von der Notwendigkeit einer persönlichen Glaubenshaltung und eines bewussten Glaubensvollzugs sicherlich vertiefen. Dennoch gibt es auch keinen Grund, „geringschätzig von ‚Auswahlchristen', ‚Taufscheinchristen' oder ‚Karteileichen' zu sprechen und aus der Volkskirche eine Entscheidungskirche machen bzw. an ihrer Stelle Kerngemeinden rekrutieren zu wollen".[5]

Weder eine Konzentration auf „Volkskirche" noch auf „Entscheidungskirche" führt in der Frage der Seelsorge für die Menschen heute weiter. Vielmehr geht es darum, den größeren Horizont herauszustreichen, in welchem sich beide angesichts postmoderner gesellschaftlicher Bedingungen (und vieler konfessionsloser Menschen in unseren Ländern) befinden. Der Begriff des „**Reiches Gottes**" ist ein solcher horizonteröffnender Begriff, der aus dem Dilemma herausführt. Dies aber bedeutet, dass einem Strukturwandel ein Perspektivenwandel vorauszugehen hat. Es

---

2 So mit O. Fuchs, Abschied von der Volkskirche?, 6: „Die Kirche kann also gar nicht Abschied von der Volkskirche nehmen, weil es ihr aufgetragen ist, sich für das ganze Volk im Sinne des Reiches Gottes einzusetzen." Wovon die Kirche Abschied nehmen muss, das sind die „bisherigen Bezugsformen zum Volk".

3 O. Fuchs, Abschied von der Volkskirche? Was tun, wenn die Kirchen leerer werden?, in: Das Prisma 9 (1997) 5-12, hier: 6.

4 Ebd., 17.

5 C. Böttigheimer, Europa und die Neuevangelisierung, in: Stimmen der Zeit 217 (1999) 683-695, hier 693.

sollte nicht dabei angesetzt werden, aufgrund diverser Umstände (wie z.B. Priestermangel, finanzielle Engpässe etc.) strukturelle Entscheidungen zu treffen, ohne zuerst zu fragen, was die Herausforderung der Seelsorge gerade in dieser Zeit ist. Als Beispiel eines evangeliumsorientierten Umgangs mit dieser Situation kann das Vorgehen der französischen Kirche gelten.

Kirche-werden in neuen Zeiten – am Beispiel der französischen Kirche

Die Grundzüge des Textes von *Gaudium et spes* sind geprägt von französischen Theologen. Der selbstverständliche Kontext ihrer Kirchenerfahrung war der laizistische Staat, nicht eine christentümliche Gesellschaft wie in den meisten Gebieten der deutschsprachigen Kirchen. In der gesamten Konstitution kommen die beiden Begriffe „Volkskirche – Entscheidungskirche" nicht vor. Versteht man diese beiden Begriffe im Sinne einer Gegenüberstellung zweier Sozialformen von Kirche, sucht man auch inhaltlich vergebens nach Reflexionen und Anregungen.

Zukunftsträchtige Kirchenwege werden sich nicht in einem Entweder-Oder finden. Es lohnt sich, der französischen Kirche auf der Spur zu bleiben, nach-zu-schauen, wie sie – nach *Gaudium et spes* – dem je neuen Kirche-Werden Gestalt gibt. Dazu werden einige pastoraltheologische Überlegungen zum Thema „Mission" vorgestellt, die sich zum einen im Brief der Bischöfe an die Katholiken in Frankreich *Proposer la foi* (1996) finden und zum anderen Überlegungen, die gegenwärtig diskutiert werden.

- ... Bekenntnis zum Missionsauftrag der Kirche ...

  Der Brief *Proposer la foi*[6] ist ein „an das ganze Volk der Getauften gerichteter Aufruf, einander in größerem Umfang an dem uns belebenden Glauben teilhaben zu lassen und ihn mit Überzeugung zu verkünden."[7] Im Hintergrund dieser Aufforderung und der darauf folgenden Überlegungen zum Missionsauftrag steht eine Analyse der Kirchenentwicklung des vergangenen Jahrhunderts[8].

---

6 Textgrundlage ist die deutsche Übersetzung „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft". Brief an die Katholiken in Frankreich, in: H. Müller / N. Schwab / W. Tzscheetzsch (Hgg.), Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 19-74.

7 Ebd., 20.

8 1905 wurde Frankreich in seiner Verfassung ein laizistischer Staat, d.h. eine Gesellschaft, die in Sachen Religion strikt neutral ist. Staatlich geförderte Privilegien und Sonderstellungen für die Kirche gibt es damit keine mehr.

- ... Mission – gestern und heute ...

  Die Bischöfe diagnostizieren für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Phase der Rückeroberung. Wider besseres Wissen und wider die gesellschaftlich-politische Realität herrschte eine Stimmung der Rückeroberung, dass doch die Stellung der Kirche, ihr Einfluss und ihre Macht wieder so sei wie früher. Darauf folgte eine Phase, in welcher die Bedeutung der schlichten Präsenz der Glaubenden in den Vordergrund rückte. Evangelisation durch „verborgene Anwesenheit" wurde als primär wichtig empfunden. Exemplarisch zu nennen ist die Bewegung der Arbeiterpriester. Für die Gegenwart diagnostizieren die Bischöfe eine neue Phase: Evangelisierung wird heute verstanden als Vorschlagen des Glaubens – Menschen, die heute der Kirche begegnen, signalisieren, dass sie etwas von ihr erwarten. Die schlichte Präsenz ist nicht genug, darüber hinaus stellen Menschen Fragen, haben Wünsche, Ansprüche, etc. Diese gegenwärtigen Erfahrungen stellen die in uns eingeschriebene Logik von Mission in Frage.

- ... Heraustreten aus der Logik von Angebot und Nachfrage ...

  „Denn wir haben uns in einer mehr oder minder geschäftsmäßigen oder zumindest ausschließlich funktionalen Logik vorgestellt, dass die Kirche, um zu evangelisieren, eine Art Gesetz von Angebot und Nachfrage ins Spiel bringt, bei dem die Kirche auf der Seite des Angebots, die anderen aber mit ihrer Erwartungshaltung auf der Seite der Nachfrage stehen würden."[9] Diese Menschen, die eben nicht diese Kundenmentalität haben, bereit sind, das zu konsumieren, was die Kirche vorschlägt, diese Menschen sind „ein Beweis für die Freiheit Gottes [...] und für die Arbeit des Heiligen Geistes, der in jedem Menschen das Verlangen wecken kann, über das, was er im Augenblick lebt, hinauszugehen."[10] Die Konsequenz daraus ist nicht eine Mission, die sich damit begnügt, auf unmittelbare Anfragen zu antworten, sondern eine Mission, die Wege zu Christus aufzeigt und öffnet.[11]

- ... eine Mission, die Wege zu Christus aufzeigt und öffnet ...

  Über die absichtslose Offenheit und Aufnahmebereitschaft (1) hinaus braucht es eine aktive Wachsamkeit (2): Wo verlangt beispielsweise eine Anfrage nach einer „verlängerten Initiation in das Geheimnis Christi"? Aber auch die aktive Wachsamkeit ist noch nicht genug, darüber hinaus muss sie, so ausdrücklich als möglich, den Ruf des Evangeliums zur Umkehr (3) zu Gehör bringen. Die Kirche kann und muss somit auch zum Zeichen des Widerspruchs werden, das Vorschlagen des Glaubens enthält immer eine prophetische Dimension.

---

9 Ebd., 55f.

10 Ebd., 56.

11 Vgl. ebd., 55-57.

- ... „décentrement" – ein neues Wort für Mission ...

  Franzosen verwenden gegenwärtig immer seltener den Begriff „Mission" sondern gehen dazu über, von „décentrement"[12] zu sprechen. Mit diesem Wort ist die Bewegung angezeigt, dass das Subjekt (Kirche) von sich selbst als Mitte und Ziel des eigenen Handelns weggeht. Dieser Akzent gibt dem Wort „Mission" eine eindeutige Ausrichtung. „Décentrement" bedeutet, nicht mehr die Frage zu stellen: Wie kann die Kirche neue Christen wecken?, sondern vielmehr: Was geschieht zwischen Gott und diesen Frauen und Männern, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts leben? Die Verantwortlichen der Pastoral sind aufmerksam für die Beziehung, die Gott zu den Menschen herstellt, die sich an ihn wenden. Hadwig Müller spricht von einer notwendigen Wende „von der Aufmerksamkeit für die Kontexte der Hörer des Wortes um ihrer erfolgreichen Belehrung willen hin zu einer Aufmerksamkeit, die bereit ist, in vielfältigen alltäglichen Begegnungen das Wirken des Evangeliums zu entdecken"[13].

Der Auftrag Jesu an Petrus, der von Papst Johannes Paul II. als zentraler Seelsorgeauftrag der Kirche des 21. Jahrhunderts aufgegriffen worden ist, lautet: „Duc in altum!" Dies aber kann sowohl die Konzentration auf die Tiefe wie auf die Weite bedeuten. Die Kirche braucht beide Ausrichtungen: Eine Sammlung und Vertiefung – und eine Öffnung auch für jene, die nur einen punktuellen Bezug zur Kirche wollen.

---

12 H. Müller, Seelsorge im säkularisierten Frankreich. Befreiende Orientierung an der Gegenwart und am Evangelium, in: ThPQ 3 (2005) 256.

13 Ebd., 258.

Silvia Bereczki

Gaudium et spes in Siebenbürgen

Ein persönliches Neulesen der Pastoralkonstitution

1 Grundgefühle

Wenn ich an die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und die Erzdiözese Alba Iulia (Siebenbürgen, Rumänien)[1] denke, fallen mir die vier Grundgefühle, die auch die ersten Worte des Dokuments sind, auf: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst... Ja, sie charakterisieren die Stimmung in der Erzdiözese, deren Auslöser das Konzil war.

Freude, weil die Verwirklichung des Konzils bei uns ein *Anfang* ist. Aufbrechen und etwas Neues planen schenkt immer Begeisterung und Freude.

Trauer, weil jeder Anfang und jedes Weitergehen einen Abschied benötigt. Abschied von den „Gläubigenmassen", von fertigen Antworten, von alten Gewohnheiten. **Und Angst** vor dem mit dem Abschied zusammenhängenden Verlust.

Und **Hoffnung**, weil – trotz aller Unzufriedenheiten und trotz der Ungeduld, die auch in dieser Gefühlsmischung gegenwärtig sind – das schon Erfahrene, das Verwirklichte, Quelle der Hoffnung ist. Es ist eine Tatsache in unserer Lokalkirche, dass sie während des Kommunismus das Konzil kaum bekannt machen und verwirklichen konnte, aber es ist jetzt auch eine Chance, dass wir noch keine Generation haben, die *auf dem Boden der dem Konzil verdankten Selbstverständlichkeiten* steht, wie die Jüngeren im Westen, „die sich heute so oft an der Kirche wundreiben" und das Konzil verraten wähnen[2].

Die konziliaren Ereignisse können nur für die ganz Jungen als Selbstverständlichkeit gelten, weil die Generation der über 30-jährigen den Großteil des Prozesses mitgemacht hat. Bis zu 24 Jahre nach dem Konzil (bis zur politischen Wende im Dezember 1989) durfte man von den weltkirch-

---

1 Siebenbürgen ist der nord–westliche Teil Rumäniens, der – unter anderen – eine zahlreiche (fast 2 Millionen starke) ungarische Minderheit hat. (Die Mehrheit sind rumänischsprachige Orthodoxe). Die Erzdiözese Alba–Iulia ist das größte katholische Bistum im Land, mit fast 500.000 Gläubigen (das Gebiet der Diözese ist fast so groß wie Österreich).

2 Vgl. Otto H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption, in: Antonio Auterio (Hrsg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 37-79.

lichen Ereignissen nicht einmal wissen. Das einzige Dokument, das schon in dieser Zeit Veränderungen bewirkt hat, war die liturgische Konstitution *Sacrosanctum Concilium*. Die Dokumente des Konzils wurden illegal und geheim aus Ungarn ins Land gebracht. In den 70er Jahren haben auch einige Professoren des Priesterseminars selber Dokumente übersetzt, sie geheim an Priester weitergegeben und sogar mit ihnen gearbeitet. Langsam ist etwas Neues gewachsen, aber ohne dass die meisten über den Geist des Konzils etwas gewusst hätten. Und noch weniger konnte die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* etwas bewirken, da die Kirche nur überleben konnte, indem sie sich abgegrenzt hat. Nach der Wende haben sich neue Möglichkeiten und Herausforderungen gezeigt. 1990 durften zum ersten Mal Laien Theologie studieren. Das Konzil wurde auch durch die 1990 gegründete Kirchenzeitung *Vasárnap* und später durch die katholisch–kulturelle Zeitschrift *Keresztény Szó*, durch Vorträge und Veranstaltungen bekannt gemacht. Es gab eine Zeit lang auch eine Bewegung *Aggiornamento*, die dieses Ziel gehabt hat. Die Erzdiözese hat sich drei Jahre lang auf ihre Synode vorbereitet, die im September 2000 stattgefunden hat. 2004 hat das Team des diözesanen Pastoralbüros den ersten Pastoralplan *Lebendige Hoffnung* ausgearbeitet[3].

2 Besonders aktuelle Gedanken in GS

Der in Amerika lebende, ungarische Kirchenrechtler Őrsy László SJ schrieb im Jahre 2000: „Das Konzil war kein wirkendes, sondern ein **suchendes** und **verstehendes** Konzil. (...) Das Konzil war die Zeit der Erkenntnisse. Zur Verwirklichung, für das Handeln braucht man immer viel Zeit. (...) Wir leben in einer interessanten Kirche, in der wir die Möglichkeit haben, diese Erkenntnisse in uns aufzunehmen. Das ist der Anfang. Die Verwirklichung dieser Erkenntnisse braucht lange Zeit. (...) Es ist natürlich, dass es in solchen Situationen Schatten und Dunkelheiten gibt. Die Wirklichkeit ist aber, dass der Heilige Geist lebt, und er lässt Energie in die Kirche fließen, und die Energie macht lebendig."[4] Das Neulesen des Konzils in Siebenbürgen ist auch ein Anfang, der Zeit braucht, der auch Schatten und Dunkelheiten mit sich bringt, der aber – ich glaube fest daran – in der Gegenwart des Heiligen Geistes geschieht, der Energie, Lebendigkeit und Hoffnung schenkt die Botschaft des Konzils hier und jetzt zu verstehen und die Handelsmöglichkeiten zu suchen. Und wie die Frucht des Konzils damals kein festes Ergebnis sondern eine **Sendung** war[5], so ist die Umsetzung auch eine Sendung.

Verständnis (Erkenntnis), Suche, Sendung – eine Spirale im (kirchlichen) Leben: Das (Neu)Lesen des Konzils und die Interpretation der gesell-

---

3 Das Pastoralbüro wurde 2003 in Targu–Mures eröffnet und es wird von einer Pastoralreferentin geleitet, die mit einem kleinen Team und der Pastoralkommission der Erzdiözese zusammenarbeitet.

4 Őrsy László, Az egyház az ezredfordulón, Budapest 2000, 51–52.

5 Edward Schillebeeckx, A zsinat mérlege (Die Bilanz des Konzils), Rom 1968, 53.

schaftlichen Prozesse führen zu Erkenntnissen, die aber eine weitere Suche nach konkreten Wegen und Möglichkeiten benötigen und sie werden nur durch die erfüllte Sendung verwirklicht. Verstehen, suchen, handeln und sich wieder für eine weitere Erkenntnis zu öffnen: Das ist auch meines Erachtens der Weg der Erneuerung der Erzdiözese Alba Iulia. Die drei Stufen sind immer gleichzeitig präsent, und doch versuche ich die für Siebenbürgen sehr aktuellen Prinzipien der Pastoralkonstitution in drei Gruppen einzuordnen: 1. Was noch (tiefer) zu verstehen ist, 2. Wo die Suche nach konkreten Möglichkeiten im Vordergrund steht, und 3. Was (nur mehr) den Aufbruch oder sogar das Weitergehen benötigt.

2.1 Was noch (tiefer) zu verstehen ist

- Rumänien ist ein Land der „zweiten Welt": zwischen Ost und West, im Aufbruch zur **Modernisierung**. Es steht unter den zehn, von Projekt AUFBRUCH[6] analysierten Ländern (die ehemalige DDR, Tschechien, Slowenien, Ungarn, die Slowakei, Kroatien, Polen, Litauen, Rumänien, die Ukraine) auf dem vorletzten Platz, was die Entwicklung betrifft[7]. So ist es eine Herausforderung, die mit dem Übergang von der traditionellen zu der modernen Gesellschaft zusammenhängenden Prozesse zu verstehen, ihnen nachzukommen und die Menschen auf diesem Weg der Modernisierung zu begleiten. Die Kirche soll mitgehen, wo immer sich Widersprüche zwischen Armut und Reichtum, Freiheit und Knechtschaft, Einheit und in „wechselseitiger Abhängigkeit voneinander widerstreitenden Kräften" (GS4) zeigen; oder wo es sich um gesellschaftliche Mobilität, Sozialisation manchmal ohne Personalisation, neue Werte gegen tradionelle Werte (GS 6) handelt. Die Kirche sollte die Globalisierung mit dem Recht auf eine menschenwürdigere Welt verbinden können, aber dazu soll sie selber mit der Globalisierung zurechtkommen können. In der Welt der wirtschaftlichen Widersprüche soll sie den Gläubigen helfen, die Güter im Geist der Armut und in der Freiheit des Geistes zu nützen und zu genießen, wie einer, der nichts hat und doch alles hat (GS 37).

- Die gesellschaftlichen Veränderungen haben Auswirkungen auch im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen und auch in den Familien. Eine **Krise der Ehe** (viele Scheidungen, die „freie Liebe" und das Zusammenleben der Paare ohne zu heiraten) ist immer spürba-

---

6 Das Projekt hat die Religiosität und das kirchliche Leben und deren Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Veränderungen in zehn postkommunistischen Ländern analysiert. Die Daten nehme ich aus Miklós Tomka / Paul M. Zulehner, Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, Wien 2000, und Ferenc Gereben / Miklós Tomka, Vallásosság és nemzettudat – Vizsgálódások Erdélyben, Budapest 2000.

7 Es stand nach den Daten des Human Development Report 1997 am letzten Platz in Mittel–Osteuropa in folgenden Bereichen: Pro-Kopf–Stromverbrauch, Ausgaben für öffentliche und akademische Bildung, Versorgung mit Fernsehapparaten, und am vorletzten Platz, was die Beschäftigten außerhalb der Landwirtschaft, die Buchproduktion und die Internetanschlüsse betrifft. Vgl. Ferenc Gereben / Miklós Tomka, s. o., 45.

rer. Die Kirche soll die neue Situation wahrnehmen und Wege der Pastoral für die davon betroffenen Menschen suchen und finden.

- In Rumänien ist die **traditionelle Religiosität** noch stark[8], aber man spürt schon, dass sie immer mehr entweder von einem persönlichen Glauben oder von Gleichgültigkeit ersetzt wird (GS 7). Während des Kommunismus gab es einen nicht oder sehr selten ernst genommenen theoretischen Atheismus, jetzt aber nimmt die Gleichgültigkeit, der Aberglaube oder die falsche Spiritualität zu (GS 19).

- Das totalitäre Regime wurde als Feind der Menschen gesehen und man war der Meinung, gegen den kommunistischen Staat etwas Böses zu tun sei gottgefällig und die Gesetze auszuspielen sei etwas ganz normales. Jetzt müssen wir aber lernen, dass wir eine **gemeinsame Verantwortung** für das Gemeinwohl tragen (GS 26) und die Christen zum Abbau der Strukturen der Sünde beitragen, die sozialen Gesetze beachten, die Steuern zahlen, den Umweltschutz und die Verkehrsgesetze (u. a.) auch beachten sollen (GS 30).

- In einem Land, in dem man vor kurzem nicht einmal denken durfte, ist es besonders wichtig, die Würde des Individuums gegenüber einer totalitären Sicht (GS 16) zu betonen und darauf zu achten, dass der Übergang von der „Gesetzeskirche" zu einer Kirche, deren Mitglieder selber entscheiden und Verantwortung tragen, geschehen kann. D.h. aber, dass die Kirche folgende Aufgaben hat: Die Würde des **Gewissens** als die letzte Instanz, Heiligtum des Menschen und gleichzeitig auch als Brücke zu allen Menschen und Ausgangspunkt zu den gemeinsamen Lösungen (GS 16) zu achten. Den Menschen zu helfen, eigene Wege zu Gott, zum Guten zu finden, die unterschiedlichen Möglichkeiten in Ehrfurcht anzunehmen (GS 43). Diese Entwicklung beansprucht eine höhere geistige und spirituelle Bildung (GS 31): eine solche Erziehung des Geistes, dass er fähig wird das Wesentliche zu sehen, zu staunen, zu meditieren, selbständig zu entscheiden, das religiöse, sittliche und soziale Gespür zu entwickeln (GS 59).

- Die Kirche musste sich während des Kommunismus schützen und dies hat eine Entfernung von der Gesellschaft und von allen Außenstehenden verursacht. In der neuen Situation soll sie jedoch die Hilfe anderer Kirchen aber auch der Welt schätzen und annehmen (GS 40), weil die Kirche und die Gesellschaft viel voneinander lernen können (GS 41–42). Sie muss **Mut und Demut zum Dialog** haben. *Mut, um zu zeigen*, dass sie das Wort Gottes vor Verfälschung schützt und sich bemüht, das Licht der Offenbarung mit dem Wissen des Menschen zu vereinen (GS 33) – und so hat sie der Gesellschaft etwas Wertvolles zu

---

8 Nach den Untersuchungen der Religiosität der Bevölkerung nimmt Rumänien den 2. bis 3. Platz in Europa und den 10. bis 12. Platz in der Reihe von 43 Staaten aus aller Welt. ein. Vgl. M. Tomka, Jelentés a vallásosságról – Erdély, az Úr 2000. évében, in: Gereben Ferenc / Tomka Miklós, s. o., 12–14.

geben. Und *Demut, zu bekennen*, dass sie keine fertigen Antworten hat, aber offen ist, mit Engagement, Ehrfurcht und Liebe (GS 3) mit den anderen zu suchen. Die Chance des Dialogs ist noch da. Die Kirche braucht Mut und Demut, auch zu bekennen, dass selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger für sie nützlich war (GS 44), die *Feindbilder* aufzugeben und statt *gegen etwas* jetzt *für etwas* zu kämpfen. Mut und Demut, das Bild der triumphalistischen Kirche, aber auch der Kirche, die sich immer wieder als Opfer empfindet, aufzugeben und bewusst zu machen, dass die Kirche gleichzeitig eine sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft ist (GD 40), die auch Sünden hat (GS 27). Sie soll auch den Abstand zwischen der von der Kirche verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist, bekennen (GS 43). Das alles kann nur Ausgangspunkt für eine neue Haltung werden, die heißt: Etwas für die Beachtung des ganzen Menschen, nicht nur für die „Seele" zu tun, Heil zu vermitteln statt zu verurteilen, zu dienen statt sich dienen zu lassen (GS 3). Eine so mutige und demütige Kirche hilft auch ihren Mitgliedern, sie ganzheitlicher, auch mit ihren Schattenseiten kennen zu lernen und ihr *doch* treu zu bleiben.

2.2 Suche nach konkreten Wegen

- Wie wir schon bis jetzt gesehen haben, ist die Kirche Siebenbürgens dabei zu erkennen, dass sie auch eine Sendung nach außen, auch ein irdisches Ziel hat: die Familie der Kinder Gottes zu bilden (Sauerteig zu sein und gemeinsam mit der Welt unterwegs zu sein) und die menschliche Gesellschaft in die Familie Gottes umzugestalten (GS 40). Sie soll also **keine „Ghettokirche"** sein.

- Wenn sie die **Zeichen der Zeit** zu erkennen und zu unterscheiden (GS 4) versucht, soll sie auch die Zeichen der Präsenz und der Absichten Gottes in den Ereignissen, Ansprüchen und Sehnsüchten der Zeitgenossen suchen (GS 11).

- Diese Sicht, die im Gebet auch Orientierung für den Alltag sucht, ist der Ausgangspunkt des Weges der zum **Gleichgewicht zwischen den irdischen Aufgaben/Pflichten und dem geistlichen Leben** und zu einer lebendigen Synthese zwischen den irdischen und religiösen Werte führt (GS 43). Die Aufgabe der Kirche ist, die Menschen auch in ihrem Alltag zu begleiten und mit ihnen das irdische Leben zu teilen: ihnen „bei allem Guten helfen" – wie die Selige Maria von der Vorsehung schon im 19. Jahrhundert betont hat.

- Damit die Christen ihre Aufgabe in der Welt erfüllen können, nämlich dass sie Sauerteig, Salz und Licht für ihre Umgebung sein können, ist es notwendig, dass sie in der Kirche auch mit all ihren weltlichen Sorgen und Fragen da sein dürfen. Nur wenn sie **in der Kirche Menschen** sein dürfen, können sie auch **ChristInnen in der Welt** sein. Laut des

Konzils sollen die Laien mit Entschlossenheit auch in der Kirche Neues planen und ausführen (GS 43), und wissen, dass sie ein Recht zu forschen, mitzudenken und bescheiden aber mutig ihre Meinungen zu äußern haben (GS 62). Es gibt schon Laien, die als engagierte Christen in der Welt und in der Kirche Verantwortung übernehmen, aber sie sind noch wenige und sie suchen erst ihren Weg. In der katholischen Kirche Siebenbürgens sind überhaupt wenige Intellektuelle, weil sie während des Kommunismus die Kirche verlassen mussten und praktizierende Christen lange Zeit kaum weiterstudieren durften. Andererseits braucht die Kooperation und der Dialog zwischen den Priestern und den Laien (GS 43) und die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau noch viel Mut und Freiheit. Hier könnten Ordensleute (besonders die Ordensfrauen) eine Brückenfunktion zwischen Klerus und Laien übernehmen.

- Nachdem Siebenbürgen auch ziemlich viel Hilfe (an materiellen Gütern, aber auch im Bereich der Methoden) bekommen hat, soll es seine **eigenen Kraftquellen** entdecken und nützen (GS 86), aber dafür braucht man die Fähigkeiten, das Wissen und die Erfahrung jedes Menschen. Das Problem der Auswanderung führt oft in die entgegengesetzte Richtung. Die Kirche darf das Recht ihrer Gläubigen auf Auswanderung nicht total in Frage stellen (GS 65–66), aber sie kann sie ermutigen, ihren Platz, ihren Lebensunterhalt und ihre Sendung im eigenen Land zu suchen oder mit ihrer ausländischen Erfahrung zurückzukehren.

- Die römisch-katholische Kirche Siebenbürgens stellt eine religiöse und auch nationale Minderheit dar, aber die ungarischsprachigen Katholiken bilden in ihr eine Mehrheit[9]. Andererseits war die Kirche vor der politischen Wende eine sehr starke Burg des nationalen Überlebens. Jetzt aber soll sie darauf achten, dass sie als Teil der universalen Kirche **nicht nationalitäts- und kulturgebunden** bleibt und dass sie sich über die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Nationalitäten und Kulturen erheben (GS 42) lernt. Die Frage des Konzils wird so hoch aktuell: Was soll man tun, dass die Begegnung der Kulturen zu einem ehrlichen und fruchtbaren Dialog führt und das Charakteristische nicht stört, und wie kann man die neuen Kulturen fördern, ohne die Tradition zu zerstören? (GS 56)

2.3 Der Plan der Sendung

Ausgehend von der jetzigen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation Siebenbürgens hat das Team des erzdiözesanen Pastoralbüros erkannt, dass die Gläubigen vor allem eine *le-*

[9] Nach den Daten der Volkszählung 2002 sind 4,7 % der Bevölkerung Rumäniens römisch-katholisch und 6,7 % ungarischsprachig. Die meisten Gläubigen der Erzdiözese Alba Iulia sind Ungarn.

bendige, transzendentale Hoffnung brauchen, eine neue Perspektive und auch Kraft, jetzt und hier etwas zu verändern (GS 21). Auch die Pastoralkonstitution GS betont: Die Zukunft der Menschheit ist in den Händen derer, die den kommenden Generationen die Quellen des Lebens und der Hoffnung eröffnen können (31). Aus dieser Erkenntnis ist der erste Pastoralplan *Lebendige Hoffnung* gewachsen, der in fünf Stufen Wege und Möglichkeiten sucht, dem Ziel näher zu kommen.

1. Der Ausgangspunkt ist: *Die Fundamente unseres (persönlichen, familiären und gemeinschaftlichen) Lebens in Gott* zu entdecken. Dazu gehört eine positive Definition des Menschen als Abbild Gottes (imago Dei) (GS 12) und die Betonung der Entwicklung der Persönlichkeit, der Würde und der Freiheit des Menschen (GS 41) sowie ein gesundes Gottesbild. In GS wird auch gesagt: Die Verantwortung der Gläubigen ist es, das wahre Antlitz Gottes aufzuzeigen statt ihn zu verbergen (GS 19).

2. Aufgrund dieser positiven Sicht des Menschen, der Welt und der Beziehung zwischen Mensch und Gott wird es möglich, *die Schattenseiten unseres Lebens im Licht der Liebe Gottes* anzuschauen und sie von Gott verwandeln zu lassen. (In GS gibt es kein eigenes Kapitel über die Sünde, sie wird immer nur im Zusammenhang mit der Würde, der Freiheit und der Verantwortung des Menschen behandelt.)

3. 5. „Wer Christus als dem vollkommenen Menschen folgt, wird mehr Mensch" – sagt die Pastoralkonstitution (GS 41). Nach der Vorbereitung wird der Akzent ganz darauf gesetzt: Christus als den Weg anzuerkennen und anzubieten. Im Pastoralplan gibt es dazu drei Stufen: *Das Leben als Antwort auf den Ruf Christi* (die Entscheidung); *Das Leben mit dem leidenden Christus* (Treue und Ausharren) und *Das Leben mit dem auferstandenen Christus* (Sendung, Zeugnis).

Erkenntnis, Suche und Sendung bilden einen manchmal abenteuerlichen Weg, den die Kirche Siebenbürgens zu gehen versucht. Einen Weg mit Sackgassen, unsicheren Stellen usw., die oft auch zu Meinungsverschiedenheiten führen. Die Pastoralkonstitution gibt aber auch für solche Fälle eine wichtige Anweisung: *Einheit im Notwendigen, Freiheit im Zweifel und Liebe in allem* (GS 92). So kann man Schritt für Schritt vorangehen. Diese Pilgerschaft braucht aber auch viel Geduld, denn eine gezwungene Verwirklichung des Konzils wäre gegen dessen Geist. Sie kann nur in Freiheit geschehen.

Podium

Erich Garhammer

Was ist Pastoral?

Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie

1 Der Begriff „Pastoral"

Die Sprache verrät uns: Ich möchte zunächst drei Beispiele nennen für den Gebrauch des Wortes „Pastoral":

- Dem ehemaligen Trainer von Bayern München und jetzigen Trainer des VfB Stuttgart, Giovanni Trappatoni, wurde der Vorwurf gemacht, sein Führungs- und Trainingsstil sei zu „pastoral". Man meinte damit wohl, er greife zu wenig hart durch, mit ihm könne man alles machen, die Disziplin der Spieler lasse zu wünschen übrig, manche Stars würden ihm auf der Nase herumtanzen. Wie Trappatoni diesem Vorwurf begegnete, ist mittlerweile in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen. In einer Pressekonferenz wollte er sein hartes Durchgreifen dokumentieren. Seine Rede endete mit den Worten: „Spieler sind wie Flaschen leer. Ich habe fertig."

- Die Päpstliche Kommission für Kulturgüter der Kirche gab am 2. Februar 1997 ein Schreiben heraus mit dem Titel „Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive". Darin heißt es: „Im Hinblick auf den Anbruch des dritten christlichen Jahrtausends ist es äußerst nützlich, die vielgestaltige Inkulturation des Evangeliums wieder zu entdecken, die in den vergangenen Jahrhunderten vollbracht worden ist... Deshalb können die Archive mit ihrem bekannten und bekannt gemachten dokumentarischen Erbe zu nützlichen Instrumenten für eine aufgeklärte Pastoraltätigkeit werden, da die Erinnerung an das tatsächliche Geschehen der Tradition Konkretheit verleiht." [1] Pastoral wird hier zur Verlängerung kirchlicher Archivpolitik herabgewürdigt!

- Der Karlsruher Philosoph Peter Sloterdijk hat in seiner heftig diskutierten Elmauer Rede „Regeln für den Menschenpark" – die als geschickte Inszenierung zur Erledigung der Kritischen Theorie mit genau angebbarem Todesdatum geplant war – von Heidegger als „Pastoralphilosophen" gesprochen.[2] Angesichts der von ihm angezielten

---

1 Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive (= Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz 142), Bonn 1998, 17f.

2 Peter Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: Die Zeit vom 16. September 1999, 15-21. Der Vortrag ist mittlerweile im

Anthropotechnik nimmt sich die Heidegger'sche Vorstufe als harmlose Variante einer eigentlich notwendigen Philosophie aus, die er nun anzustoßen gedenke. Pastoral wird hier konnotiert mit „harmlos" und „gestrig".

Diese drei kleinen Beispiele, die leicht vermehrt werden könnten, zeigen: Dem Wort „Pastoral" haftet nach wie vor der Verdacht von individueller Gutmütigkeit, Nachsicht und Barmherzigkeit (oft im Gegensatz zum Kirchenrecht!), von Verhübschung (eine Kirchenpolitik, die Transparenz eher verweigert als fördert, schmückt sich mit der pastoralen Funktion der kirchlichen Archive) und von Harmlosigkeit an.

Dabei wird die Neuentdeckung dessen, was Pastoral heißt, die auf dem II. Vatikanischen Konzil geschehen ist, ausgeblendet und semantisch verunklärt.

2 Pastoral seit *Gaudium et spes* – Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*

Der Haftpunkt für die Neuentdeckung des Wortes „Pastoral" ist die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.[3]

Darin wird der dualistischen Versuchung, die reine Lehre jenseits von individueller Glaubensgeschichte und gesellschaftlicher Praxis zu bestimmen, widerstanden. Ein Dualismus von Lehre und Leben, Dogma und Praxis ist ausgeschlossen. Auch hat sich der Titel „Pastoralkonstitution" durchgesetzt. Es handelt sich um ein Verfassungsdokument, eine Konstitution der Pastoral, nicht um pastorale Instruktionen aus einer feststehenden Kirchendogmatik. Der soziologische Annex, der zunächst ausgegliedert wurde, ist zum Nexus der Konstitution geworden: Die zunächst ausgeschiedene Fremdperspektive wird zum Schlüsselthema im Selbstverständnis der Kirche. Die Kirche versteht sich dann am besten, wenn sie den Menschen versteht. Hans-Joachim Sander hat den Wechsel der Grundperspektive in *Gaudium et spes* so umschrieben: „Die anderen in der eigenen Zeit werden zum Fundament des Begriffs von Glauben. Gaudium et spes arbeitet anstelle des Gegensatzes von Kirche und Welt mit dem Kontrast von Glaube und Zeit; es begreift die Kirche, das Volk Gottes, aus der Perspektive der anderen, weil sie selbst zu ihnen gehört...

Suhrkamp-Verlag in Buchform erschienen. Vgl. dazu auch Thomas Laubach, Nachrichten aus dem Menschenzoo. Theologisch-ethische Anmerkungen zur „Sloterdijk-Debatte", in: StZ 125 (2000) 18-28.

3 Vgl. dazu Erich Garhammer, Die Frage nach den Kriterien, in: Herbert Haslinger (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 304-317, sowie Guiseppe Ruggieri, Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Concilium 35 (1999) 4-17.

Die eigene Botschaft in eine Perspektive von außen zu stellen, stiftet Identität." [4]

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* hat zwei Kriterien für die praktisch-theologische Theorie festgehalten: „Nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten" (signa temporis perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi, GS 4,1). Dabei wird zum Ausdruck gebracht, dass der Kirche die Pflicht zukommt, die Zeichen der Zeit ernst zu nehmen. Der Begriff „officium" bringt die Nähe zum Stundengebet zum Ausdruck. Gebet und Zeitgenossenschaft sind siamesische Zwillinge. Die Pastoralkonstitution fordert ein neues Skrutinium, nämlich die Erforschung der Zeichen der Zeit unter dem Licht des Evangeliums.

H.-J. Sander verknüpft die Zeichen der Zeit mit einem Semiotik-Ansatz und sieht die Gefahr einer a-signierten Theologie und Ekklesiologie folgendermaßen: „Es steht nicht in der Macht der Kirche, die Zeichen der Zeit willkürlich herzustellen oder sich ihrer Signifikanz zu verweigern. Sie sind das Schicksal der Kirche. Wenn diese vor ihnen davonläuft, wird es ihr ergehen wie einst Jona – das Schicksal holt sie ein." Er verknüpft diesen Perspektivenwechsel in *Gaudium et spes* mit dem Begriff der Zeichen der Zeit: „Im Zeichen der anderen zu glauben, führt die Kirche zur Existenz im Zeichen der Zeit. Das macht sie letztlich selbst zum Zeichen. Kirche-Sein ist eine semiotische Existenz. Erst als Zeichen in der Zeit ist Kirche auf dem Weg, von Gott zu sprechen." [5] Dies hat Konsequenzen für die Kirche und ihr Selbstverständnis: Zum einen verwickelt die Erforschung der Zeichen der Zeit die Kirche in die Konflikte der Zeit, zum anderen wird jede Äußerung optional, es gibt keine trans-historische Objektivität. Somit ist eine genaue Situationsanalyse kein Verrat des Theologischen sondern sein genuiner Auftrag. Weiterhin gilt: Wer nicht bei den Nöten der Menschen von heute in die Lehre geht, kann sie auch nicht den Glauben lehren. Die Zeichen der Zeit sind das Fundierungsprinzip einer neuen Apologetik in der Welt von heute. „Solcher Art ‚Ortswechsel' hilft Christen und Kirchen, sich den tatsächlichen Fragen der Zeitgenossen nach der lebenspraktischen Bedeutung des Glaubens, nach der Existenzberechtigung der Kirchen, nach den Chancen einer gerechten Weltordnung, also nach dem Grund unserer Hoffnung (1Petr 3,15f) auszusetzen; so lernen sie (...) das eigene pastorale Handeln in der Würde und Berufung aller Menschen durch Gott, besonders der Armen, zu begründen und

---

4 Vgl. dazu Hans-Joachim Sander, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: G. Fuchs / A. Lienkamp (Hgg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", Münster 1997, 85-102, hier 87f. sowie 96. Vgl. jetzt auch Hans-Joachim Sander, Die Kirchenkonstitution Gaudium et spes. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität, in: LS 56 (2005) 190-194: „Pastoral kann es nur geben, wenn die Kirche mit ihrer Botschaft am Leben ist und am Leben bleibt" (192).

5 Hans-Joachim Sander, 98 und 100.

von dorther die eigene Botschaft ‚bescheiden, ehrfürchtig und mit gutem Gewissen' (1Petr 3,16) zu erschließen." [6]

Das II. Vatikanum ist ein Wendepunkt in der Kirche. Der Ort, an dem dieser Perspektivenwechsel durchgeführt wird, ist die Pastoralkonstitution. Sie ist das Summarium des II. Vatikanum und sein Höhepunkt. Sie ist das ureigenste Ergebnis und die Quintessenz des Konzils. Es geht ihm um den einen und ganzen Menschen.

„Homo igitur, et quidem unus ac totus, cum corpore et anima, corde et conscientia, mente et voluntate, totius nostrae explanationis cardo erit." (3,1)

Die autorisierte Übersetzung lautet folgendermaßen: „Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen." Das ist eine geradezu verharmlosende Übersetzung: Es geht nicht um Ausführungen oder um einen rhetorischen Überblick, bei dem ausgeführt wird, was im Mittelpunkt steht, sondern es geht um die zentrale Aussage des Textes, es geht um den Angelpunkt der ganzen Erklärung (totius nostrae explanationis cardo). Die neue Übersetzung im Kommentar von Peter Hünermann ist hier genauer. Damit wird noch einmal deutlich, wie wichtig eine angemessene Übersetzung von *Gaudium et spes* ist.

Ferner geht es in der Pastoralkonstitution um die Berufung des Menschen: Er ist Ebenbild Gottes – vocatio hominis ultima revera una sit, salicet divina" (22,5) Wenn heute von „Berufungspastoral" gesprochen wird, müsste also zuerst von dieser Berufung des Menschen die Rede sein. Berufung ist ein säkularer Begriff. Er betrifft alle Menschen und er betrifft sie in ihrer ganzen Existenz.

Die Einschätzung der Pastoralkonstitution schwankt nach wie vor zwischen den Polen von vergangenheitsverhaftet (ein modernistischer „Anti-Syllabus", so die Position von Joseph Ratzinger) und zukunftsweisend („ein dogmatischer Fortschritt", so die Position von Elmar Klinger)[7]. Der Würzburger Fundamentaltheologe Elmar Klinger hat die unhintergehbare Bedeutung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* immer wieder angemahnt. Es gibt nach Klinger drei falsche Einschätzungen des Konzils:

---

6 Vgl. dazu Rolf Zerfaß, Apologetik, in: LThK³, I, 844f., hier 845.

7 Joseph Ratzinger, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrhundert, in: Andreas Buch u.a. (Hgg.), Zehn Jahre Vaticanum II, Regensburg 1976, 36-53, sowie Elmar Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 103. Vgl. zur Interpretation von Ratzinger jetzt Klaus Müller, Gaudium et spes zweimal gelesen. Über eine Konvergenz diametraler Interpretationen, in: LS 56 (2005) 195-199. Müller sieht es als eine besondere Pointe an, „dass ausweislich der heute bekannten und erforschten Textgeschichte von Gaudium et spes die modernen kritischen Züge gerade auf Betreiben deutscher Konzilstheologen in den Text fanden, denen die ersten, primär von französischen Kollegen stammenden Vorlagen zu optimistisch erschienen waren" (197).

1. Der konservative Standpunkt: Er behauptet, das Konzil sei lediglich ein Pastoralkonzil gewesen und es sei daher für die Lehre ohne jeden Belang.

2. Der progressive Standpunkt: Er sieht im Konzil einen Fortschritt, der aber hinter den wünschenswerten Fortschritten zurückgeblieben sei. Man sieht das Konzil nur als ein Konzil des Übergangs.

3. Der kompromisslerische Standpunkt: Er behauptet, der Widerspruch von Altem und Neuem, Dogmatischem und Pastoralem sei für das Konzil prägend gewesen. Es gäbe zwei Ekklesiologien, die unvereinbar seien.

Diese Missverständnisse haben alle einen einzigen Grund, nämlich die totale Vernachlässigung der Stellung der Pastoralkonstitution.

Das Konzil hat seinen Rang durch diese Konstitution. Sie ist jenes Dokument, in dem es zu sich selbst gefunden hat und die Prinzipien erörtert, die für die anderen Dokumente gelten. Sie ist das Neue des Konzils, sein ureigener Beitrag zur Dogmengeschichte.

Die Pastoralkonstitution ist ein Wendepunkt in der Kirche. Der Vergleich mit Nicäa ist hier keine Übertreibung. Das II. Vatikanum lehrt die Gleichheit von Gott und Mensch im Menschen. Nicäa lehrte die Gleichheit von Gott und Mensch in Gott. Hieronymus kommentierte die Rezeption des Nicänums so: „Der Erdkreis erwachte und erschrak, weil er arianisch war". Das gleich gilt für das II. Vatikanum: Die Kirche weltweit erschrak, weil man innewurde, dass man pastoral „arianisch" dachte.[8] Man sah Dogmatik und Pastoral als etwas Verschiedenes. Pastoral war lediglich die Anwendung von Dogmatik.

Hans-Joachim Sander hat in seiner unveröffentlichten Habilitationsschrift „Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie" (Würzburg 1996) diese Sicht von Klinger vertieft. *Gaudium et spes* war historisch der letzte vom Konzil verabschiedete Text, aber er ist systematisch ein Grundlagendokument. Mit ihm hat sich das Konzil selbst ein Zeichen gesetzt und die Kirche in der Welt von heute konstituiert. Die von ihm erarbeitete Basis hat methodologische Bedeutung; sie ist die Grundlage für die Theologie nach dem Konzil."

„Es kann in der theologischen Rezeption der Pastoralkonstitution nicht nur um die Einzelexegese ihrer Aussagen gehen; das ginge vielmehr an ihrer konstitutionellen Bedeutung vorbei. Es wäre unergiebig und geriete in ein offensichtliches Dilemma. Denn die Welt der Lebensumstände, die für das Konzil 1962-1965 ‚die Welt von heute' waren, ist für uns heute eine

---

8 Vgl. dazu Elmar Klinger, Das Zweite Vatikanum und die Fundamentaltheologie, in: Wolfgang Weiss (Hrsg.), Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 1996, 307-322.

Welt von damals. Ein Text wie die Pastoralkonstitution, der sich ausdrücklich auf die Gegenwart bezieht, kann diese Aktualität nicht über Jahrzehnte halten. Er kann in den materialen Aussagen der damaligen, nicht auch in jeder Hinsicht zur heutigen Zeit, Standpunkt bildend sein." (378)

Das Spezifische und Bedeutende der Pastoralkonstitution ist also nicht der Kommentar zur damaligen Welt sondern die Unhintergehbarkeit des Kommentars zur jeweils eigenen Welt, zur Aktualität. Und genau das muss Pastoraltheologie und muss das Lehramt in je ihrer Zeit leisten.

3 Relativierungen der Bedeutung von *Gaudium et spes*

Die ausführlichste Kritik an *Gaudium et spes* hat Joseph Ratzinger zehn Jahre nach Konzilsende in einem Vortrag geübt, den er an der Katholischen Universität in Eichstätt gehalten hat[9]. Darin bezeichnet er *Gaudium et spes* als eine Art von Gegensyllabus. Damit habe das Konzil eine Versöhnung mit der seit 1789 neu gewordenen Zeit vorgenommen. Evident ist hier das Zusammensehen von 1789, also der Französischen Revolution und der Pastoralkonstitution. Damit wird dieser Konstitution natürlich all das Destruktive, das man mit der Französischen Revolution konnotiert, zugeschrieben. Ratzinger sieht drei Phasen der Wirkungsgeschichte.

1. Die Euphorie des Aufbruchs. Es habe darin geradezu einen Rausch der Anpassung gegeben. Zeichen dafür ist für ihn die Gründung der Zeitschrift „Concilium" als permanentes Konzil der Theologen, als eine Art Gegenlehramt.

2. Eine zweite Phase sei die Phase der Ernüchterung und der Krise gewesen. Er verbindet sie mit der Studentenrevolte, ein Beispiel die „Interkommunion in einer ökumenischen Messe auf den Barrikaden von Paris." Auch hier ist das Ineinandersehen der Pariser Studentenunruhen und der Pastoralkonstitution evident, um sie letztlich mit dieser Attitüde der Zerstörung in Verbindung zu bringen.

3. Die Standortbestimmung heute. „Eine Auslegung des Konzils, die dessen dogmatische Texte nur als Präludien eines noch unfertigen Konzilsgeistes versteht und das Ganze lediglich als Weg zu ‚Gaudium et spes' ansieht (...) eine solche Auslegung steht nicht nur im Widerspruch zu dem, was die Konzilsväter selbst wollten und meinten (...) Nicht die Pastoralkonstitution ist die Kirchenkonstitution, schon gar nicht die isoliert genommene Intention der einleitenden Abschnitte, sondern umgekehrt: nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils." (48f.)

---

9 Joseph Ratzinger, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrzehnt, in: A. Bauch u. a. (Hgg.), Zehn Jahre Vaticanum II, Regensburg 1976, 36-53.

„Es ist törichte Romantik, die konstantinische Wende zu beklagen, während man selbst der Welt, von der man angeblich die Kirche befreien will, zu Füßen fällt." (49f.)

Damit ist die Position von Joseph Ratzinger wohl am besten umschrieben. Er wirft der Pastoralkonstitution vor, dass sie ein unkritisches Verhältnis zur Welt aufgebaut und ein zu optimistisches Bild von Welt gezeichnet habe. Welt sei aber immer in sich ambivalent und nicht nur etwas Fortschrittliches.

Interessant ist nun, dass sich auch Kardinal Lehmann – wenn auch viel differenzierter – dieser Kritik angeschlossen hat und zwar in einem Festvortrag in Linz vom 25. Januar 2005. Bemerkenswert ist allerdings, dass der Text identisch ist mit einem Vortrag von Lehmann an der Katholischen Akademie Freiburg vom 28. November 1982, den er in den Freiburger Akademiearbeiten von 1989 dann abgedruckt hat mit dem Hinweis in einer Fußnote: „Die Analyse scheint dem Verfasser auch heute noch uneingeschränkt richtig zu sein." In der ThPQ fehlt jeder Hinweis auf diese Zusammenhänge.[10] Man kann davon ausgehen, dass Lehmann auch heute noch derselben Meinung ist, dass seine Einschätzung und Analyse von damals uneingeschränkt gültig ist.

Interessant ist dabei die Kritik an *Gaudium et spes*, die Lehmann hier vorträgt. Er nennt im Wesentlichen vier Hauptmängel dieses Textes. Zum einen spricht Lehmann von einer Ermüdung der Konzilsväter, die zu vielen Mängeln geführt habe. Ferner bemängelt er den Zeitdruck unter dem der Text zustande gekommen sei, sowie den zu großen Umfang des Textes, der nicht mehr habe durchdrungen werden können. Ferner kritisiert er die zu geringe Verzahnung der Pastoralkonstitution mit den anderen Dokumenten des Konzils, vor allem mit der Offenbarungskonstitution (DV) und dem Ökumentismusdekret (UR). Weiterhin kritisiert Lehmann die zu wenig reflektierte Begeisterung für die Theologie von Teilhard de Chardin und den damit inhärenten Optimismus des Textes.

Eine weitere Abschwächung der Bedeutung der Pastoralkonstitution steht in einem jüngsten Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz, nämlich dem Aufruf der deutschen Bischöfe zur Bundestagswahl am 18. September 2005:

„Liebe Brüder und Schwestern, ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.' So hat uns das Zweite Vatikanische Konzil vor vierzig Jahren in dem Pastoralschreiben über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et spes'

---

10 Karl Lehmann, Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. 40 Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", in: ThPQ 153 (2005) 297-310. Vgl. zur ersten Veröffentlichung Dietmar Bader (Hrsg.), Freiburger Akademiearbeiten 1979-1989, München/Zürich 1989, 153-170, die Fußnote: 170.

gleich im ersten Satz deutlich gemacht, dass wir Gläubigen aufgefordert sind, uns an der Gestaltung dieser Welt zu beteiligen."

Die deutschen Bischöfe bezeichnen hier die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* als ein Pastoralschreiben. Damit depotenzieren sie – gewollt oder ungewollt – die Bedeutung dieses Textes.

4 Aufgaben für die Zukunft

Was ist nun angesichts dieser von mir beschriebenen Situation zu tun in Anbetracht der unterschiedlichen Einschätzung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Zum einen ist es wichtig, das Dokument wach zu halten, es zu interpretieren. Das ist notwendig sowohl im Lehrbetrieb, als auch in anderen Kontexten. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf das Heft 4/2005 der „Lebendigen Seelsorge" hinweisen, „Pastoral im Visier", in dem das Streitgespräch zwischen Hans-Joachim Sander und Klaus Müller abgedruckt ist, über die Bedeutung von *Gaudium et spes*. Ferner wird an der Universität Würzburg im November 2005 ein Studientag veranstaltet zu *Gaudium et spes*.

Zweitens ist es wichtig, Aspekte dieses Textes in Forschung und Lehre zu akzentuieren. Ich bin der Auffassung, dass die unterschiedlichen Ansätze in der Pastoraltheologie in der Gegenwart damit zu tun haben, dass jeder/jede von uns Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen unterschiedliche Punkte und Aspekte dieses Textes zu realisieren sucht. Bei mir ist es vor allem das Gespräch mit den Literaten und der Literatur der Gegenwart, weil ich der Auffassung bin, dass dadurch etwas vom Grundanliegen der Pastoralkonstitution zum Ausdruck kommt, nämlich das Gespräch mit der Kultur der Gegenwart.[11]

Drittens: In der Pastoralkonstitution ist auch ein Anforderungsprofil an das Lehramt entworfen, vor allem an die Bischöfe. Es heißt in 43,5 „Studiis assiduis se ita aptos reddant, ut in dialogo cum mundo et hominibus cuiuscumque opinionis instituendo partes suas agere possint." Die Übersetzung dazu: „Durch beharrliche Studien sollen sie sich so fähig machen, dass sie bei der Eröffnung des Dialogs mit der Welt und mit den Menschen jedweder Anschauung ihre Rolle spielen können."

Von den Bischöfen wird also die Kompetenz verlangt, das Gespräch mit der Welt von heute in angemessener Weise führen zu können. Auf diese Kompetenz ist von unserer Seite immer wieder neu aufmerksam zu machen.

---

11 Vgl. dazu Erich Garhammer und Georg Langenhorst (Hgg.), Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, Würzburg 2005.

Stephanie Klein

Was ist Pastoral?

Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie

In Bezug auf die hier zur Debatte stehende Frage nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Kirche möchte ich exemplarisch ausgehen von der programmatischen Präambel von *Gaudium et spes*: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi."

An dieser Aussage möchte ich in drei Schritten aufzeigen, wie die pastorale Dimension von Theologie und Lehramt in der Pastoralkonstitution grundgelegt ist.

1 Das Dasein bei den Bedrängten

Es geht in diesem Text nicht als erstes darum, zu den Menschen zu sprechen, ihnen eine Botschaft zu bringen, sondern es geht ***zuerst*** darum, die Menschen in ihrer Befindlichkeit, in ihren unterschiedlichen Situationen wahrzunehmen, auf sie zu hören und Anteil an ihrem Schicksal zu nehmen.

Dieser Ansatz der Anteilnahme der Kirche am Geschick der Menschen prägt die gesamte Pastoralkonstitution. Das Konzil führt eine Vielzahl theologischer Begründungen an. Ich möchte hier auf drei theologische Begründungsstränge eingehen:

(1) Eine schöpfungs- und gnadentheologische Begründung

Alle Menschen sind Geschöpfe Gottes. Sie sind von Gott geschaffen, von seinem Heilswillen umfangen und durch Jesus Christus aus der Macht der Sünde erlöst. Sie haben deshalb die gleiche Würde (vgl. LG 32). Sie haben die gleiche göttliche Berufung und Sendung (vocatio propria, vgl. GS 29; LG 31; AA 18; GS 22). Da „etwas wie ein göttlicher Same in ihn (den Menschen) eingesenkt ist" (GS 3), ist Gott längst bei den Menschen, bevor die Kirche mit ihrer Botschaft zu ihnen kommt. Die Kirche muss sich selbst als ein Teil der Menschheit begreifen (GS 1) und den Menschen deshalb mit einer hohen Achtung begegnen.

(2) Eine bibeltheologische Begründung

Der Gott Jahwe ist der Gott, der das Schreien des Volkes Israel gehört hat. Er hat zwar einen Bund mit dem Volk Israel geschlossen und offenbart sich diesem Volk in besonderer Weise, aber er bleibt derjenige, der auf der Seite der Schreienden und Unterdrücken steht. Er offenbart sich als der Gott der Armen und Bedrückten, und dies wird in Botschaft, Leben und Tod Jesu Christi noch einmal explizit zur Geltung gebracht. Wo sich das Volk Gottes auf seine Erwählung verlässt und Jahwe nur noch im Kult verehrt, aber die Armen, Fremden, Witwen und Waisen missachtet, fällt es von Gott ab (Am 5,21-25, Jes 7 u. a.). Die Propheten rufen diese Erkenntnis warnend in Erinnerung. Sie muss auch der heutigen Theologie und Kirche zu denken geben: Trotz Gottes Zusage und Treue besitzen sie weder eine privilegierte Nähe zu Gott noch die Wahrheit über ihn. Sie werden Gott und seine Wahrheit immer neu suchen müssen und werden gerade bei den Bedrückten und Ausgeschlossenen auf die Erfahrung und Erkenntnis Gottes stoßen. Dies ist ein unauflösbares kritisches Selbstkorrektiv: Kirche muss damit rechnen, Gott gerade auch bei denen finden, die sie nicht beachtet oder die sie selbst ausschließt. Wenn sie zu Gott schreien, wird Gott sie hören und sich ihnen kundtun.

(3) Eine inkarnationstheologische Begründung

Gott ist Mensch geworden, um alle Menschen zu erlösen. In dem Weg der Kenosis, der Selbstentäußerung von der göttlichen Macht und in der Entäußerung weltlicher Macht, hat Jesus Christus den Weg zum Heil gezeigt (Phil 2,5-11). Dieses Paradox des Heilsweges durch das Unheil hindurch ist richtungweisend für Kirche und Theologie. Der Weg der Kirche und der theologischen Reflexion kann deshalb nur einer sein, der von der Sicherheit der eigenen, von Gott offenbarten Wahrheiten absieht und der sich einlässt auf das unheilvolle Schicksal der Menschen.

Die pastorale Dimension von Lehramt und Theologie besteht dann nicht in der Machtergreifung für andere oder gegenüber den anderen, sondern in dem Dasein bei den Ohnmächtigen und Bedeutungslosen, ohne auf die eigene Wahrheit, Macht und Bedeutung zu schielen. Oder, mit den Worten der Pastoralkonstitution: „Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um von der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen." (GS 3)

2 Der Bezug auf die Bibel und die Narration

Neu in der lehramtlichen Darstellungsweise der Pastoralkonstitution ist der Bezug auf die Bibel und die erzählende Sprache. Die Aussagen werden primär in einen biblischen Begründungszusammenhang gestellt und weniger aus der philosophisch-theologischen oder lehramtlichen Tradition hergeleitet. Der Text hat häufig eine narrative Gestalt, er ist erzählend

und beschreibend. Anders als die dogmatische und die wissenschaftliche Sprache definiert er nicht, er grenzt nicht ein oder ab. Das Konzil hat auf eine Dogmatisierung und eine normative Sprache weitgehend verzichtet. Die narrative Sprache weitet aus, lädt ein und wirbt und verändert, sie hat einen Bedeutungsüberschuss, der nicht festlegt, sondern der auf etwas anderes verweist.

Wenn nun dieser Text in seiner höchsten lehramtlichen und dogmatischen Funktion so narrrativ und pastoral formuliert werden konnte, dann könnte diese Sprache auch wegweisend für künftige lehramtliche und theologische Texte sein: Statt normativ, abgrenzend oder verurteilend könnten sie gewinnend, ermutigend, erzählend und bibelbezogen sein.

Johann Baptist Metz hat die theologische Bedeutung der narrativ-theologischen Rede herausgearbeitet. Gerade angesichts des Leidens versagt theologische Reflexionssprache, hier kann der Grund der Hoffnung nur erzählend erinnert, kann das Neue und noch nie Dagewesene nur erzählend vergegenwärtigt werden. „Angesichts dieser Leiden muss sich das theologische Argument unterbrechen lassen. Hier kann Theologie die Heilsgeschichte nur praktisch weitererzählen, d.h. indem sie gleichzeitig bereit ist, heilend zu wirken."[1]

3 Wissenschaftlich-theologische Kategorien aus der Lebenspraxis gerade der Bedrängten

Wenn nun die pastorale Dimension zunächst im Wahrnehmen, Hinhören, in der Anteilnahme, in der Narration und der heilenden Praxis besteht, wie lässt sich das mit dem Wissenschaftsanspruch der Theologie vereinbaren?

Die Humanwissenschaften haben fundierte Methoden der wissenschaftlich reflektierten Wahrnehmung und kontrollierten Deutung der Praxis und der sozialen Wirklichkeit entwickelt. Hinter diesen Diskurs darf die Theologie als Wissenschaft nicht zurückfallen. Sie kann die Erkenntnisse der Humanwissenschaften aber auch nicht fraglos übernehmen, etwa um sie als eine neutrale „Wahrheit" über die soziale Wirklichkeit zu begreifen, um sie theologisch zu bewerten oder theologisch zu interpretieren. Vielmehr hat Theologie einen bestimmten schiefen Blick in den Diskurs einzubringen und selbst Sozialwissenschaft aus einem theologischen Horizont und aus einer eigenen Option heraus zu betreiben. Sie hat auf die Bedrängten, die Unbedeutenden und Ausgegrenzten zu hören. Aus der Erfahrungsweise der Armen und Bedrängten heraus müssen die Kategorien der heutigen Rede von Gott entwickelt werden: Denn sie wissen, was heute Unheil ist, was Sünde, Schuld und Vergebung ist, was Hoffnung und Heil ist.

---

1 Johann Baptist Metz, Theologie in Glaube und Gesellschaft. Studien zu eine praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 134.

Wenn es der Pastoraltheologie gelingt, die theologischen Kategorien aus der Lebenspraxis gerade der Bedrängten heraus neu zu entdecken und zu bestimmen, kann sie einen fundierten Beitrag zur Entfaltung der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie leisten.

Norbert Mette

Was ist pastoral?

1 Zwei unterschiedliche Rezeptionen des Konzils

1.1 Bei der theologischen und pastoralen Konzilsrezeption im hiesigen Kontext stand (und steht) die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* (LG) im Vordergrund. Die darin enthaltene Volk-Gottes-Ekklesiologie – die später bekanntlich vom Lehramt auf die Communio-Ekklesiologie verengt wurde – drängte auf eine veränderte Gestaltung der innerkirchlichen Struktur und des pastoralen Wirkens. Die Verantwortung aller Gläubigen für die Heilssendung der Kirche sollte in einer entsprechenden Kirchenordnung ihren Ausdruck finden. Unter „pastoral" wird in der Orientierung an LG das Gesamt der Bemühungen um den rechten Selbstvollzug der Kirche verstanden.

1.2 In den Ortskirchen in der sog. „Dritten Welt", vorab auf dem lateinamerikanischen Kontinent wurden die maßgeblichen und nachhaltigen Anstöße von der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) her bezogen. Die vornehmliche kirchliche Sorge bezog sich angesichts der Konfrontation mit einer himmelschreienden Ungerechtigkeit auf die Befreiung und Förderung der menschlichen Person und auf die gesellschaftliche Entwicklung. Es wurde von den in diesem Sinne pastoral Tätigen ein Ortswechsel (Bekehrung) vom gesellschaftlichen Zentrum an die gesellschaftliche Peripherie vollzogen. Im Mitleben mit den Armen wurde das Evangelium als befreiende Botschaft neu gelesen. Was unter „pastoral" verstanden wurde und wird, fasst prägnant das Motto zusammen, auf das ich in einer Pfarrei in Lima (die ein pueblo joven von 70.000 Einwohnern umfasste) traf: den hier lebenden Menschen die Erfahrung ihrer Würde zukommen lassen und mit allen daran beteiligten Initiativen dem Stadtteil dazu zu verhelfen, dass man in ihm menschenwürdig leben kann.

2 Bestimmung von „pastoral" im Anschluss an GS

Nach GS generiert sich die Pastoral, also das kirchliche Tun, aus dem jeweiligen In-Beziehung-Setzen (Korrelation) von der Botschaft des Evangeliums und den Zeichen der Zeit. Der vorrangige Ort dieses Tuns ist die Welt im Sinne der Mitwirkung der Gläubigen und ihrer Gemeinschaften an der Erbauung des Reiches Gottes.

Solches pastorale Handeln ist eingebettet in das christlich-kirchliche Handeln generell, für das sich folgende Kennzeichen anführen lassen:[1]

- Christliches Handeln ist nicht herstellende Praxis. Sondern es bezeugt Gottes offenbares und zugleich verborgenes Handeln in der Geschichte und stellt seine Liebe zur Schöpfung dar, wie sie in Jesus Christus ihre unwiderrufliche geschichtliche Vermittlung gefunden hat.

- Christliches Handeln realisiert sich in der Spannung zwischen der (erzählenden) Erinnerung an Jesus Christus und der Antizipation der in ihm angebrochenen Vollendung. In ihm hat es seinen Grund; an ihm bleibt zu lernen, wie es auszusehen hat.

- Für Reden und Handeln Jesu gilt, dass der Inhalt des von ihm mitgeteilten Glaubens und die Weise, wie er ihn mitteilt, sich gegenseitig bedingen. Christliches Handeln ist darum ebenfalls an die Strukturform intersubjektiv-kommunikativen Handelns gebunden, das aus der Erfahrung unbedingten Anerkannt- und Bejahrtseins heraus Subjektwerdung in gegenseitiger Anerkennung ermöglicht – bis hin zu einer universalen Solidarität.

- Zeichenhaft dokumentiert sich das in der Gemeinde als dem lebendigen Raum der von Jesus eröffneten Sozialbeziehungen. Ihre Auferbauung geschieht in den Grundvollzügen Martyria (Verkündigung), Liturgia (Feier der Frohen Botschaft), Koinonia (Stiftung beziehungsreicher geschwisterlicher Gemeinschaft) und Diakona (Zuwendung zur und Befreiung aus Not).

- Die Darstellung der Liebe Gottes unter den Menschen erfolgt somit in geschichtlicher, symbolisch-sakramentaler Vermittlung. Christliches Handeln bezieht sich auf die realen Verhältnisse der Menschen; es verwirklicht sich in der Aufmerksamkeit für andere und in der Wahrnehmung ihrer Situation – „angefangen von der Zeichen verlässlicher Verbundenheit, der Ermutigung und des Trostes bis hin zur prophetisch-ungeduldigen und sachlich-geduldigen Arbeit für die Aufklärung der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Humanisierung" (Th. Pröpper). Es zielt auf Heil als ganzheitliche Befreiung aus jeglicher Macht des Todes zu den Möglichkeiten des österlichen neuen Lebens. Solidarisch mit „Freude und Hoffung, Trauer und Angst der Menschen von heute" (GS 1) engagiert es sich beim Aufbau einer gemeinsamen Welt in Friede, Gerechtigkeit und Freiheit – als Ausdruck der Hoffnung und Zuversicht, dass das Reich Gottes herankommt.

---

[1] Das Folgende ist übernommen aus: Norbert Mette, Praktische Theologie, in: Gottfried Bitter / Gabriele Miller (Hgg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1986, 552-560, hier: 555f.

Nur im Rahmen eines solchen umfassenden Verständnisses christlichen Handelns haben folgende Unterscheidungen ihren Platz: Seelsorglich-pastorales Handeln vollzieht sich überall dort, wo zu christlichem Handeln ermutigt, befähigt und es begleitet wird; es ist Einladung und Hilfestellung zur Nachfolge Jesu. Die besondere Funktion des kirchlich-amtlichen Handelns im Tradierungsprozess des christlichen Glaubens besteht darin, den Rückbezug der Glaubensgemeinschaft auf Jesus Christus institutionell zu sichern und als ‚Dienst an den Diensten' zu fingieren. Beide Handlungsformen, die ineinander übergehen können, stehen im Dienst des christlichen Handelns und bleiben ihrerseits an seine Kennzeichnung gebunden."

3 Die Kirche als Pastoralgemeinschaft

Hans-Joachim Sander hat die Unterscheidung von Kirche als Religionsgemeinschaft und als Pastoralgemeinschaft eingeführt.[2] Entsprechend der auf dem Konzil getroffenen Unterscheidung zwischen Kirche „ad intra" und „ad extra" entspricht nach Sander die Religionsgemeinschaft der Innensicht von Kirche und die Pastoralgemeinschaft ihrer Außensicht. Ohne deswegen aufhören zu müssen bzw. zu können, religiös zu ein, so argumentiert Sander weiter, ist vom Evangelium her eindeutig dem Pastoralen gegenüber dem Religiösen eine Priorität einzuräumen. „In dieser Weise", so führt er aus, „ist die eigene Pastoralgemeinschaft der Kirche vorgegeben, und zwar von zwei Mächten, über die die Kirche nicht verfügen kann, die aber ihrerseits über sie verfügen: Gott und die Situation der Menschen von heute. Für beide hat sie da zu sein (...) In der Pastoral kann sie sich weder die Menschen aussuchen, mit denen sie in Kontakt treten will, weil sie alle von Gott berufen sind, Menschen zu werden und nicht einfach Unmenschen zu sein. Entsprechend kann diese Pastoralgemeinschaft nicht den Themen ausweichen, mit denen die humane oder inhumane Lage der jeweiligen heutigen Zeit zu bestimmen ist. Vor Gott und den Menschen ist die Kirche nicht das Subjekt ihrer selbst. Sie ist dem unterworfen, was Gott ist und was die Lage der Menschen ist. Das ist ihre pastorale Konstitution, und daraus baut sich die Pastoralgemeinschaft der Kirche auf." (ebd., 15)

In diesem Zusammenhang erfahren die Laien mit ihrem vorrangigen Ort in der „Welt" eine enorme Aufwertung; der Laie „ist gewissermaßen der ‚Ernstfall' des Christen in der Welt"[3]. Die pastoral Tätigen, das Amt in der Kirche steht im Dienst an dieser Sendung.

---

2 Hans-Joachim Sander, Das katholische ich jenseits von Aporie und Apologie. Der Glaube an die Pastoralgemeinschaft Kirche, in: zur debatte 1/2003, 13-15.

3 Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den „Lineamenta" für die Ordentliche Bischofssynode 1987, in: Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu den Lineamenta für die Bischofssynode 1987 (Arbeitshilfe 45), Bonn 1986, 5-29, hier: 11.

Was die Kirche „nach außen" praktiziert, kann für sie „nach innen" hin nicht ohne Rückwirkungen bleiben. Mehr noch: Letztlich lässt sich eine solche Aufteilung – nach innen und nach außen – gar nicht aufrechterhalten. Denn Kirche ist wesentlich das, was ihre Berufung ausmacht, nämlich den Menschen die sie frei machende Botschaft von der Liebe Gottes zu ihnen nahe zu bringen. Das muss sich bis in ihre interne Verfasstheit hinein niederschlagen; sie ist zu nichts anderem da, als der Kirche zur Erfüllung ihrer Berufung zu verhelfen, und muss, um dies glaubwürdig tun zu können, sich selbst nach den Prinzipien gestalten, die sie „nach außen" hin verkündigt. Ausdrücklich fordert GS dieses in ihrem Schlusswort ein, das als bleibendes Vermächtnis des Konzils an die Kirche gelesen werden darf: „Die Kirche wird kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt. Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe." (GS 92)

4 Ein neues Verhältnis von Kirche und Gesellschaft

Bis heute versteht sich die Kirche entsprechend dem traditionellen Kirche-Staat-Modell gern als eine eigenständige Korporation, die anderen gesellschaftlichen Korporationen, vorab dem Staat, gegenüber steht; die Beziehungen zwischen diesen Korporationen laufen nach untereinander jeweils vereinbarten Verfahren. Die Kirche spricht und handelt – mehr oder weniger geschlossen – gewissermaßen in die übrige Gesellschaft hinein.

Gänzlich anders gestaltet sich das Modell einer Kirche in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, wie es sich von GS her nahe legt. Ohne hier im Einzelnen darlegen zu können, was mit Zivilgesellschaft gemeint ist[4], hebt es ab auf ein Verständnis von Kirche als einer intermediären Organisation, d.h. als vermittelnden Instanz zwischen dem Bereich des Privaten und dem des Staatlichen. Intermediäre Organisationen vollziehen ihr gesellschaftliches Engagement nicht nach Art einer „Lobbytätigkeit" ihrer Leitungen sondern durch ihre Mitglieder an der Basis und im Austausch und in Zusammenarbeit mit anderen gleich gesinnten gesellschaftlichen Gruppen und Initiativen. Die maßgeblichen Akteure sind also die Christinnen und Christen, die zugleich Mitglieder der Gesellschaft

---

[4] Vgl. Norbert Mette / Michael Schäfers, Dialog im Kontext radikalisierter Modernität – Christliche und kirchliche Praxis in der Zivilgesellschaft, in: Norbert Mette, Praktisch-theologische Erkundungen, Münster 1998, 97-114.

sind; sie beteiligen sich aktiv am zivilgesellschaftlichen Diskurs über Fragen der Gestaltung der Gesellschaft und bringen dabei ihre christliche Perspektive ein. „Das bedeutet,", so schreibt Judith Könemann, „weil die Kirchen als intermediäre Organisationen im gesellschaftlichen Bereich durch Akteure und Akteurinnen, die ihnen angehören, agieren, werden bzw. sind die Kirchen selbst Akteure innerhalb der Gesellschaft und am Prozess der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit beteiligt; sie sind also Akteur, weil sie selbst Akteurinnen und Akteure haben. Dies impliziert, dass die Kirchen auch ihrem Auftrag, die Botschaft, die ihnen zur Weitergabe aufgetragen ist, zu verkündigen und in den öffentlichen Diskurs einzubringen, gerecht werden können und ferner der Zivilgesellschaft vor allem über christlich motivierte Akteurinnen und Akteure Deutungsmuster und Kriterien christlicher Provenienz für den politischen Diskurs zur Verfügung stellen."[5]

Welche Aufgaben sich damit für die Praktische Theologie ergeben, umreißt Judith Könemann im Anschluss an Karl Gabriel wie folgt: „Erstens hat die Theologie die Vermittelbarkeit individueller religiöser Erfahrung in die öffentliche Kommunikation hinein zu reflektieren (...) Und zweitens hat die Praktische Theologie zu klären, wie kirchliche Praxis im Bereich der Zivilgesellschaft sich gestalten könnte und wie durch sie die Grundmotive christlicher Botschaft in den Deutungshorizont der Zivilgesellschaft eingeschrieben werden können."[6]

---

5 Judith Könemann, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich". Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002, 389.

6 Ebd., 390.

Maria Widl

Was ist Pastoral?
Herausforderungen für Theologie und Praxis

Das Konzil stellt mit seiner pastoralen Ausrichtung einen Paradigmenwechsel dar: von einer Kirche als *societas perfecta* zu einer Kirche als „Volk Gottes unterwegs". Weil dieses Volk Gottes in seiner gesellschaftlichen Realität in den Blick kommt, ist mit pluralen Formen der Pastoral zu rechnen. Ihnen korrespondieren unterschiedliche diözesane Pastoralentwicklungen und verschiedene theologische Verständnisse von Pastoraltheologie / Praktischer Theologie[1].

1 Ansätze in der Differenz heterogener Deutungsmuster

Unter den Bedingungen der beginnenden Postmoderne[2] wird nun sichtbar, dass es sich bei der beobachteten Vielfalt der Ansätze gleichwohl immer um *moderne* Ansätze handelt. Daneben gibt es auch traditionale Verständnisse, die sich weniger im wissenschaftlichen Diskurs, denn in praktischen Konflikten über den Kirchenkurs zeigen. Und schließlich gibt es zumindest das Desiderat postmoderner Zugänge, denkt man das Phänomen leerer werdender Kirchen mit dem eines Weltjugendtags zusammen. Analytisch verweisen diese Beobachtungen auf zueinander differente, sich jedoch gleichermaßen kirchlich manifestierende heterogene Deutungsmuster:[3]

- Gemäß einem *modernen* Verständnis zielt alle Pastoral auf ein gemeindliches *Volk-Gottes-Sein* in aktiver Beteiligung und Verantwortung der Laien oder auf eine kritische Befreiungspraxis in einer Option für die Armen und Marginalisierten.[4] Praktische Theologie ist dann die *kritische Reflexion* auf die stattfindende kirchliche Praxis mit dem Ziel ihrer Meliorisierung.[5]

---

1 Wie es sich in der Vielfalt praktisch-theologischer Konzeptionen beim PT-Symposium zeigte; vgl. PThI 20 (2/2000).

2 Zur Auseinandersetzung mit Begriff und Phänomen vgl. Maria Widl, Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute 48), Stuttgart 2000.

3 Vgl. Rudolf Englert, Religiöse Erwachsenenbildung. Situation - Probleme - Handlungsorientierung (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart 1992; Maria Widl, Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Graz 1997.

4 Vgl. den PT-Kongress gemeinsam mit den Seelsorgeamtsleitern in Augsburg-Leitershofen 1993, dokumentiert in: Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge, in: PThI 14 (1-2/94).

5 Vgl. Handbuch Praktische Theologie, hrsg. v. Herbert Haslinger u. a, 2 Bd., Mainz 1999f.

- Das *traditionale* Verständnis von Pastoral denkt diese aus der Perspektive des *Priesters* und seines sakramentalen Handelns am Volk Gottes. Alle Seelsorge zielt darauf hin und soll vom Volk Gottes subsidiär unterstützt werden. Eine entsprechende Pastoraltheologie vermeidet allzu viel Analyse und Kritik und konzentriert sich auf die *strukturelle Kompetenz* und die motivierende Auferbauung der Amtsträger.[6]

- Ein *postmodernes* Verständnis von Pastoral zielt auf ein *Netzwerk* in sich homogener und in den Interessen ganzheitlicher Knoten kleiner Gemeinschaften, die zueinander different sind. Ihre Einheit ist nicht durch Einheitlichkeit sondern durch ihren Christusbezug im Kontext katholischer Tradition erwiesen. Ihr Fokus liegt in Diakonie, Prophetie und Spiritualität. Eine entsprechende Pastoraltheologie ist *Evangelisierungswissenschaft*. Sie reflektiert die unterschiedlichen Welten, in denen Menschen inmitten unserer Kultur ihr Leben entwerfen und verstehen und erschließt Theologie und kirchliche Praxis sich selbst evangelisierend in ihrer Mitte neu.[7]

Die Herausforderung der Praxis besteht darin, diese Differenz als Stärke und katholische Breite und nicht als Konfliktquelle mit Vernichtungssehnsüchten des je anderen zu gestalten. Insofern könnten die gegenwärtig überall mit vielen Geburtswehen durchgeführten diözesanen Strukturmaßnahmen durchaus als eine Chance gesehen werden, eine Vielfalt heterogener kirchlicher Gemeinschaftsformen in Vernetzung anzustreben, statt weiterhin flächendeckende Pfarrei- und Versorgungspastoral mit immer weniger Mitteln und Nachfrage zu organisieren.

2 Herausforderungen für das Lehr- und Hirtenamt der Kirche

Eine solche Situation stellt das Lehr- und Leitungsamt der Kirche vor neue praktische Herausforderungen und an die Amtsträger neue Anforderungen. Die dafür nötigen Kompetenzen müssen erworben und nicht bloß zugesprochen werden.[8] Speziell muss dabei neu in den Blick kommen, dass die katholische *Ortskirche* nicht die Pfarrei, sondern die *Diözese* ist. Insofern könnte aus der gegebenen Situation von Seiten des Leitungsamtes die Ermutigung folgen, nicht in jeder Pfarrei alles machen zu

---

6 Eine solche Pastoraltheologie wird heute in der Regel nur mündlich vertreten.

7 Vgl. Maria Widl, Pastorale Weltentheologie, in: PThI 20 (2/2000), 108f.

8 Einen entsprechenden Kurs „Führen und Leiten in der Kirche", der Managementausbildung, die Entwicklung der Führungspersönlichkeit und ihrer praktisch-theologischen Wahrnehmung schult, hat P. M. Zulehner vor 15 Jahren initiiert. Er bildet in einem zweijährigen Programm mit Kurswochen und Supervisionseinheiten jeweils eine Gruppe von 12 kirchlichen Führungskräften der obersten Ebene aus dem ganzen deutschsprachigen Raum aus und ist bei der Theologisch-Pastoralen Fortbildung in München-Freising angesiedelt.

wollen oder zu müssen, sondern eine verstärkte Kooperation unter den Gemeinden anzustreben. Diese müssten dann ihr Selbstbewusstsein nicht mehr aus der Konkurrenz mit den Nachbargemeinden beziehen.

Im Gegenteil kann jede Ortsgemeinde jene spezifischen Stärken ausbilden, die die Personen vor Ort mit ihren Charismen tragen. Da die herkömmlichen Pfarreien schon längst nicht mehr „Kirche für alle am Ort" sind, wie es der Gemeindetheologie nach dem Konzil entsprach, sondern meist nur spezifische und schmale Zielgruppen erreichen, könnte ihre Dominanz zugunsten einer *größeren Vielfalt von Gemeindeformen* schrittweise zurückgestuft werden. Ziel unter postmodernen Verhältnissen sollte sein, dass jede legitime Ausdrucksform katholischen Glaubens, die in einer Ortskirche gesucht würde, auch tatsächlich gefunden werden kann.

Zielt pastorale Veränderung in diesem Sinn auf eine Vielfalt nach Deutungsmustern verschiedener und damit heterogener kirchlicher Gemeinschaften, verschärft das die Leitungsanforderungen. Gegenwärtig äußerst sich die Heterogenität der Lage häufig in Denunziantentum und Mobbying, das manchen Generalvikar an die Belastungsgrenzen führt und ein der Kirche unwürdiges Schauspiel darstellt.

Nötig wäre wahrzunehmen, dass sich das gesamte kirchliche Leitungsamt, egal auf welcher Ebene, vom Bischof ableitet. Dieser ist nun klassisch doppelt definiert: als *episkopus* und als *pontifex*. In ihrer Überwachungsaufgabe hat kirchliche Leitung unter postmodernen Voraussetzungen dafür zu sorgen, dass jede legitime Spielart des Katholischen ihren angemessenen Platz finden kann. Das bedingt auf Seiten der Amtsträger ein Doppeltes: Einerseits die Weisheit und Demut, das legitim Katholische nicht allein nach der Maßgabe des eigenen Deutungsmusters zu bemessen; andererseits den Mut und die Autorität, die unterschiedlichen katholischen Gemeindegestalten vor Angriffen und Übergriffen aus den eigenen Reihen zu schützen und für eine große Breite des Katholischen offensiv zu sorgen.

Dazu sind die *Verantwortliche aller Ebenen gleichermaßen und subsidiär* in die Pflicht zu nehmen; es gibt nicht nur eine Leitungsverantwortung von oben nach unten, sondern auch von unten nach oben – und gerade letztere ist im Sinne des Volk-Gottes-Ansatzes des Konzils deutlicher auszugestalten. Damit ist die zweite Seite der bischöflichen Leitungsverantwortung angesprochen: Brückenbauer zu sein zwischen allen, die am Ort – wenn auch auf unbequeme, ja anstößig Weise verschieden – ihren katholischen Glauben leben und bekennen.

3 Konsequenzen für die Praktische Theologie

Für die Praktische Theologie ergibt sich aus den Herausforderungen der Postmoderne die Notwendigkeit, sich als Evangelisierungswissenschaft auszugestalten. Dieser entsprechen drei grundlegende Spielregeln:

- *Inkarnation:* Jesus Christus ist als wahrer Gott ganz Mensch. Das Menschliche ist daher in seiner Realität voll und ganz ernst zu nehmen. Dem entspricht das Konzil in GS und fordert auf, die „Freuden und Hoffnungen, Trauer und Sorgen der Menschen" uns zueigen zu machen. Für die Praktische Theologie bedeutet das zuerst, die eigenen Aporien von Pastoral und Theologie wahr- und ernst zu nehmen. Ohne das hier ausführen zu können, als Beispiel: Wir haben in jenem pastoralen Bereich, der den Menschen naturgegeben am nächsten liegt, nämlich Ehe/Familie/Sexualität, nur Probleme, weil wir faktisch pastoral machen und zulassen, was wir theologisch nicht dürften, weil wir keine andere Möglichkeit sehen. Die Postmoderne fordert von uns die Übereinstimmung von Theologie, Verkündigung und Praxis. Wenn wir pastoral nicht anders können (und so ist es), dann müssen wir theologisch neu denken. Vielleicht sollten wir die Ehetheologie nicht mehr alttestamentlich-bundestheologisch sondern neutestamentlich-trinitarisch neu begründen?

- *Prophetie:* Um in diesem Sinne die Pastoral *theologisch* neu zu denken, ist ein 5er-Schritt hilfreich:[9]

  Apologetik: den legitimen Ärger über das anstößige Andere (im Beispiel: die kirchliche Lehre; die gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten der Leute) artikulieren

  Korrelation: die sympathischen und anschlussfähigen Aspekte aufsuchen (die Theologie der Liebe und der Treue; die verantwortliche Suche nach einem guten Leben für alle Beteiligten)

  Fremdprophetie / Selbstevangelisierung: sich mit der anstößigen Seite des Anderen unter das Evangelium stellen und die eigenen blinden Flecke ausloten (im Beispiel: jeweils wechselseitig die andere Seite, je nach eigenem Standpunkt)

  Prophetie / Evangelisierung: dem Anderen die eigenen Stärken als in seinem Horizont legitime Bereicherungsmöglichkeiten erschließen, eventuell auf der Basis eines neuen theologischen Ansatzes (vielleicht trinitätstheologisch)

---

9 Vgl. Maria Widl, Den Aufbruch wagen. Ordensleben in der Postmoderne, in: OK 1/2004.

Katholizität: prüfen (eventuell nochmals in denselben Schritten), ob die theologisch neu gefundenen Lösungen an die Tradition der Kirche anschlussfähig sind (Falle: eine neue und angemessene Theologie, die sich jedoch katholisch nicht legitimieren kann oder will)[10]

- *Weltentheologie:* Evangelium und Glaubensinhalte neu in den Argumentationslinien der Lebenswelten als relevant erschließen. Zentrale Herausforderung wird die Beobachtung, dass wir unsere Theologie zum einen immer nur systemimmanent begründen (also sie nur für schon Gläubige erschließen – wir überzeugen damit bloß im Spiegel der anderen nochmals uns selbst; dagegen: Der Wurm muss dem Fisch schmecken, nicht dem Fischer). Zum anderen argumentieren wir Theologie weitgehend in philosophischen Kategorien. Die Philosophie ist jedoch nicht mehr das Denkmedium der Gesellschaft sondern die Human-, Sozial-, Natur-, Technik- und Wirtschaftswissenschaften. Inkarnation des Evangeliums fordert dann, das Evangelium in diesen Sprachspielen zu formulieren (jedoch nicht: es an sie und ihre Weltbilder zu verraten[11]). Eine solche Theologie wird häufig in Differenzen formulieren – die neu geforderte Form von Apologetik. Sie wird jedoch nicht ausgrenzend sondern werbend sein müssen.

---

10 Wie etwa geschehen – thematisch ganz anders gelagert – im Fall Willigis Jäger.

11 Eine Gefahr, in die die moderne Theologie im Namen der Wissenschaftlichkeit leicht geraten kann. Hier wäre oft mehr kritische Grundlagensichtung übernommener Denkvoraussetzungen und Methoden wünschenswert.

Hadwig Müller

Keine Zusammenfassung, kein Feedback, keine Synthese!

Was kommt jetzt?

Liebe Kolleginnen und Kollegen, Ihre – zu Recht – manchmal mit freundlichem Spott bekundete Anteilnahme an der mit diesem Programmpunkt verbundenen Unsicherheit hat mir geholfen, das Lachen wieder zu finden, zusammen mit der klaren Einsicht: Keine Zusammenfassung, kein Feedback, keine Synthese! Nichts von alledem!

Ich werde versuchen, drei Stichworte aus der Programmformulierung aufzugreifen. Das erste Stichwort:

„Was mir aufgefallen ist"

Ich beginne einfach mit mir selber, mit einem Prozess, der sich in mir abgespielt hat und der mit diesem Programmpunkt zusammenhängt.

Ich merkte, dass ich anders an diesem Kongress beteiligt war als sonst. Neugier und Freude an den Begegnungen waren da, Lust am Entdecken neuer Zusammenhänge, auch Fragen und Kritik, alles war da, aber irgendwie halb. Ich war im Kongress und neben dem Kongress.

Gründe für mein Gefühl einer halben Lähmung versuchte ich zuerst in der Tagung zu finden. Am Montagabend stellte ich mir Fragen: War unter uns zuviel Einigkeit? Hatten wir uns zu wenig um eine Vertiefung der Unterschiede bemüht, die in den Personen des ersten Podiums präsent und zu Wort gekommen waren? Nur eine lustvolle Aufmerksamkeit für Unterschiede würde einen Prozess in Gang bringen – woher sollte Bewegung kommen, wenn wir allzu sehr übereinstimmten in richtigen, aber folgenlosen Analysen?

Mit diesen vielleicht berechtigten Fragen kam ich jedoch nicht zum Grund meines Unbehagens.

Aufbrechen – und doch lieber nicht aufbrechen? Beim Grübeln darüber, was eigentlich einen „halbierten Aufbruch" ausmacht, kam ich auf den Namen für mein schlechtes Gefühl: „halbierte Teilnahme". Teilnehmen *und* beobachten.

Als mir dann ein Satz am Dienstagmorgen dazu verhalf, über diese Verbindung oder Nicht-Verbindung von Teilnehmen und Beobachten nachzudenken, konnte ich wieder ganz teilnehmen.

Im Zusammenhang mit der Freiheitsdebatte benannte Magnus Striet einen Wendepunkt mit dem Wechsel von der Teilnehmer- zur Beobachterperspektive. Dieser Schlüssel hat mir geholfen, zu diagnostizieren, was mir

in mir selber aufgefallen war, und er hat mir auch geholfen, auf den Punkt zu bringen, was mir bei unserer Tagung aufgefallen war:

Dass wir Theologinnen und Theologen in unseren öffentlichen Diskursen nämlich gern die Beobachterperspektive einnehmen und nur in Gesprächen im kleinen Kreis die Teilnehmerperspektive zu Wort kommen lassen.

Ein Vergleich: Die Beobachterperspektive ist der Sicht vergleichbar, die Hermann Stenger auf der Spitze des Ulmer Münsters hatte; so wie man aus der Höhe das Muster der Straßen einer Stadt erkennt und die – verführerische – Idee haben kann, das Leben dieser Stadt als ganzes zu schauen und zu begreifen, so erkennt man aus einer gewissen Entfernung der Geschichte größere Zusammenhänge, Muster und Strukturen oder vielleicht sogar „Megatrends".

Man liest einen Text und man versteht einen Text. Aber man vergisst, dass man selber Bestandteil dieses Textes ist, dass man den Text ja gleichzeitig immer noch weiter schreibt. Wer auf dem Turm steht, ist herausgehoben aus dem Gewimmel da unten. Er hat einen Überblick über die Bewegungen, die im Übrigen aus der Höhe betrachtet still zu stehen scheinen. Unten aber gibt es keinen Überblick, dafür gibt es Bewegung, viel unübersichtliche Bewegung. Ja, die Unübersichtlichkeit scheint mir geradezu der Preis lebendiger Bewegung zu sein: Ein gutes Beispiel dafür ist vielleicht das Weltsozialforum in Porto Alegre.

Und hier der Vergleich, der mir Worte gegeben hat für den Abstand von Beobachter- und Teilnehmerperspektive: Michel de Certeau hatte noch Gelegenheit, von einem der Türme des World Trade Center auf New York hinunterzublicken und analysiert in einem nachdenklichen Text sein Erleben als Beschauer von oben, das nichts gemeinsam zu haben scheint mit dem erlebten Alltag der Menschen unten in der Stadt.[1] Er spricht in diesem Text vom Fußgänger und vom Voyeur. Der Fußgänger schreibt einen Text mit seinen Füßen, den er selber nicht entziffern kann. Der Voyeur liest einen Text, aber es ist ein unwirklicher Text, einer, den ihm die Entfernung vorgaukelt. Wenn er die Welt, die ihm zu Füßen liegt, zu lesen und zu verstehen meint, gibt er sich einer Illusion hin. Es sei denn – meine ich – der Voyeur erinnert sich in irgendeiner Weise noch an sein Fußgängersein und lässt zu, dass dieses Fußgängersein seinen Überblick stört.

Ich frage mich seitdem, wer wir sind, wir Theologinnen und Theologen: Voyeure oder Fußgänger, bzw. wie wir als Voyeure – in unserer wissenschaftlichen Tätigkeit! – es schaffen, in uns das Fußgängersein störend wach zu halten.

Die Teilnehmerperspektive darf in der Beobachterperspektive nicht vergessen werden!

Wir vergessen sie sicherlich nicht; nur nehmen wir in unserer theologischen Arbeit vielleicht doch eine gewisse Aufteilung vor.

Das jedenfalls ist mir bei unserer Tagung aufgefallen.

In den eher öffentlichen Äußerungen im Plenum haben wir uns bemüht, Strukturen und Trends aufzudecken, wir haben „Texte" gelesen – wir ha-

---

1 Vgl. Michel de Certeau, Kunst des Handelns, Berlin 1988, 179ff.

ben gesellschaftliche, kirchliche Zusammenhänge zu verstehen gesucht. Wir haben Erkenntnisse vorgetragen und uns an treffenden Worten, an „theologischer Reflexionssprache" gefreut. Wir haben auch Worte für das gefunden, was zu tun ist. Nur blieben diese Forderungen oder Optionen eigentümlich in der Luft hängen, mir scheint, weil die Anknüpfung fehlte – eben die Teilnehmerperspektive.

Zugleich haben wir uns danach gesehnt und die Zeiten ausgedehnt so weit es ging, wo wir im Gespräch zu zweit oder zu dritt, persönlich also, anders sprechen konnten, nämlich ohne einen zu lesenden Text, ohne die Vorstellung, ein Wissen mitzuteilen, ohne schon zu verstehen was wir da eigentlich leben ... Wir haben in unseren vielen Flur- und Tisch- und Abendgesprächen zögernd, vorsichtig den einen und den anderen Faden verknüpfend, unscheinbare, vergängliche Texte geschrieben. Wir haben dabei wahrscheinlich auch interessante Anknüpfungen gefunden. Aber wir haben sie selten in der Öffentlichkeit des Plenums vorgebracht. Wir haben mit Lust die Teilnehmerperspektive praktiziert.

Teilnehmerperspektive bei den Begegnungen auf den Fluren, den endlosen Wanderungen durch die Gänge, Teilnehmerperspektive am Abend und zwischendurch – jedenfalls in Gesprächen von Angesicht zu-Angesicht. Beobachterperspektive im öffentlichen Diskurs im Plenum: Diese Trennung ist mir aufgefallen.

„Der blinde Fleck"?

Unsere Freuden und unsere Hoffnungen, unsere Trauer und unsere Ängste! Unsere eigenen und die Freuden und Hoffnungen, die Trauer und Ängste der Kollegin, des Kollegen an unserer Seite.

Vielleicht hätten wir daraus lernen können, vielleicht hätten wir uns auch schwer damit getan, unsere Freuden und Ängste zu „verstehen", weil das Verstehen aus der Ferne leichter ist.

Unsere Lust an der Beobachtung und der Analyse und die Lust am Wort hat uns, denke ich, gar nicht merken lassen, dass wir in den Vorträgen und Äußerungen im Plenum uns meistens etwas von dem Überblick mitgeteilt haben, den man aus der Ferne hat. Die Nähe im Sinne unseres eigenen Lebens und Erlebens kam nicht vor. Wir haben über GS gesprochen – aber wir hätten es auch praktizieren können.

Ich selber beispielsweise habe in mir eine Trauer gespürt, eine Hilflosigkeit und Ohnmacht, angesichts von so viel ausgesprochenem und nicht ausgesprochenem klugen und kritischen Wissen und so wenig sichtbar gewordenen Punkten, wo dieses Wissen verändernd wirkt. Ich habe auch von der Freude einer fertigen wissenschaftlichen Arbeit, von den Ängsten einer ewig unsicheren Stelle gehört. Sie werden von vielen Hoffnungen und Ängsten untereinander gehört haben. Sagen uns unsere Freuden und Hoffnungen nichts für unsere praktische Theologie?

Wir haben in unserer Vortragsarbeit der Theologie als hermeneutischer Wissenschaft alle Ehre gemacht und uns ums Verstehen bemüht, aber wir haben die Teilnehmerperspektive, uns selber, dabei weitgehend ausgeblendet.

„Unser Prozess"

Eine Bewegung kommt nur durch ein „nicht-gleich", einen Unterschied in Gang. Haben wir genügend Aufmerksamkeit und Erkenntniskraft auf Unterschiede verwandt? Unterschiede unter uns, Unterschiede der Kulturen, der Sprachen, der Herkünfte und Prioritäten? Unterschiede, die man erst mit der Zeit und in größerer Nähe wahrnimmt und die zu beschreiben man Geduld und Bereitschaft zu einem vorläufigen und immer noch zu korrigierenden Erkennen mitbringen muss?

Sind uns solche Unterschiede wichtig? Ich weiß es nicht. Die Beobachterperspektive aus der Ferne, die uns große Strukturen erkennen lässt, macht uns ja zugleich blind für unendlich viele feine Unterschiede gelebten Lebens. Vielleicht ist es daher auch diese Beobachterperspektive selber, mit der ihr eigenen Verführung, die es nicht zu einem wirklichen Aufbruch kommen lässt.

Zum Aufbruch gehören Störungen, der Aufbruch ist eine Störung. Von einer brillanten Analyse geht eher so etwas wie eine Lähmung aus. Es ist zu schwer, einen Widerspruch zu formulieren. Der Widerspruch jedoch könnte es gerade sein, der uns in Bewegung bringt. Der Widerspruch wohnt aber eher in all den Unvereinbarkeiten und überraschenden Unterschieden, derer wir erst in der Nähe gewahr werden. Die Störung erreicht uns nur in der Nähe. Aufbruch ist aber Störung!

Zufällig hatte mir ein Kollege dieser Tage ein Programmheft gegeben, in dem ich den folgenden kleinen Text von Franz Kafka fand: „Der Aufbruch" – die Geschichte von einem irritierend „ganzen" Aufbruch, dafür aber auch eine Geschichte voller Fragen und Brüche.

„Ich befahl, mein Pferd aus dem Stall zu holen. Der Diener verstand mich nicht. Ich ging selbst in den Stall, sattelte mein Pferd und bestieg es. In der Ferne hörte ich eine Trompete blasen, ich fragte ihn, was das bedeutete. Er wußte nichts und hatte nichts gehört. Beim Tore hielt er mich auf und fragte: „Wohin reitest du, Herr?" „Ich weiß es nicht", sagte ich, „nur weg von hier, nur weg von hier. Immerfort weg von hier, nur so kann ich mein Ziel erreichen." „Du kennst also dein Ziel?" fragte er. „Ja", antwortete ich, „ich sagte es doch: ‚Weg-von-hier', das ist mein Ziel." „Du hast keinen Essvorrat mit", sagte er. „Ich brauche keinen", sagte ich, „die Reise ist so lang, dass ich verhungern muß, wenn ich auf dem Weg nichts bekomme. Kein Essvorrat kann mich retten. Es ist ja zum Glück eine wahrhaft ungeheuere Reise."

Wortwechsel

Jörg Seip, Jochen Schmidt

Predigt und Theorie
Eine homiletische Begriffskunde

Einführung in die Beiträge des Forums

In den letzten Jahrzehnten hat die Homiletik auf breiter Ebene kultur- und zeichentheoretische Erkenntnisse rezipiert. Das folgende Forum sucht unter Einbezug ausgewählter homiletischer Ansätze Schneisen aufzuzeigen für einen möglichen weiteren Weg homiletischer Theoriebildung. Die Beiträge weisen dieselbe Gliederung auf und zwar nach den Stichworten „Intertextualität", „Kritik" und „Dekonstruktion". Bewusst nähern sie sich auf verschiedene Weise diesen Leitbegriffen und ergänzen sich derart, insofern sie sowohl Präliminarien (erster Beitrag) als auch homiletische Theorien (zweiter Beitrag) bereithalten.

Der Beitrag von Jörg Seip geht hierbei von den *Begriffen* aus und klärt einführend, was Intertextualität, Kritik und Dekonstruktion in homiletischem Kontext bedeuten und wie sie auf eine mögliche homiletische Relevanz hin weitergetrieben werden könnten. Aufgegriffen werden unter dem Stichwort „Kontinuitäten" die intertextuellen Theorien nach Kristeva und Broich/Pfister, unter dem Stichwort „Brüche" die diskursanalytische Kritik Foucaults und unter dem Stichwort „Verschiebungen", eher knapp gestreift, die Dekonstruktion nach Derrida. Dreierlei Möglichkeiten homiletischen Textverstehens werden so markiert, diese zugleich aber auch auf ihre Reichweite sowie ihren Nutzen hin befragt.

Jochen Schmidt geht jeweils von einem *Beispiel* stattgehabter Rezeption von Theorie in der Homiletik aus, anhanddessen Vorschläge – mitunter kritisch, jedoch stets mit konstruktiver Ausrichtung – zur Weiterentwicklung formuliert werden. So werden ausgehend von einigen Bemerkungen zu maßgeblichen Texten von Martin Nicol, Melanie Köhlmoos, Karl-Heinrich Bieritz, Wilfried Engemann und Henning Luther Beobachtungen zu „Intertextualität" (A), „Kritik" (B) und „Dekonstruktion" (C) formuliert. Die „postmoderne" Kritik des Subjekts ist ein konstantes Motiv dieser Überlegungen.

Jörg Seip

Homiletische Begriffskunde

Intertextualität – Diskursanalyse – Dekonstruktion

Der folgende Beitrag versteht sich als *Co-Beitrag* zu den von Jochen B. Schmidt vorgetragenen Gedanken und zwar aus *katholischer* Perspektive, was immer das heißen mag, wenn etwa – wie folgt – die Möglichkeit von Autorschaft relativiert wird. Etwaige Überschneidungen zum Schmidt-Beitrag sind absichtlich nicht getilgt, weil so eine Fläche entsteht, die nicht im vorhinein begrifflich begradigt wurde. Denn dies ist eines der folgenden Anliegen: eine nachmoderne Praktik zu suchen.

Dieser Beitrag sucht vornehmlich literaturwissenschaftliche Begriffe bzw. Methoden heuristisch und formal auf ihre mögliche homiletische Relevanz zu befragen. Nicht die sich in einem Modell manifestierende Applikation steht an erster Stelle, gleichwohl sie vorgeschlagen wird, sondern weit eher die Skrutinierung neuer und bisheriger Methoden, also eine Art Suche nach blinden Flecken und dies unter der Prämisse: „Methoden sind wichtiger als Resultate. Ein System ist ein Resultat."[1] Ein Blick in die Homiletik bestätigt deren langjährige Orientierung am Resultat.[2] Als vorrangiges und nahezu klassisches System gilt das *synthetische Predigtverfahren*, das von einer Trennung in Text, Prediger(in), Hörer(in) und Kontext ausgeht und über rhetorische, lerntheoretische und andere Verfahren zu einem Resultat kommt und in dem laut Selbstaussage das Auseinandergehaltene zur Synthese geriert. Im folgenden geht es indirekt um die Befragung dieses Modells unter Einbezug nichthermeneutischer Methoden – so könnte einem „nachmodernen Denken" Rechung getragen und Predigt in der Nachmoderne anders verstanden werden *und* selber ein anderes Verstehen ermöglichen. Ich frage also:

Welche Sicht und welche Praktiken eröffnen die in der Homiletik eher ungebräuchlichen Methoden und Ansätze der *Intertextualität*, der *Diskursanalyse*, der *Dekonstruktion* und der *Fiktionalitätstheorie*?[3] Diese Fra-

---

1 Hans F. Geyer, Von der Natur des Geistes. Arbeit und Schöpfung. Das Kontinuum der Offenbarung. Philosophisches Tagebuch I-III (Werke Band 1), Zürich 1997, 26.

2 Dies zeigen Homiletikbücher beider Konfessionen, etwa Rolf Zerfaß, Michael Herbst / Matthias Schneider und Frank Thomas Brinkmann. Aufgebrochen sehe ich diese Orientierung mittels dramaturgischer, rezeptionsästhetischer bzw. literarischer Lesarten bei Martin Nicol, Heinz-Günther Schöttler und Erich Garhammer und fundamentalhomiletisch bei Ingo Reuter.

3 Hilfreiche Einführungen in gängige Ansätze: Johanna Bossinade, Poststrukturalistische Literaturtheorie, Stuttgart/Weimar 2000. Markus Fauser, Einführung in die Kulturwissenschaft, Darmstadt 2003. Achim Geisenhanslüke, Einführung in die Literaturtheorie, Darmstadt 2003. Stefan Münker / Alexander Roesler, Poststrukturalismus, Stuttgart/Weimar 2003. Martin Sexl (Hrsg.), Einführung in die Literaturtheorie, Wien 2004. Vgl. zudem den Literaturbericht von Martin Gessmann, Hermeneutik und Dekonstruktion, in: PhR 52 (2005) 1-20.

ge setzt weder am „Nullpunkt der Homiletik" an, noch wird sie hier erschöpfend beantwortet, noch sind die gerade benannten Theorien voneinander klar scheidbar: Es geht also um Schneisen.

1 Erste Schneise: Intertextualität und Kontinuitäten

Intertextualität setzt den „Text" als Leitbegriff, umschreibt ein Relationsphänomen und kann doppelt verstanden werden: (a) als dekonstruktive Praktik *und* (b) als ein literaturwissenschaftliches Verfahren.

Im (a) ersten Fall geht es um die Infragestellung des Ursprungs, hier von Autorschaft: Der Schrifttext ist nicht der Text eines Autors, sondern ein schon längst geschriebener Text und der Schreiber schreibt an längst Geschriebenem weiter; er zitiert längst Vorhandenes – ob er das will oder nicht, hat er nicht in der Hand: In gewisser Weise schreibt der Text ihn.[4] Alles ist längst schon geschrieben. Als Vertreter dieser *weiten* Auffassung von Intertextualität gelten unter anderem der argentinische Schriftsteller und Bibliothekar Jorge Luis Borges, Michail Bachtin und Julia Kristeva. Diese definiert Intertextualität wie folgt:

> „jeder Text baut sich als Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes."[5]

Gottfried Bachl bezog diese Praktik in seiner Abschiedsvorlesung nicht ohne Ironie auf den wissenschaftlichen Diskurs:

> „Die Theologie besteht im normalen Fall aus 39% Abschreiben, 29% Weiterschreiben, 29% Dazwischenschreiben und 3% Eigenschreiben."[6]

Ein derart verstandenes Intertextualitätskonzept problematisiert also den Sprecher bzw. Schreiber: Der wirkliche und der vermeintliche Autor sind nicht mehr auseinanderzuhalten. Wer spricht? Wer setzt den Anfang? Das scheint allein der Text zu bestimmen und nur ein belesener Leser zu ahnen – so deutet es das hermeneutische Textbegehren und setzt „Bedeutung" wie eine Substanz in den Text hinein und Erkennbarkeit dersel-

---

4 Barthes schreibt von der „Verlockung der Schrift (écriture)" und vom Gewaltzusammenhang des Sagens (dire). Vgl. nun auch Roland Barthes, Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, hrsg. v. Eric Marty. Texterstellung, Anmerkungen und Vorwort von Thomas Clerc, (übersetzt von Horst Brühmann), Frankfurt a. M. 2005, 267-269.

5 Julia Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Jens Ihwe (Hrsg.), Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven, Band 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II, Frankfurt a. M. 1972, 345-375, hier: 348. – Zur theologischen Rezeption siehe Peter Tschuggnall, „Das Wort ist kein Ding". Eine theologische Einübung in den literaturwissenschaftlichen Begriff der Intertextualität, in: ZKTh 116 (1994) 160-178.

6 Gottfried Bachl, Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg, in: SaThZ 2 (1998) 106-118, hier: 106.

ben in eine Leserschaft.[7] Der Intertextualität geht es aber weniger um Bedeutungen, also um Relationen zwischen Text und Wirklichkeit, sondern um Texturen, um Relationen zwischen Texten, in die ein Autor wie Leser – ein Subjekt – stets eingeflochten und denen es – sujet – unterworfen ist. Dies sind insofern entscheidende Prämissen für das Predigtgeschehen, als bei diesem ein Anfang gesetzt wird: kommunikationstheoretisch im Prediger-Ich oder überlieferungskundig im Text (Bibel oder liturgische Texte) oder strategisch im Kontext[8] (Situation); der oder die Predigerin habe – mit Karl Barth weitergeschrieben – *aus* dem Text heraus zu reden.[9] Aber gerade jenes „*aus*", jener Anfang wird bei Kristeva problematisiert: Weil der Text keinen Ursprung (mehr) kennt, sondern myzeliert, liegt er als „der" Text nicht vor – wobei in einem nächsten Schritt „Text" dann auch das Prediger-Ich wie die Situation umschließen kann im Sinne von Clifford Geertz, der Kultur insgesamt als Text liest.

Kristevas Intertextualitätskonzept fragt also die hermeneutischen Grundsetzungen an und zeigt sich so als eine dekonstruktivistische Praktik. Übersetzte man diese – gesetzt den Fall, es gäbe diese Tangente – in hermeneutische Begrifflichkeit zurück, käme dem eine Bescheidung nahe: „wenn man mit einem bestimmten Text als Anfangstext anfängt, dann ist dies immer ein *pragmatischer Anfang*."[10]

Intertextualität ist eine nachmoderne Denkform, die Ursprung, abgeschlossene Einheit und Identität aufhebt: Ein Text kennt weder (s)einen Anfang, noch ist er abgeschlossen, sondern er mäandert, verschiebt sich – und dies eben nicht in einer erst nachträglichen, herangetragenen Interpretation, denn diese gibt es nicht: Sie ist selbst ein Teil *desselben* Textes und schreibt diesen bzw. an diesem bloß fort.[11] Nicht nur die theologische Unterscheidung von Hl. Schrift und Tradition wäre damit hinfällig, sondern auch die Kanonbildung. Der Text einer Predigt und selbst eines Proklamandums würde genauso „wesentlich" wie die biblischen Lesungen.

---

7 Vgl. auch bei Schmidt den Hinweis auf die Positionen von Otto und Bieritz. Zum „medialen" Sprachgebrauch (Anderegg) und zur möglichen Praktik einer fiktional gestalteten Predigt habe ich den Vorschlag einer „Predigt *als* Literatur" unterbreitet, der - ähnlich der Aussage Engemanns - Bedeutungen frei- bzw. neu aufgibt, ohne beliebig zu sein: Jörg Seip, Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung, Würzburg 2002, 186-189 (Anderegg). 202-218 (Fiktionalität nach Iser). 314-412 (Predigt *als* Literatur).

8 Das Strategische des Kontextes ist auf katholischer Seite zwar durch GS aufgehoben, da Welt als *locus theologicus* ausgesagt ist, dennoch ist der Einbezug des Kontextes im Predigtgeschehen in der Regel noch immer ein nur strategischer und kein theologiegenerativer.

9 Vgl. Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik IV,3 (1959), Zürich 1989, 996 (§ 72): „Die Predigt hat *aus* der Bibel, *nicht über* sie zu reden."

10 Ben Vedder, Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 176 (*kursiv*, J. S.).

11 Als klassisches Beispiel dazu siehe den ironischen Essay von Jorge Luis Borges, Pierre Menard, Autor des *Quijote* (1939), in: ders., Fiktionen. Erzählungen 1939-1944, (übersetzt von Karl August Horst, Wolfgang Luchting und Gisbert Haefs), Frankfurt a. M. 1998, 35-45. Überdies ist Borges' intertextuelle Praktik der Zitation spannend, insofern viele angegebene entlegene Verweise absichtlich von ihm erfunden sind.

Kristeva spricht dabei, auf Bachtin zurückgehend, vom doppelten Wortstatus. Das Wort ist zugleich

> „a) *horizontal*: das Wort im Text gehört zugleich dem Subjekt der Schreibweise und dem Adressat, und b) *vertikal*: das Wort im Text orientiert sich an dem vorangegangenen oder synchronen literarischen Korpus."[12]

Die erste Ebene beschreibt den Akt der Lektüre, in dem Schreib- und Leseweise verbunden werden. Gleichwohl wäre noch zu fragen, ob das „Subjekt der Schreibweise" außerhalb des Textes (also im Autor) oder innerhalb (also einer Textstruktur) läge. Die zweite Ebene beschreibt dann das weitere Feld des Textes, m.a.W. das „Wort im Text" ist immer geborgt. Dies wiederum impliziert eine Sprachtheorie, die ausgeht davon, dass das Wort längst schon, bevor eine oder einer es in den Mund nimmt, „besiedelt" ist. Das weiß auch die homiletische Rezeption von Kommunikationstheorien, aber sie hat es entweder verkürzt auf Gelingen hin oder die grundsätzliche Besiedeltheit des Wortes nicht gewürdigt.

Ich fasse den ersten Gang zusammen: Intertextualität ist eine Theorie, die eine leichtfertige Rede vom Ursprung – hier im Sinne von Originalität – eines Textes unterbindet. Ein Text existiert nur im Verschieben, nur im Schreiben, nie als solcher. Ein Text ist eine Relation zu einem weiteren Text. Anders gesagt: Der Text ist – wenngleich er auf der syntagmatischen Ebene geschlossen ist – auf der paradigmatischen Ebene der Beziehung zu anderen Texten entgrenzt. *Problematisch* für die Homiletik wird dabei die Gleichsetzung aller Texte im Predigtgeschehen: Das Wort Gottes in der Hl. Schrift steht auf gleicher Stufe neben dessen Kommentierung. Intertextualität löst diese Hierarchisierung auf.[13] *Anregend* für die Homiletik ist hingegen die Einsicht, dass Texte nicht abgeschlossen sind – dies mag ein hermeneutischer Brückenschlag sein einmal zu Positionen, die einen säkularen Kanon an den Prediger herantragen, was in der Kasualpraxis eher die Regel ist, und zum anderen zum Kanon selber, der selber ein intertextuelles Phänomen ist.

Das nun kann untersucht werden mittels eines (b) *engen* Intertextualitätsmodells, das in der Literaturwissenschaft längst Standard ist und validierbar anzugeben sucht, wo welcher Text wie in einen anderen Text Eingang fand und warum. Die Anglizisten Broich und Pfister haben den Begriff „Intertextualität" operationalisiert. Intertextualität bedarf dreier Bedingungen und liegt hiernach dann vor,

---

12 Kristeva (Anm. 5), 347. Intertextualität und Wirkästhetik kommen hier einander sehr nahe, denn das Horizontale nennt Iser „Werk" (Text-Leser-Beziehung) und das Vertikale wäre negativ einlesbar über die „Unbestimmtheitsstellen". Zudem setzt das „Textrepertoire" Referenz i. w. S. (also auch zu Texten) voraus, gleichwohl es „weder mit seiner Herkunft noch mit seiner Verwendung ausschließlich identisch" ist, d. h. es ist als intertextuelles Phänomen beschreibbar (vgl. Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung [1976], München ²1984, 116.).

13 Engagiertes Zeugnis für eine solche ist George Steiners antidekonstruktivistische Streitschrift „Real presences" (1989).

„wenn ein Autor bei der Abfassung seines Textes sich nicht nur der Verwendung anderer Texte bewußt ist, sondern auch vom Rezipienten erwartet, daß er diese Beziehung zwischen seinem Text und anderen Texten als vom Autor intendiert und als wichtig für das Verständnis seines Textes erkennt. Intertextualität in diesem engeren Sinn setzt also das Gelingen eines ganz bestimmten Kommunikationsprozesses voraus, bei dem nicht nur Autor und Leser sich der Intertextualität eines Textes bewußt sind, sondern bei dem jeder der beiden Partner des Kommunikationsvorgangs darüber hinaus auch das Intertextualitätsbewußtsein seines Partners miteinkalkuliert." [14]

Auf das Predigtgeschehen übertragen hätte (1.) ein Prediger sich der Benutzung anderer Texte, was nicht nur biblische betrifft, bewusst zu sein, (2.) dies Bewusstsein bei den Hörern und Hörerinnen als von ihm Intendiertes vorauszusetzen und (3.) dies Bewusstsein in den Kommunikationsvorgang als verständnisrelevant einzuplanen, was wiederum nicht milieuresistent geschehen kann.

Ich möchte das knapp auf den Kanon und auf die Leseordnung anwenden. Dabei sind zwei grundsätzliche Arten von Intertextualität sind zu beachten: strukturelle Hintergrundfolien und Einzeltextbezüge. Zum ersten kann ein bestimmter Diskurs Bezüge zu anderen Diskursen aufweisen, wenn beispielsweise eine Predigt in ihrer Form daherkommt wie ein wissenschaftlicher Vortrag, liegt eine strukturelle Referenzialität vor. Ob das gut ist oder nicht richtig, bewertet diese Theorie nicht: Sie zeigt nur, dass bzw. ob es so ist. Zum zweiten kann es mehr oder weniger direkte Bezüge zu Einzeltexten geben: Als hilfreich erweist sich dabei das Skalierungsverfahren, das die Art und Weise der Zitation, der Anspielung, des Widerspruchs u.a.m. nachweist. Broich und Pfister haben folgende sechs Kriterien entwickelt, deren jedes eine Skala beschreibt zwischen hoch und niedrig:

(1) Das Kriterium der *Referenzialität* fragt danach, ob der Prätext vom Autor bloß verwendet, benutzt wird oder ob er thematisiert wird.
(2) Das Kriterium der *Kommunikativität* fragt, ob der Prätext vom Autor unbewusst eingebracht wird oder ob das bewusst und unter der Voraussetzung geschieht, dass die Leserin ihn kennt und markieren kann (vgl. Mk 1,2).
(3) Das Kriterium der *Autoreflexivität* fragt, ob der Autor intertextuelle Bezüge bloß anfanghaft reflektiert oder ob er die Intertextualität selbst thematisiert (vgl. Hebr).

---

14 Ulrich Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, in: Ulrich Broich / Manfred Pfister (Hgg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Unter Mitarbeit von Bernd Schulte-Middelich, Tübingen 1985, 31-47, hier: 31. – Weiterführend siehe Susanne Holthuis, Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Tübingen 1993, bes. 9-36. Manfred Geier, Die Schrift und die Tradition. Studien zur Intertextualität, München 1985, 9-16.

(4) Das Kriterium der *Strukturalität* sucht, ob ein Prätext bloß beiläufig und punktuell zitiert oder ob er zur strukturellen Folie wird (z.B. die Exoduserzählung in Mt 2).
(5) Das Kriterium der *Selektivität* fragt, ob pauschal auf einen Prätext angespielt wird oder ob ein prägnantes Element des Prätextes als Bezugsfolie gewählt ist.
(6) Das Kriterium der *Dialogizität* schließlich fragt, ob der Prätext eher nachgeahmt wird oder ob der Folgetext in einer (semantischen) Spannung zum Prätext steht.

Dies möchte ich im folgenden anhand eines Beispieles kurz ausführen. Ich wähle ein Gedicht von Christine Busta, weil darin zum einen intertextuelle Bezüge leicht auffindbar sind und zum anderen eine Praktik des Predigers illustriert wird: Er stößt nicht bloß auf verknüpfte Texte (Leseordnung, Kanon), sondern hat selbst Texte miteinander zu verknüpfen.

„Krippensermon für unsere Zeit

Behängt nur die Ställe mit Flitter!
Die Wahrheit ist glanzlos:
Fauliges Stroh, ein Brettertrog, tränendurchfeuchtet,
Ochs und Esel würden ihr Futter
daraus verschmähn.
Wachsam sitzen die Hirten am Grill,
es brutzelt die Nacht vom Geflügel.
Herodes kaut einen Zimtstern,
die Weisen sehn fern und schicken
Whisky nach Betlehem."[15]

U.a. folgende Schrifttexte werden hier aufgegriffen: Lk 2 („Krippe", „Hirten", „Betlehem"), Mt 2 („Herodes", „Zimt*stern*", „Weisen", „Betlehem", „tränendurchfeuchtet"), Jes 1,3 („Ochs und Esel", „Krippe"), Mi 5,1 („Betlehem") und Joh 1 („Wahrheit"). Daneben spielen Lebenstexte eine Rolle: „Flitter", „Stroh", „Ochs und Esel", „Grill", „Geflügel", „Zimtstern", „sehn fern" und „Whisky" rufen die Weihnachtstage auf. Dies wird in einem „Krippensermon" (abwertend für Predigt) ineinander verlesen.

Jeder Prätext ließe sich nun skalieren und man erhielte dabei Aussagen über dessen Verwendung. Ich spiele das für Mt 2 an: Die Referenzialität ist eher hoch, denn Mt 2 wird thematisiert. Das „tränendurchfeuchtet" wäre lesbar in Anspielung auf die Flucht nach Ägypten und den Kindermord in Betlehem (Mt 2,13-18). Ebenso ist die Kommunikativität hoch, denn die Autorin spielt darauf an, dass der Leser auch erkennen kann, dass es sich bei den „Weisen" und dem „Stern" um biblische Vorlagen handelt. Hingegen wird die Intertextualität nicht selbst zum Thema, die Autoreflexivität ist eher gering. Hoch ist die Strukturalität, denn wir haben es mit einer Art Parodie zu tun: Die Kindheitsgeschichten sind Hinter-

15 Christine Busta, Salzgärten, Salzburg 1975. Kriterien zu Gebrauchstexten gibt Wolfgang Braungart, Gute Texte, schlechte Texte, in: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 51 (2004) 292-303.

grundfolie des Gedichtes. Niedrig bis mittel ist die Selektivität: Es geht um mehrere Elemente, auf die dann eher pauschal angespielt wird. Die Dialogizität wiederum ist eher hoch, da die Autorin eine neue Semantik von Weihnachten versucht – in einem lyrischen Gebrauchstext.

Ähnlich ließe sich die Leseordnung analysieren, etwa mit der Frage, wie – im katholischen Bereich – die erste Lesung und das Evangelium zueinander stehen. Auch der biblische Kanon selbst kann mit dieser Methode erhellt werden, was Studien von Norbert Lohfink und anderen im Umfeld des canonical approach schon gezeigt haben – wie anders ist die höchst einflussreiche Umdeutung von Gen 32, 25 (ein jemand) in Hos 12,5 (ein Engel) zu bewerten?

Anregend für die Homiletik ist das gerade dargestellte Skalierungsverfahren, weil es hilft Bezüge zwischen Texten klar angeben zu können, und auch für den Lektüre- bzw. Hörvorgang ist es ein mögliches analytisches Instrument. Homiletische „Anklänge" liegen in gewisser Weise vor bei Heinz-Günther Schöttler und Erich Garhammer: Während der erste von der Rezeptionsästhetik ausgeht und ein besonderes Augenmerk auf das Erste Testament wirft, unternimmt der zweite eine literarisch-homiletische Kriteriologie und fragt, wo biblische Prätexte in die Literatur eingingen und warum.[16]

Für die Leseordnung im Gottesdienst hält eine hermeneutische Applikation der Intertextualität nach Broich und Pfister darüber hinaus neue Zuordnungsmöglichkeiten parat: Beim Erstellen der neuen katholischen Leseordnung (1969/1981) war immer das Evangelium gesetzt und diesem erst nachträglich die erste Lesung aus dem AT (mit Ausnahme der Osterzeit) zugeordnet. Dabei wurden formale und inhaltliche Kriterien zugrunde gelegt: Zu ersteren zählen das alttestamentliche Zitat im Evangelium, ähnliche Handlungen oder Ereignisse[17] und Korrespondenzen zwischen AT und Evangelium.[18] Zur zweiten Kriteriengruppe zählt etwa ein gemeinsames Gottesbild oder auch Vor(aus)bilder und Hinweise auf Christus im Sinne der Figuraldeutung.[19] Beide Gruppen aber ordnen vornehmlich die Texte einander aus Gründen der *Ähnlichkeit* zu: Das Skalierungsverfahren

---

16 Vgl. Heinz-Günther Schöttler, Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie, Ostfildern 2001. Erich Garhammer, Am Tropf der Worte. Literarisch predigen, Paderborn 2000. In eine ähnliche Richtung geht das Erlanger Projekt von Martin Nicol (www.lyrik-projekt.de), gleichwohl hier ob einer loseren Kriteriologie (Anspielung, Zitat, strukturelle Hintergrundfolie) der Eindruck eines gewollten Einlesens vermeintlicher Prätexte entstehen könnte, beispielsweise wenn bei den Worten „Hörner und Posaunen" im Gedicht „Musik auf dem Wasser" von Sarah Kirsch auf Offb 8, 2-3 und Offb 11, 15 verwiesen und dies – ein schwer eingrenzbarer Begriff – als „Anspielung" gewertet wird. Zum hermeneutischen Predigtansatz Nicols siehe den Beitrag von Schmidt.

17 Vgl. die Wahl 2 Kön 4, 8-10.14-16a (Aufnahme des Propheten Elischa bei einer vornehmen Frau) zu Mt 10, 37-42 (Rede Jesu: „Wer euch aufnimmt ...") am 13. Sonntag im Jahreskreis A. Vgl. die Wahl von Lev 13, 1-2. 45-46 zu Mk 1, 40-45 am 6. Sonntag im Jahreskreis B (Aussatz). Der Zusammenschnitt der atl. Lesung ist also interessegeleitet.

18 Vgl. die Wahl Jes 55, 10-11 (Von Regen und Keimen der Saat und vom Wort Gottes) zu Mt 13, 1-23 (Vom Sämann) am 15. Sonntag im Jahreskreis A.

19 Vgl. die Lesungen der Gottesknechtslieder in der Karwoche, z.B. am Karfreitag: Jes 52, 13-53, 12.

bringt mittels der Kriterien der Strukturalität und der Dialogizität auch textlichen *Widerstreit* zueinander. Das ist für die Homiletik bedeutsam, als sie über die Leseordnung hinaus Bezüge auffinden kann: Immer jedoch geht es um Texte.

2 Zweite Schneise: Diskursanalyse und Brüche

Eine zweite Schneise kann mit Kritik überschrieben werden. Kritik im Sinne von krinein (gr.) meint „trennen", „unterscheiden" und wirft einen neuen Blick auf die erste Schneise. Als bedeutende Kritiken können genannt werden die dialektische (Adorno), die systemtheoretische (Luhmann) und die diskursanalytische (Foucault) – gleichwohl sich diese nicht allein auf den Begriff Kritik verkürzen lassen.[20] Bei letzterem möchte ich ansetzen und den Standpunkt der Diskursanalyse für die Homiletik plausibilisieren. Eine solche kann ein Aufsatz zwar nicht leisten und auch die komplexe Begrifflichkeit kann er nicht diskutieren, aber Einblicke in deren Fragerichtung kann er geben.

Die Leistung Michel Foucaults ist folgender Perspektivwechsel, der zurecht „kantisch" genannt wurde: Ein Diskurs, hier im Sinne von Theorie, beschreibt nicht Wirklichkeit (dies wäre eine noch hermeneutisch behaftete Sichtweise mit ihrem Setzen auf eine Aussage des Textes oder auf einen spezifischen Autor), sondern der Diskurs bringt seine Gegenstände erst hervor – etwa Autorschaft oder eine Aussage – und dies unter Regeln, zum Beispiel über Prozeduren der Ausschließung wie die Grenzziehung (zwischen wahr und falsch, zwischen Vernunft und Wahn) oder das Verbot (man darf nicht alles sagen und nicht bei jeder Gelegenheit und schon gar nicht jeder darf es sagen).[21] Statt um Bedeutung geht es also um die Materialität des Diskurses: Es geht um eine begrenzte Zahl von Aussagen zu einem bestimmten Zeitpunkt und um das Ensemble ihrer Existenzbedingungen, „wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?"[22] Die Frage also ist: „Wer

---

20 Längst werden obige Kritiken zueinander in Beziehung gesetzt: vgl. Georg Kneer, Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Jürgen Habermas, Michel Foucault und Niklas Luhmann, Opladen 1996. Thomas Biebricher, Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich, Frankfurt/New York 2005.

21 Im Folgenden suche ich einen vereinfachten Diskursbegriff herauszuarbeiten, bei dem die homiletische Relevanz dann auch hervortritt. Auf die Bedeutungsverschiebungen des Diskursbegriffs – in „Archäologie" noch autonom, in „Ordnung des Diskurses" nicht autonom – in Foucaults Werk kann nicht eingegangen werden, ebenso nicht auf dessen Subjektbegriff und die Machtthematik. Zu obigen und weiteren Diskursregeln siehe: „Die Ordnung des Diskurses" (1971). Foucault weist vor allem in Texten des 17.-19. Jahrhunderts nach, dass erst die Vernunft den Wahnsinn hervorgebracht hat, bzw., dass Sexualität in der Geschichte eben nicht zum Schweigen, also verdrängt wie vielfach angenommen, sondern umgekehrtermaßen zum Sprechen gezwungen wurde und das heißt: Wahnsinn und Sexualität sind Effekte eines Diskurses des Wahren. Siehe: „Wahnsinn und Gesellschaft" (1961), „Geburt der Klinik" (1963), „Sexualität und Wahrheit" (1976/1984).

22 Michel Foucault, Archäologie des Wissens (1969), (übersetzt von Ulrich Köppen), Frankfurt a. M. 1973, 42. Zum Diskursbegriff auch ebd., 170-171.156.

spricht?" und, ich betone das nochmals, es ist eben nicht der Autor oder der Sinn eines Textes: Diese sind schon Diskurseffekte. Es geht darum, „jenen weißen Raum zu definieren, von dem aus ich spreche und der langsam Form in einem Diskurs annimmt"[23]. Eine Diskursanalyse wäre daher in gewissem Sinne eine Art Topographie, die nicht allein fragt, von welchem Ort aus ich spreche, das fragt die Hermeneutik auch, sondern die den verschwiegenen Ort meines Sprechens zu bestimmen sucht, „den weißen Raum".

Diskurse sind nicht eine „Gesamtheit von Zeichen", sind nicht „bedeutungstragende[] Elemente[]" im Sinne eines Inhalts oder einer Repräsentation, sondern Diskurse sind

> „als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben."[24]

Hierzu gibt Foucault in seiner Inauguralvorlesung vom 2.12.1970 ein hilfreiches Beispiel:

> „Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen läßt sie eine ganze Teratologie des Wissens wuchern. [...] Man hat sich oft gefragt, wie die Botaniker oder die Biologen des 19. Jahrhunderts es fertiggebracht haben, nicht zu sehen, daß das, was Mendel sagte, wahr ist. Das liegt daran, daß Mendel von Gegenständen sprach, daß er Methoden verwendete und sich in einen theoretischen Horizont stellte, welche der Biologie seiner Epoche fremd waren [...] er löst das Erbmerkmal von der Art ab, er löst es vom Geschlecht ab, das es weitergibt; und der Bereich, in dem er es beobachtet, ist die unendlich offene Serie der Generationen, in der es nach statistischen Regelhaftigkeiten auftaucht und verschwindet. Dieser neue Gegenstand erfordert neue begriffliche Instrumente und neue theoretische Begründungen. *Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht ‚im Wahren' des biologischen Diskurses seiner Epoche*: Biologische Gegenstände und Begriffe wurden nach ganz anderen Regeln gebildet. Es mußte der Maßstab gewechselt werden".[25]

---

23 Foucault (Anm. 22), 30. Der „weiße Raum" ist nicht zu verwechseln mit der „weißen Schrift" in der jüdischen Tradition: Letztere ist ein hermeneutisches Projekt.

24 Foucault (Anm. 22), 74.

25 Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses (1972), (aus dem Französischen von Walter Seitter), (mit einem Essay von Ralf Konersmann), Frankfurt a. M. ⁹2003, 24-25 (*kursiv*, J. S.). „Teratologie" meint: Lehre von Missbildungen, Geschwulst. – Vgl. den Kursivdruck mit den geflügelten Worten gegen Hegel aus der *Minima Moralia*: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen." und „Das Ganze ist das Unwahre." (Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 4, Darmstadt 1998, 43. 55.).

Das An-sich interessiert also nicht als solches (hermeneutische Position), sondern nur inwiefern es den Grenzen des Sagbaren unterliegt: Was im einen Diskurs sagbar ist, ist es nicht im anderen, ist es in einer anderer Zeit nicht. Das Wahre ist nicht immer wahr[26], sondern wahr in Beziehung, nämlich zum Diskurs, der es für „wahr" erklärt. „Mendel sagte die Wahrheit", aber am falschen Ort zur falschen Zeit. Wer Wahrheit sagt, muss auch im Wahren sein, um als Wahr-Sager anerkannt zu werden. Mit Foucaults Worten verlese ich [in eckigen Klammern habe ich theologische Sprachbildungen eingesetzt] dies gegenhermeneutische Projekt so:

> „Man sucht also nicht danach, vom Text zum Denken [d.i. von der Schrift zum Logos, J.S.], vom Geschwätz zum Schweigen [d.i. von der Oberfläche in die Tiefe], vom Äußeren zum Inneren [d.i. vom Buchstaben zum Geist, vom Zeichen zum Bedeuteten, vom Signifikanten zum Signifikat, vom wörtlichen zum allegorischen Sinn, J.S.], von der räumlichen Dispersion zur reinen Aufnahme des Augenblicks [d.i. von der Streuung, von der Diaspora zur Sammlung, zur Ekklesia[27] J.S.], von der oberflächlichen Vielfalt zur tiefen Einheit überzugehen. Man bleibt in der Dimension des Diskurses."[28]

Das bedeutet: Man bleibt im Vielen, an den Oberflächen, beim verstreut Gesprochenen und Geschriebenen und sucht nicht einen Hintersinn in alldem, sondern sammelt Aussagen und sagt, was zu dieser Zeit an diesem Ort gesagt wurde, was also sagbar war – und wo Kontinuitäten nicht aufgingen, Brüche auftraten. Von hier aus wäre eine diskursanalytische Dogmengeschichte spannend: Inwiefern etwa Häretiker – und ein Prediger ist ein solcher in der anderen Bedeutung des Wortes, insofern er nie das Ganze sagen kann, sondern ausschließen muß – in ihrer Zuspitzung auf *einen* Wahrheitsteil doch Wahres sprachen, ganz so wie Mendel, aber erst Jahrhunderte später auch im Wahren waren. Beispiele gibt es zu genüge und nicht allein auf dem Gebiet naturwissenschaftlicher Corrigenda der Dogmatik.[29] Die Brisanz des Falles Galilei etwa – und ich suche die homiletische Brisanz hier zu entfalten – liegt ja nicht in der Wiederentdeckung des Kreisens der Erde um die Sonne, sondern in der „Konstitution eines unendlichen und unendlich offenen Raumes, in dem der mittelalterliche Ort sich auflöste, so dass der Ort eines Dings nun nur noch ein Punkt auf seiner Bahn war". Der Skandal lag da, wo er heute noch

---

26 Hier ist eine Foucault-Rezeption in der systematischen Theologie reizvoll, weil Foucault als beinahe einziger nachmoderner Denker den Begriff „Wahrheit" nicht aufgibt, sondern als Zentralbegriff weiter verwendet. Zu dem anderen zentralen Begriff „Subjekt" liegt vor das Verlesen Foucaults mit Karl Rahner bei Claudia Kolf-van Melis, Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik, Stuttgart 2003.

27 Vgl. Apg 7, 38; 19, 32. 40. Von hier aus wäre eine neue Topographie des Gemeindetraktats in der Praktischen Theologie entfaltbar.

28 Foucault (Anm. 22), 112.

29 Etwa die Verlesung von Monogenismus und Erbsündelehre in „Humani Generis" (1950) ist durch Nichtrezeption korrigiert.

liegt, auch im vermeintlich postmodernen Denken: Seit dem 17. Jahrhundert tritt „die Ausdehnung an die Stelle der Lokalisierung."[30] Das ist das nicht allein homiletische Problem: das Dezentrieren des Erkenntnis- und Lebensortes. Der diskursanalytische Blick markiert hier etwas wie den blinden Fleck – und der ist homiletisch von hoher Relevanz, will Predigt anderes sein als redundante Besprechung gewusster Texte mit vereinbartem Sinn, will Predigt mehr sein als ein Ritus in Redeform. Das mögliche Gegenargument der Kommunikationstheorie oder Rhetorik würde hier diskursanalytisch derart umgriffen, als Homilie und Predigt auf Verstehbarkeit für alle reduziert und die Kommunikationsbedingungen von der Aufklärung diktiert würden.

Während die erste und in obiger Applikation mittels Broich/Pfister hermeneutische Schneise vornehmlich auf den *Text*, auf seine Bedeutung und seine Autoren setzt und in diesem auf Kontinuitäten, sieht die Diskursanalyse auf die *Situation* und auf Brüche, Differenzen und Diskontinuitäten. Es geht ihr nicht um Verschiebungen, sondern um Brüche, an denen etwas völlig Neues erscheint. Der Begriff „Situation" wäre nun darum gerade nicht im noch befangenen Sinn kommunikativer Verfahren zu verwenden, die lediglich und zwar hermeneutisch fragen, ob etwa eine Predigt situationsgemäß sei, d.h. ob sie die geschichtliche Lebenssituation angemessen aufgreife, also Bedeutungen klärte: Hierbei nämlich bleibt nicht nur die Machtposition des Sprechers unbesprochen, auch wird eine Linearität vorausgesetzt.[31] Beides ist jedoch Effekt eines bestimmten Diskurses, beides beachtet nicht, dass sich Verständnis- und Erkenntniskategorien in jeweiligen historisch-kulturellen Situationen bilden. „Situation" im hier benutzen Sinne umgreift – anders als in der geläufigen Homiletik – dieses Aufgreifen der Geschichte, der Situation noch einmal. Die diskursanalytische Frage lautet: Was lässt den Prediger so und nicht anders sprechen? Was bedingt ihn, immer dies und anderes nicht zu sagen? Die Diskursanalyse wäre sehr vereinfacht gesagt eine Kritik der vorgängigen Setzungen, die innerhalb des Praxisvollzugs gar nicht auftauchen, eine Kritik der materialen Bedingungen (und nicht des Vorverständnisses), in denen ich als Sprecher und Sprecherin mich vorfinde: Sie wäre eine Art Genealogie ein- und ausschließender Praktiken. Denn Diskurse haben Macht, sie legen fest, was sagbar ist und was nicht. Und das hat Handlungsfolgen.

Ich setze nun der Einfachheit halber das Predigtgeschehen heuristisch als Diskurs. Das hätte folgende homiletische Relevanz: 1. Der Prediger ist nie sein eigener Autor, er ist nicht Subjekt seiner Rede, sondern ist ein schon Besprochener. Er findet sich vor in einem Diskurs, den nicht er selbst

---

30 Michel Foucault, Von anderen Räumen (Vortrag 1967, Druck 1984), in: ders., Schriften in vier Bänden, hrsg. v. Daniel Defert und François Ewald. Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 931-942, hier: 932.

31 Das würde ich den aufklärerischen Optimismus der Habermas'schen Theorie kommunikativen Handelns nennen, der selbst noch einmal einer Diskursanalyse zu unterziehen wäre: Hier siedelt nämlich gerade dieser an der U-topie. Der Diskursbegriff von Habermas geht davon aus, dass das Subjekt sich in der Hand habe, wogegen das Subjekt bei Foucault ein längst Besprochenes ist.

setzt, ein Diskurs, der das Sagbare und Nichtsagbare vorgibt durch Diskursregeln. Das Subjekt verfügt nicht über den Diskurs: Anders als in der Kommunikationstheorie, die das Subjekt als Beherrscher des Diskurses denkt, ist dieses dem Diskurs unterworfen (sujet) – wie in der Grammatik: Das Subjekt tut, was das Prädikat will. 2. Der Diskurs gibt vor, welche Aussagen möglich sind und erwartet werden können: Die homiletisch rezipierte Sprechakttheorie macht hier einen nur ersten Schritt, indem sie Sätze analysiert, ihren perlokutionären Effekt. Sie beachtet nicht, dass Sätze ermöglicht und verunmöglicht werden durch den Diskurs. 3. Die diskursanalytische Arbeit befragt den homiletischen Begriff „Situation" nicht, indem sie von diesem mehr Wirklichkeitsbezug einfordert, sondern indem sie wirklichkeitskritisch Texte liest: Was Wirklichkeit ist, unterliegt dem Diskurs; kurz: Die Annahme zweier Wirklichkeiten, die des Textes und die der Situation, ist naiv. Die Empirisierung der 70er Jahre ist keine Aussage über die Situation, sondern ein Diskurseffekt.

Das illustriere ich nun mit Beispielen. Ein erstes ist die pastoralgemeindliche Rede von Einheit und Liebe. Ein im Gesangbuch „Gotteslob" geänderter Liedtext lautet: „Er lasse uns Geschwister sein,/ der Eintracht uns erfreun" (GL 638.3 = EG 263.3). Georg Thurmair schrieb das 1964 so: „Er lasse uns wie Brüder sein,/ der Eintracht uns erfreun." Hier wurde eine sexistische Rede aufgehoben, wenn man „Brüder" geschlechtsspezifisch konnotiert, wie dies in der Gegenwartssprache, nicht jedoch im Koine-Griechisch des NT der Fall ist.[32] Diese Änderung ist hermeneutisch begründbar. Eine Diskursanalyse untersucht, warum etwas anderes nicht befragt wurde: Wieso wird „Eintracht" gesetzt, wieso wird „Eintracht" mit „erfreun" zusammengebracht? Sie läse dies mit anderen Aussagen dieser Zeit als eine Zwangs-Harmonisierung, als Ausschluss des Widerstreits, als autoritäre Keule: Einheit vor den notwendigen Streit zu stellen. Wer setzt Erfreun und Einheit ineins? Von hier aus würden Sprachregelungen in Gemeinden in den Blick genommen, etwa die Aussage eines Hauptamtlichen: „Ein Stück weit lebendige Gemeinde werden dürfen und ganz zwanglos gemeinsam Leben teilen". Hier hätte die Diskursanalyse eine ideologiekritische Funktion. Die Frage wäre: Wie wird Kirche in Liedtexten der 70er Jahre gebildet und als Effekt erst hervorgebracht? „Dieses *mehr* muss man ans Licht bringen und beschreiben." Es geht nicht um den Effekt der Lieder, der sich auch rezeptionsästhetisch analysieren ließe, sondern es geht um die Bildung des Gegenstands Kirche oder des Gegenstands Glauben in den Aussagen dieser Lieder, und das in der Tat vor der rezeptionsästhetischen Gewissheit, dass die Lieder den Gegenstand Kirche mehr produzieren als systematische oder biblische Texte. Trotz der gegenüber einer rekonstruktiven Hermeneutik weitenden Rezeptionshermeneutik ist der Gegenstand Kirche vorweg längst derart besprochen, dass *jede* Hermeneutik hier im Korsett des Sagbaren bleibt.

---

32 Hier verweise ich auf das Projekt der gerechten Bibelübersetzung, das nicht nur diskursanalytisch arbeitet, sondern auch diskursanalytisch aufschlussreich ist: Martin Leutzsch, Dimensionen gerechter Bibelübersetzung, in: Ulrike Bail u.a. (Hgg.), Sonderdruck zum Projekt: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2002, 5-32.

Das zweite Beispiel, ein Anspiel, entnehme ich einer Erfahrung. Am 4. Fastensonntag im Lesejahr C ist Lk 15,1-3.11-32 als Evangelium vorgesehen. Ob des hohen Grades an Bekanntheit dieser Perikope habe ich im Jahr 2004 als Predigt eine Erzählung vorgelesen, die Lk 15 für manche quer liest, nämlich „Die Geschichte vom Verlorenen Sohn" von Robert Walser. In dieser wird der Daheimgebliebene als der Verlorene erkannt, mehr noch:

> „Wenn vermutet werden darf, der Fortgelaufene habe das Fortlaufen ernstlich bereut, so wird nicht weniger vermutet oder angenommen werden dürfen, daß der Daheimgebliebene sein Daheimbleiben tiefer bereute, als er dachte. Wenn der verlorene Sohn innig wünschte, daß er lieber nie verloren gegangen wäre, so wünschte seinerseits der andere, nämlich der, der niemals weggegangen war, durchaus nicht weniger innig oder vielleicht noch inniger, daß er doch lieber nicht beständig zu Hause geblieben, sondern lieber tüchtig fortgelaufen und verloren gegangen wäre, oder er sich auch ganz gern einmal gehörig würde haben heimfinden wollen."[33]

Nach dem Gottesdienst wurde ich mehrfach angesprochen im Sinne: „Eine solche Geschichte als Predigt wäre noch vor 50 Jahren undenkbar gewesen. Da wäre man" – mir fällt das Verb nicht mehr ein, es war sinngemäß – rausgeschmissen worden. Die Rückmeldung zeigt deutlich die Diskursregel des Verbots: Nicht alles ist sagbar und nicht zu jeder Zeit und schon gar nicht von jedem. Wer verbietet hier? Der Diskurs. Er verlief vor 50 Jahren nach anderen Regeln.[34] Das Beispiel illustriert, was eine historische Diskursanalyse beschreiben kann: nämlich die Grenzen des Sagbaren, darüber hinaus aber auch – ich sparte das aus – die Macht, die ein Diskurs hat, und diese hängt eben nicht naiv an Personen noch geht sie einlinig von oben nach unten.[35]

Von hier aus sind weitere Frageansätze möglich. Man könnte die Überschriften über Lk 15 zum einen aus verschiedenen Epochen vergleichen, zum anderen mit zeitgleichen Überschriften anderer Perikopen. Das wäre für eine Leseordnung spannend, die ja auch im Diskurs steht, im Feld möglicher und beschränkter Aussagen. Die Kriterien der Leseordnung wären zu befragen: Sie unterliegen 1969 der hermeneutischen Setzung, dass die Einzellesungen sich gegenseitig beleuchten und dass Brüche zwischen den Lesungen auszuschließen sind. Diese Harmonisierung gibt der Diskurs vor, der nun kein katholischer oder christlicher ist. Das Sagbare

---

33 Robert Walser, Das Gesamtwerk, hrsg. v. Jochen Greven, Bd. 6, Genf ²1975, 258-261, hier: 259.

34 Hier wären Predigten aus dieser Zeit heranzuziehen: Was wird gesagt und was ist sagbar? Meine Vermutung ist, dass die biblischen Texte einzig allegorisch zu besprechen waren und eine Dispersion erst nach dem II. Vatikanum eingesetzt hat, dann aber dahingehend, dass neben dem Wissbaren nun auch Intuitives gilt.

35 Hier ist die Machtthematik in den Gemeinden der 70er Jahre mit Foucault gegenzulesen (= Euphemismus!): z.B. Michel Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 126-131.

ist ja immer Sagbares einer Epoche, nie eines Teilbereiches derselben. Und um 1969 wurden die Regierungsbezirke neu geordnet, es wurden Flussläufe begradigt, es wurde ein Flächenplan erstellt.[36]

Eine andere Fragerichtung ist diese: Wie bewegt sich der Raum des Sagbaren innerhalb von Predigten? Rolf Schieder hat sich protestantische Predigten angesehen: 1920 wurde darin der jüngere Sohn rezipiert als zurückgekehrter Deserteur, der nun gehorsam und treu da bleibt. In den 50er Jahren hieß es dann: Die draußen sind, wollen zurück, hinein in die Kirche und Gott vergibt wie der Vater. Diese Auslegung wurde Ende der 60er kritisch enttarnt als Seelenbinnendrama, das an den ökonomischen Dimensionen vorbeisieht: Thema sei nicht der gute Vater oder der verlorene Sohn, sondern seien die gefundenen Brüder. 1970 wurde die Gemeinschaft herausgestellt, zugleich aber auch ein Tribunal für den älteren Sohn abgehalten: Er ist der selbstgerechte Spätbürger. Die 80er Jahren thematisierten den Fremden: Fremde sei Ohnmacht und Angst, Gott aber ruft zurück und zwar mich, allen Daheimgebliebenen zum Trotz. Diese positive Sicht der Heimkehr ändert sich in den 90er Jahren: Hier wird sie eher als regressives Scheitern verstanden.[37]

Die Diskursanalyse sucht in tatsächlich geäußerten Aussagen die Bedingungen des Sagbaren auf. Ihre homiletische Relevanz ist das kritische Beachten des Passivums allen Aussagens. Freilich wäre sie selbst noch und das ist eine ihrer Grenzen einer Diskursanalyse zu unterziehen.[38] Und so wären wir wieder im Kreis der Hermeneutik. Diesen durchschlägt eine andere Praktik, die abschließend auf ihre *Bedeutung* für die homiletische Theorie befragt wird.

3 Dritte Schneise: Dekonstruktion und Verschiebungen

Die Dekonstruktion ist eine Praktik: Sie wiese im vorigen Satz einen Widerspruch auf – wie kann eine bedeutungsleugnende Praktik *bedeuten*? Denn das ist die Dekonstruktion: Sie setzt – wie der Intertextualitätsbegriff nach Kristeva – nicht auf das Signifikat, sondern wertet abendländisches Denken neu. Als ihr (grundleugnender) Gründer kann Friedrich Nietzsche gelten, mit dem eine eingehendere homiletische Auseinandersetzung noch aussteht. Betrieben als Praktik wurde sie von Jacques Derrida und literaturwissenschaftlich adaptiert bei Paul de Man, auf das *Wie* des Sagens abhebend. Ohne im einzelnen die verschiedenen Ansätze zu unterscheiden[39], soll ein homiletischer Bezug genannt werden.

---

36 Diskursanalyse thematisiert „letzten Endes ein Problem der Ordnung, der ‚Politik' der wissenschaftlichen Aussage": siehe Foucault (Anm. 35), 26.

37 Ausführlicher skizziert in der einzigen homiletischen Rezeption der Diskursanalyse, die ich fand: Rolf Schieder, Der „Wirklichkeitsbezug" der Predigt. Vom Nutzen einer diskurstheoretischen Predigtanalyse, in: EvTh 55 (1995) 322-337, hier: 329-335.

38 Vgl. hierzu Schmidts Plädoyer für die Selbstironie: Offenheit bedeutet keineswegs Neutralität, sondern meint das Kennen eigener Begrenzungen, eigener Diskursblindheiten.

39 Eine gute Einführung ist immer noch Jonathan Culler, Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie (1982), (aus dem Amerikanischen von Manfred

Dekonstruktion setzt auf den Text bzw. auf die Schrift. Als Praktik sieht sie die polare Struktur eines Textes, zielt auf seine binäre Wertung: Diese könnte zunächst *inhaltlich* aufgesucht werden, etwa im Falle von Gen 32,23-33, dem Kampf Jakobs im Fluss, bei dem der Sieger Jakob ist, aber dieser dennoch der mit dem Leben Davongekommene genannt wird *und* in dem ein Jemand ertränkt und segnet zugleich. Dies wäre eine hermeneutische Applikation der Dekonstruktion.[40]

Dekonstruktion i.e.S. hebt auf *formale* Gefälle ab: So überträgt in gewisser Weise die feministische Theorie Judith Butlers die Praktik Derridas auf die Genderthematik, also darauf, dass Sprache nicht nur schon vorher „besiedelt" ist oder in einem Diskurs steht, sondern bis in ihre Grammatik hinein und für die beiden vorigen Ansätzen unumgänglich Geschlecht prägt. Eine mögliche Kritik an meinem Beitrag, die lediglich die männliche grammatische Form „Prediger" bezielt, wäre darum noch keineswegs im Sinne Butlers: Formales Gefälle im Sinne feministischer Kritik meint grundsätzlicher, „einerseits die totalisierenden Ansprüche einer maskulinen Bedeutungs-Ökonomie [zu] untersuchen, aber andererseits gegenüber den totalisierenden Gesten des Feminismus selbstkritisch [zu] bleiben."[41] Dies ist eine politische Praktik: Selbstverständlich benutzte hierarchische Oppositionen (Binaritäten) werden abgetragen: Mann/Frau, Wahrheit/Lüge, Kultur/Natur usf. Die Homiletik könnte sich, ohne gleich einer vorschnellen Adaption zu unterliegen, darnach verstehen als zweifache Kritik: 1. an – ein Wort aus der Fotographie – Totalen und 2. an gefälligen Perspektiven, „gefällig" hier auch im Sinne von Gefälle, denn jedes Gefälle, steht man oben, ist gefällig. Noch hermeneutisch gefragt: Aus welchen Perspektiven nehmen die biblischen Texte, das Predigtmanuskript und die Rede mit Sprache und (in katholischer Predigt: männlichem) Körper das Wirkliche wahr? Das aber ist hier nicht die Frage, sondern: Wie geben sie es wahr? Hier muss es genügen, ein Arbeitsfeld anzudeuten, das mit Spracharbeit allenfalls beginnt, damit allein allerdings nicht gelöst werden kann.[42]

Feminismus und Derrida treffen sich in ihrer Kritik am Logozentrismus bzw. Phallozentrismus. Derrida wertet verkürzt gesagt das abendländische Denken als logozentrisch, als am Geist, am Gesprochenen, an der Stimme haftend, und kehrt die Polarität von Rede und Schrift um. Er setzt entgegen der (platonischen) Tradition den Signifikanten an die erste Stelle und weiß den Rückfall in eine abermalige, nur umgekehrte Binarität zu umgehen mittels der Begriffe „Differänz" (différance) und „Spur" (trace).

Momberger), Reinbek 1999. Zudem Peter V. Zima, Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik, Tübingen/Basel 1994.

40 Vgl. Mirjam Schambeck / Ulrich Kropač, Eine (un-)heilvolle Begegnung: Dekonstruktive Bibelarbeit an Gen 32, 23-33, in: KatBl 128 (2003, 378-382.

41 Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter (1990), (aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke), Frankfurt a. M. 1991, 33. Dass Butler auch auf Kristeva (1. Schneise) und Foucault (2. Schneise) zurückgreift, kann hier nicht weiter thematisiert werden (bes. ebd., 123-165). Und auch hier verweise ich auf den Begriff „Selbstironie" bei Schmidt.

42 Spannend der u.a. feministische Theorien rezipierende Ansatz von Isolde Meinhard, Ideologie und Imagination im Predigtprozess. Zur homiletischen Rezeption der kritischen Narratologie, Leipzig 2003.

Derridas Wortschöpfung *différance* macht das anschaulich: Einerseits ist das Wort nur als Geschriebenes vom französischen *différence* zu scheiden, andererseits hat es zwei Bedeutungen, nämlich unterscheiden und aufschieben (beides *différer*). Ein Signifikant weist nicht mehr auf ein Signifikat, auf eine Bedeutung, sondern nur auf weitere Signifikanten: Ein Regress tut sich auf, Bedeutungen verschieben sich nicht nur, sondern nichts ist mehr präsent(ierbar). Alles ist aufgeschoben. Das meint Differänz: Sie hält Zuweisungen offen und erweist die Schrift als einen Ort, an dem nichts präsent und alles Spur ist.[43]

Verschiedene homiletische Anbindungen wären nun denkbar:

1. Dekonstruktion als Lektüretechnik: Der Prediger könnte Texte lesen auf deren polare Strukturen hin. Praktikabel wäre eine hermeneutisch applizierte Dekonstruktion, indem Widersprüche (différer) aufgefunden oder die männliche Perspektivik (Schreibe) biblischer Texte (Schrift) herausgearbeitet würden. Würde der Predigtprozess als Text zu lesen versucht, wäre auch dessen Perspektivik erarbeitbar (z.B. ungeschriebenes Leben am Schreibtisch schreibend und von der Kanzel-Warte Lebenden kündend).

2. Dekonstruktion als Bedeutungsstundung: Auch wäre denkbar, den Aufschub nicht radikal mit Derrida, sondern hermeneutisch zu praktizieren. Das käme einerseits den Praktiken semiotischer Predigtmodelle[44] nahe und andererseits dem, was Franz Rosenzweig „Bewährung" nannte und mit Derrida so verlesen werden könnte: Bedeutung ist gestundet, ist fragil, ist im Noch-nicht und Schon-da. Aufschub trüge dann einen Gnadencharakter, denn er ist immerhin eines nicht – Entzug.

3. Dekonstruktion als nachmodernes Verstehen: Schwerer erscheint mir eine Dekonstruktion im Sinne eines radikalen Aufschubs (différer) nach Derrida und das nicht allein der Praktik wegen, die sich ja nicht als Interpretation versteht, sondern vor allem der Infragestellung theologischer Grundannahmen wie Präsenz oder Inspiration. Trotzdem ist ein Wissen um diese Theorie nötig, da das Verstehen in der Nachmoderne sich in vielen Diskursen verschoben hat.[45] Wenn die Theologie und die Pastoral zudem das Außen aufzusuchen und zu denken haben, die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wäre dahingehend zu deuten, dann ist die Beschäftigung mit dekonstruktiven Praktiken ein Versuch, das Außen bzw. – und wenn auch nur probehalber – *im Außen* zu denken.

Natürlich haben alle drei vorgestellten Theorien ihre Grenzen. Sie wurden weder für die Homiletik entworfen noch besprechen sie eine Totalität, sondern haben jeweils ihre eigene, beschränkte Fragerichtung, um Wirklichkeit oder Texte zu befragen oder auch zu deuten. Folgendes Schaubild stellt einige Ergebnisse dieser Anregungen zusammen:

---

43 Vgl. dazu Jacques Derrida, Grammatologie (1967), (übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler), Frankfurt a. M. 1974, 16-48.

44 Zum Ansatz von Engemann siehe den Co-Beitrag von Schmidt.

45 Das Problem, das viele mit einem ontologischen Denken oder mit der Möglichkeit von Metaphysik haben, wäre einmal einer historischen Diskursanalyse zu unterziehen.

	Intertextualität (1)	Diskursanalyse (2)	Dekonstruktion (3)
Verfahrensweise	- Ausgangspunkt ist der Text - Setzen auf Kontinuitäten, auf präsente Bedeutungen	- Ausgangspunkt sind die Bedingungen des Sagens - Macht konstituiert Diskurse über Prozeduren der Ausschließung	- Ausgangspunkt sind hierarchische Oppositions- paare (différer) - Bedeutung ist von Signifikant zu Signifikant aufgeschoben (différer)
Homiletischer Anschluss	- Blick auf die Potenz textlicher Querbezüge - Vertrauen in textlichen/kanonischen Widerstreit	- vorgängige Kritik am überhaupt Sagbaren - was Wirklichkeit ist, bestimmt der Diskurs	- Wahrnehmung von Gefällen - Bedeutungsvorsicht einübend (Stundung)

Ausblick

Die hier vorgestellten Theorien liefern der Predigerin und dem Prediger dreierlei:

Sie zeigen ein nachmodernes Verstehen, worunter ich vor allem ein gegenhermeneutisches Verstehen verstand. Sie geben trotzdem Anbindungen zu gewohnten, d.h. vom Diskurs akzeptierten hermeneutischen Methoden. Sie führen gleichsam in die Situation hinein, haben also eine gewisse mäeutische Funktion, weil sie gegenwärtiges Verstehen und damit den „Menschen von heute" thematisieren.

Die Homiletik kann darum, will Predigen verstanden werden, nicht allein auf Kommunikationstheorien setzen. Diese halten sich nämlich nur selten inmitten der „Welt von heute" auf. Möglicherweise sind nachmoderne Theorien in einer torsierten Welt aus Brüchen, Rissen, Fragmenten schon ob ihrer Form geeigneter. Sie suchen nicht den Sinn, sondern streifen viel melancholischer durch eine Welt, die kaum noch weiß, woher sie bedeutet.

Jochen Schmidt

Homiletische Begriffskunde

Intertextualität – Vielstimmige Rede – Dekonstruktion

1 „Intertextualität" und „Vielstimmigkeit"

Das Denken der „Intertextualität" wurde unlängst durch Martin Nicol für die Homiletik fruchtbar gemacht, in dessen „Programmschrift" „Einander ins Bild setzen"[1] vielfach auf „Intertextualität" Bezug genommen wird. Leitbegriff von Nicols Studie ist zwar nicht dieser Begriff sondern der des „Ereignisses" (127)[2], den Nicol u. a. mit Rekursen auf Jean-François Lyotard und Derrida entfaltet (49). Ich setze aber bewusst beim Begriff der „Intertextualität" ein, um hiervon ausgehend zu Überlegungen zum Begriff „Ereignis" vorzustoßen. „Intertextualität" fasst Nicol als Wechselspiel von Texten und Kontexten (60.86) auf, das, fruchtbar in Szene gesetzt, eine bedeutungsgenerative Polarität darstellt. In ähnlicher Weise rezipiert Melanie Köhlmoos[3] den Begriff der Intertextualität: Die thematischen oder topologischen oder semantischen Berührungen verschiedener Texte (etwa die Konvergenzen von Predigttexten in einem gemeinsamen Thema, dem Proprium des Sonntags) konstituieren Köhlmoos' Auffassung nach einem Verhältnis der Intertextualität. Grundlegend ist Köhlmoos' Auffassung nach das vom Denken der Intertextualität wahrgenommene Phänomen, dass Sinn nicht *in* einem Text liegt, sondern im *Zwischenraum zwischen zwei* Texten entsteht.[4] Der Prediger steht, so Köhlmoos, folglich vor der Aufgabe, in dieses Gebilde einzutreten und dieser Zwischenräume gewahr zu werden, anstatt lediglich den Wortlaut der Texte präsent zu halten.[5]

Hervorzuheben ist die von Nicol und Köhlmoos auf je verschiedene Weise in den Dienst der Homiletik gestellte Einsicht, dass Bedeutung nicht horizontal vom Text zur Wirklichkeit oder vom Predigttext zur Predigt sich ausstreckt, sondern in einem In- und Gegeneinander von Texten gene-

---

1 M. Nicol, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2002 (Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe).

2 Unter „Ereignis" versteht Nicol „den Vorgang lebendiger Interpretation, in dem biblische Worte, Bilder und Geschichten beglückend oder verstörend Leben so deuten, dass von einem Wirken des Geistes erzählt werden kann." (58f.).

3 M. Köhlmoos, Der Atem des Textes. Predigen intertextuell?, in: U. Pohl-Patalong / F. Muchlinsky (Hgg.), Predigen im Plural. Homiletische Aspekte, Hamburg 2001, 218–229.

4 A.a.O., 219. Diese Einsicht gehört m. E. zu den wichtigen Einsichten postmoderner Religionsphilosophie. Vgl. J. Schmidt, Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur, Berlin/New York 2006 (KSMS 14), 74.95.105 u. a.

5 Köhlmoos, a.a.O., 224.

riert wird, das in keiner erschöpfenden systematischen Analyse aufgeht, ohne indes beliebig zu sein. Einen Anstoß zur Weiterung der Integration des Denkens der Intertextualität in die Theologie möchte ich gleichwohl formulieren. Julia Kristeva, die v. a. in Anknüpfung an Michail M. Bachtins Begriffen der Vielstimmigkeit und der Diglossie das Denken der Intertextualität prägte, hat dieses noch radikaler gefasst, als m. E. in den beiden genannten Rekursen auf „Intertextualität" deutlich wird: Die Interaktion von verschiedenen „Texten" ereignet sich innerhalb der Texte *und innerhalb der kommunizierenden „Subjekte"*, d. h. Intertextualität erhält gleichsam Einzug in die Texte und in deren Produzenten. Das mit Texten agierende Subjekt selbst steht nicht außerhalb dieser Textualität, vielmehr ist es seinerseits Funktion der Intertextualität.[6] Die Sprache, die wir benutzen, ist in so hohem Maße mit kulturell geprägten Bedeutungen und mit diesen Bedeutungen transportierten Ideologien angereichert, dass wir, sobald wir zu sprechen beginnen, ein Spielball dieser Bedeutungen sind. In Bezug auf die Verwendung des Begriffs Intertextualität bei Nicol und bei Köhlmoos würde das bedeuten: „Intertextualität" beginnt nicht erst, wenn wir uns fragen, in welcher Weise wir mit einer Vielfalt von Texten verfahren bzw. inwieweit wir die liturgische Situation als eine vom Wechselspiel von Texten gekennzeichnete Situation wahrnehmen und gestalten. Diese Situationen sind durchaus mit dem Denken der Intertextualität in Zusammenhang zu stellen, jedoch setzt dieses Denken bereits an einem gleichsam früheren Punkt ein: Intertextualität ist ein Zustand, in dem wir uns (als Produzenten und Rezipienten) immer schon befinden; ein Zustand allerdings, auf den wir in verschiedener Art und Weise *reagieren* können. Darin scheint mir dann allerdings ein fruchtbarer Anstoß für die Homiletik zu liegen, den ich im Gespräch mit Nicols Programm einer dramaturgischen Homiletik entwickeln möchte: Die in Kristevas Arbeit implizierte „Kritik der Subjektivität", das heißt die Auffassung, dass das Subjekt der Textualität nicht autonom gegenüber steht, sondern immer schon von ihr erfasst ist, darf nicht mit einer „postmodernen Beliebigkeit" verwechselt werden. Die Krise des Subjekts, d. h. die Krise des Subjekts als eines Souveräns über Verstehen und Kommunikation ist eine Chance – und zwar gerade dann, wenn man, um auf Nicol zurück zu kommen, Homiletik und „Ereignis" zusammenschauen möchte: „Ereignis" ist, wie Nicol selbst darlegt, Schlüsselbegriff seiner Homiletik. Predigt soll Ereignis sein. Nun betont Nicol zu Recht: Ereignis lässt sich nicht „machen" (77.116f.119.128 u. a.)[7]. Mit Bezug auf Derrida – Derridas Denken steht dem Kristevas zumindest in diesem Punkt sehr nahe – ließe sich formulieren: Solange „wir" das Ereignis machen wollen, geschieht gar nichts; genauer: Solange „wir" das Ereignis machen wollen, ereignet sich nichts außer eben, dass wir unsere Bestrebungen dahin projezieren, wo sich etwas ereignen sollte. Ereignis „geschieht", wenn wir, wenn unsere Inten-

---

6 J. Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, hrsg. v. D. Kimmich u. a., Stuttgart 2003, 334–348.

7 Allerdings kann die Gestaltung der Predigt, näherhin die bewusst gestaltete Predigtperformance, deren potentieller Ereignishaftigkeit Rechnung tragen (Nicol, a.a.O., 117.127 u. a.).

tionen nicht mehr allein „das Sagen haben"; in diesem Sinne ist „Ereignis" immer auch „Enteignis". Nun können wir unsere Intentionen nicht unterbinden. Gerade die Wahrnehmung der faktischen Intertextualität indes könnte zumindest eine Hilfestellung dazu bieten, die Dominanz unserer selbst im Bewusstsein zu halten: Kritisch leitet Intertextualität dazu an, sich der Fremdheit der eigenen Rede und des eigenen Verstehens, d. h. des Bestimmtseins des eigenen Redens und Verstehens durch die in der Sprache sedimentierten Ideologien, bewusst zu sein und zu bleiben. Als Infragestellung unserer augenscheinlichen Autonomie kann Intertextualität Wahrnehmungshilfe für die Grenzen unserer Autonomie sein. Unserer Grenzen und unserer Bestimmtheit bewusst zu sein, kann wiederum Bedingung für Begegnung mit Andersheit sein, vielleicht gar Bedingung für das, was als „Ereignis" zu bezeichnen ist.

In einem zweiten Schritte möchte ich ausgehend von Michail M. Bachtins Theorie der Vielstimmigkeit, durch die das Denken der Intertextualität vorbereitet wurde[8], einen kritischen Blick auf Henning Luthers homiletische Überlegungen und seine Predigtpraxis werfen. Henning Luther beruft sich m. W. nicht explizit auf Bachtin, jedoch steht sein Gedanke, Predigt sei ein „monologes Drama"[9], dem Bachtin'schen Denken der „Dialogizität" äußerst nahe. Luther versucht in seinem Aufsatz „Predigt als inszenierter Text", Predigt als Kunst zu verstehen, die nicht lediglich den Text und dessen vermeintlich einheitliche Meinung reproduziert, sondern die Vielfalt der gedanklichen Welt, die im Text geborgen ist, zum Klingen bringt. Bedeutung entstehe in der Predigt, so Luther, erst „auf dem Resonanzboden unverstellter Subjektivität", aus der die „Vielfalt subjektiv gefärbter Stimmen"[10] herauszuhören sei, die gerade auch in scheinbar planen Texte walte. Dieser Gedanke, dass in einer augenscheinlichen Einheit einer Stimme eine Vielfalt von Stimmen mitschwingt, ist ein zentraler Bestandteil von Bachtins Romantheorie.[11] Sowohl in Bachtins als auch in Luthers Denken richtet sich der Blick darauf, dass die Vielfalt der Stimmen, die unser tatsächliches Leben bestimmen, in der künstlerischen Hervorbringung – als welche Luther Predigt verstanden wissen will[12] – zum Tragen kommt. Eine Grundannahme Bachtins besteht darin, dass unsere Rede nie eine unschuldige Hervorbringung unserer Intention ist, sondern immer schon gleichsam in den Gesprächen verfangen ist, in denen wir leben, und immer schon im Streit mit den Kräften steht, die unseren Alltag bestimmen. Der Roman hat Bachtins Auffassung nach die Funktion, *durch* die Stimmen und Dialekte, die diese Wirklichkeit bestimmen, eine „Stellungnahme" zur sozialen Wirklichkeit des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Dies ist nur durch Vielstimmigkeit möglich, da Sprache sich nicht

---

8 Vgl. J. Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, hrsg. v. D. Kimmich u. a., Stuttgart 2003, 334–348).

9 H. Luther, Predigt als inszenierter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt, in: ThPr 18 (1983), 89–100, v.a. 93ff.

10 A.a.O., 99.

11 Vgl. M. M. Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, übers. v. R. Grübel u. S. Reese, hrsg. v. R. Grübel, Frankfurt a. M. 1979, 171 u. a.

12 Luther, a. a. O., 90ff.

unmittelbar selbst betrachten kann. In ähnlichen Termini beschreibt Henning Luther die Predigt: Die Predigt bringt die Vielfalt der Stimmen, die in der Tradition wirksam sind, zum Tragen, so dass der Predigthörer mit der Lebendigkeit dieser Tradition konfrontiert wird. Soweit ließen sich Luthers Gedanken zur Predigt durch Bachtins Auffassungen des Romans sekundieren und anhand der einzelnen Studien Bachtins profilieren. Dabei wird allerdings eine Differenz deutlich, die mir von weit reichender Bedeutung zu sein scheint. Die Pointe von Bachtins Theorie des vielstimmigen Romans besteht darin, dass die in sich vielfältigen Stimmen durch Parodie, durch die Kreuzung von Wiedergabe dieser Stimme und durch Übertreibung, entlarvt werden.[13] Bachtin legt großen Wert darauf, dass die Redevielfalt im Roman nicht allein dadurch entsteht, dass im Roman verschiedene Auffassungen aufeinander treffen – auch wenn Bachtin in seiner Studie zu Dostoevskij diesen Aspekt mit einbezieht.[14] Der Konflikt besteht nicht nur zwischen den Auffassungen der literarischen Figuren, sondern wird *bis in das einzelne Wort* hineingetragen. So bezeichnet Bachtin das Phänomen der Kreuzung, der „hybriden Konstruktion" verschiedener Stimmen in einem einzigen Satz, als das entscheidende Charakteristikum des Romans. Eine „hybride Konstruktion" ist die Vermischung zweier Sprachen in *einer einzigen Äußerung*[15]: Die fremde Ideologie einer Sprachgemeinschaft schlägt sich in der eigenen Stimme des Subjekts nieder, indem sie sich unter dessen Worte mischt. Diese Mischung zeigt die Wahrheit des „sprechenden Menschen" an, der selbst ein Konstrukt der Stimmen ist, durch die er redet, genauer: die in seiner Sprache immer schon durch hin reden. Diese „Hybridisierung" bzw. Kreuzung, die der Sache nach Henning Luthers homiletischen Überlegungen zunächst äußerst nahe steht, möchte ich jetzt mit Henning Luthers Predigtpraxis am Beispiel der Predigt „Dem Unbekannten Gott – Paulus in Frankfurt"[16] kontrastieren. In dieser Predigt erklingt eine Reihe von Stimmen: Zunächst diskutieren die Theologen „Eduard Th." und „Karl B." mit „Lukas", später tritt „Lukas" erneut in einen Diskurs mit Vikaren, in deren Verlauf eine Rede des Paulus zitiert wird, in der wiederum die anonymen Stimmen von Menschen aus dem Untergrund, einem „entlassenen Strafgefangenen", dem Autor eines Graffitos und von „I. Bachmann" erklingen. Diese Inszenierung ist ein beachtliches Beispiel vielstimmiger Rede. Henning Luthers eigene Subjektivität, die in der fiktiven Figur des Lukas an der Inszenierung Teil hat, ist in der Tat ein Resonanzboden, in dem bzw. im Widerstreit mit welchem Stimmen aus der Tradition und aus der Gegenwart dialogisches zusammengeführt werden. Ein Blick auf Bachtins Theorie der Vielstimmig-

---

13 Bachtin, a.a.O., 200.

14 Vgl. M. M. Bachtin, Probleme der Poetik Dostoevskijs, übers. v. A. Schramm, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1985 [1929].

15 M. M. Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, 195.213.244 u. a.

16 H. Luther, Dem unbekannten Gott – oder: Paulus in Frankfurt, in: ders., Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991, 109–116. Vgl. zur Analyse dieser Predigt auch J. Seip, Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung, Würzburg 2002 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 48), 378f., Anm. 190.

keit zeigt jedoch, dass in Henning Luthers Praxis vielstimmiger Rede eine bestimmte Engführung vorliegt. Der Streit der Stimmen in der Predigt „Gott in Frankfurt" ist ein Streit zwischen den Stimmen und den Positionen, die diese vertreten. Es ist kein Streit, der *in* der Äußerung, also *in* den Stimmen des Paulus, Lukas, des Strafgefangenen usw. ausgetragen würde. Dadurch erhält nun doch wieder eine einheitliche Zentralperspektive Einzug in die Predigt: nicht die Perspektive einer normativen Dogmatik, gegenüber der Luther in hohem Maße kritisch war, wohl aber die Perspektive jener Leidens- oder Fragmentaritätstheologie, für die Luther plädierte.[17] Auch diese Perspektive aber steht in einer bestimmten Tradition – Luther beruft sich z.B. häufig auf Theodor W. Adorno.[18] Das die Welt leidvoll erfahrende und die Gesellschaft kritisierende Subjekt stellt denn auch in Luthers Predigtpraxis gleichsam die autoritative Perspektive dar, von der aus Inszenierungen unternommen werden. Wenn Homiletik den Gedanken einer fruchtbaren und bedeutungsgenerativen Vielstimmigkeit rezipiert, dann ist es notwendig, jedoch allein noch nicht hinreichend, dass die verschiedenen Stimmen unserer Lebenswirklichkeit in der Predigt erklingen – und nicht nur summarisch behandelt werden. Ob dies in einer narrativen Predigt wie jener von Luther geschieht, oder ob die Stimmen unserer Lebenswirklichkeit in einen diskursiven Text eingeflochten werden – die Forderung, die Stimmen in ihrem eigenen Charakter zur Sprache zu bringen, ist von kaum zu überschätzender Wichtigkeit. Im Anschluss an den Rekurs auf Bachtins Denken jedoch ließe sich diese Forderung näher bestimmen: Innerhalb der Stimmen, die erklingen, muss deren Relativität zum Ausdruck kommen. Nochmals auf das Beispiel von Luther bezogen: Das volle Potential von Vielstimmigkeit entfaltet sich noch nicht, wenn literarische Figuren einen Konflikt austragen. Dadurch, dass Barth und Thurneysen in der besagten Predigt lächerlich gemacht werden, entsteht gerade noch keine Vielstimmigkeit. Vielmehr müsste jede Stimme offen bleiben für die *Selbst*ironie, offen dafür, dass die Abhängigkeit von einer Ideologie wahrgenommen wird. Offenheit besteht nicht darin, von vorgeprägtem Denken frei zu sein – das sind wir nie. Offenheit besteht darin, auch in der Kritik des Dogmatismus des eigenen Dogmatismus bewusst zu bleiben – und zwar gerade vor dem Hintergrund der Tatsache, dass wir nicht anders können, als aus unseren Überzeugungen zu leben. Vielstimmigkeit im vollen Sinne des Wortes würde die begrenzte Berechtigung der zu Recht kritisierten Stimmen und die Begrenzung der Berechtigung der bevorzugten Stimmen zugleich erklingen lassen.[19] In der Praxis ist die-

---

17 Vgl. die Beitrage in „Religion und Alltag", v. a. Identität und Fragment, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182. Dadurch, dass die Perspektive des „Lukas" und die von dieser Figur vertretene Auffassung gegenüber den anderen Stimmen Recht behält, droht die Predigt gerade kraft ihrer literarischen Form entgegen Luthers Intention eine perlokutionäre Dynamik zu erhalten. (Vgl. H. Luther, Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens, in: Homiletisches Lesebuch, hrsg. v. A. Beutel, Tübingen ²1989, 222–239).

18 Zur Möglichkeit einer Rezeption von Adornos Denken im Rahmen der Homiletik s. u. Abschn. B.

19 Dies hat der Religionsphilosoph John D. Caputo (jetzt New York) v. a. in seiner „Poetik der Verpflichtung" realisiert. Vgl. J. D. Caputo, Against Ethics. Contributions to a Poetics

ses „Ideal" schwer zu erreichen, jedoch könnte es als kritisches Instrumentarium der Wahrnehmung und Weiterentwicklung von Predigtpraxis dienen.

2 „Kritik"

Der Begriff „Kritik", so er in praktisch-theologischen Arbeiten verwendet wird, lässt an Gert Ottos Konzeption der Praktischen Theologie denken.[20] Die Annäherung an den Begriff „Kritik" als Element materialer Homiletik erfolgt im Folgenden jedoch nicht mit Bezug auf das Werk Gert Ottos, sondern im Anschluss an einen Rekurs auf die Rezeption semiotischer Theorien in der Homiletik. Dies mag verwundern, ist „Semiotik" doch nicht *eo ipso* Kritik.[21] Es ist jedoch zu beobachten, dass Kritik in der Rezeption der Semiotik von Seiten der Homiletik höchst bedeutsam ist. Im Rahmen der Rezeption von Semiotik bzw. des Gedankens des „offenen Kunstwerks" in der Homiletik ist in einer zweifach differenzierten Weise von einer kritischen Haltung gegenüber *Konventionen* die Rede: Gefordert wird ein Bruch mit sprachlichen wie mit gesellschaftlichen Konventionen. Dies soll ein kurzer Blick auf Beiträge von Karl-Heinrich Bieritz und Wilfried Engemann zeigen.

Virtuos inszeniert Bieritz in seinem Aufsatz „Offenheit und Eigensinn" die Polyvalenz des Wortes „Eigen-Sinn", indem er das Wort sowohl im semiotischen Sinne (im Sinne des Idiolekts[22] des sprachlichen Kunstwerks) als auch in einem gesellschaftstheoretischen (im Sinne des Widerstands des Individuums gegen die Einebnung im „Gemein-Sinn" bzw. im „commensense"[23]) auffasst. Diese Doppelsinnigkeit von „Eigensinn" spiegelt sich in

---

of Obligation with Constant Reference to Deconstruction, Bloomington 1993 (Studies in Continental Thought); vgl. hierzu J. Schmidt, Vielstimmige Rede vom Unsagbaren (s.o. Anm. 5), 66ff.

20 Vgl. G. Otto, Handlungsfelder der Praktischen Theologie, Praktische Theologie, Bd. 2, München 1988, 23–30. – Gert Ottos Arbeiten zur Homiletik bzw. zur Sprache (der Predigt) sind von einer Spannung zwischen seinem Interesse an Poesie auf der einen und seiner Begründung der Praktischen Theologie als „kritische[r] Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft" auf der anderen Seite geprägt: Auf der einen Seite plädiert Otto im Anschluss an den Literaturwissenschaftler Johannes Anderegg für eine „mediale Sprache", die dadurch charakterisiert ist, dass Bedeutung in der Auseinandersetzung mit der (widerständigen) Form der Sprache entsteht, anstatt dass Sprache lediglich vorgefertigte Bedeutungen transportierte (ders., Handlungsfelder, 263ff., mit Verweis auf J. Anderegg, Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik, Göttingen 1985). Auf der anderen Seite sind Ottos veröffentlichte Predigten in hohem Maße von bestimmten theologischen bzw. praktisch-theologischen Voraussetzungen geprägt, die ihrerseits nicht zur Disposition stehen (entgegen Ottos eigener Forderung, vgl. ders., Grundlegung der Praktischen Theologie, Praktische Theologie 1, 74.78). Infolgedessen sind Ottos Predigten nur bedingt medial-sprachlich in dem Sinne, dass sie durch ihre Form eine eigenständige Bedeutungskonstitution auf Seiten der Hörer anstoßen würden.

21 Wenngleich Semiotik durchaus im Dienst von Kritik stehen kann, vgl. v. a. J. Zima (Hrsg.), Textsemiotik als Ideologiekritik, Frankfurt a. M. 1977.

22 K.-H. Bieritz, Offenheit und Eigensinn. Plädoyer für eine eigensinnige Predigt, in: E. Garhammer / H.-G. Schöttler (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998, 28–50, 34.

23 Vgl. a.a.O., 28f.34.36.

Äußerungen mit stark gesellschaftskritischem Einschlag. So wendet Bieritz gegen den Verdacht, der Predigthörer werde durch eine von Rezeptionsästhetik inspirierte Homiletik als der „Blütenlesende" aufgefasst, ein, die eigensinnige Predigt sei keineswegs beliebig oder egalitär: Vielmehr sei eigensinnige Predigt darin in hohem Maße bestimmt, dass sie das Gebäude kultureller Selbstverständlichkeiten partiell zum Einsturz bringe und überlieferte Lesarten von Gott und Welt aufbreche. Mehrdeutigkeit, so Bieritz, lässt sich als eigensinnige und gezielte Störung eines jeden auf Eindeutigkeit gerichteten Erwartungssystems auffassen.[24] Dieser Eigen-Sinn scheidet die Mehrdeutigkeit des Kunstwerks von „Beliebigkeit"[25]. Die eigenständige Rezeption wird durch den Charakter des offenen Kunstwerks zugleich herausgefordert und gelenkt.

Auch in der Arbeit Wilfried Engemanns hat „Kritik" einen hohen Stellenwert – Kritik verstanden sowohl als Kritik der Homiletik als auch als Gesellschaftskritik.[26] Predigt, so Engemann, verletzt das Regelsystem der Sprache und hat eine bilderstürmerische Note[27] – hier begegnet erneut die Gemengelage eines kritischen Verhältnisses zu sprachlichen *und* zu gesellschaftlichen Konventionen. In seiner „homiletischen Skizze" zu 1. Thess 5,1–8 inszeniert Engemann den Konflikt zwischen „seinem Erscheinen", d. h. dem Erscheinen einer literarischen Figur, die innerhalb der Predigt für den erwarteten Herrn steht, und den „Ordnungsstrukturen" der Welt: „In der Argumentationsstruktur des Predigttextes wird gespannte Erwartung gegen falsche Sicherheit, begründete Unruhe gegen stumpf-diffuse Erwartungslosigkeit gesetzt."[28] Die Unterbrechung gesellschaftlicher Konventionen fungiert als Strukturanalogie für das Durchbrochenwerden der weltlichen Schemata in der erwarteten Wiederkunft Jesu Christi. Die zu erwartende Zutat des Lesers bestünde folglich darin, diese implizite Analogie zu aktualisieren, indem in der eigenen Lebenswelt Entsprechungen zur kritisierten Haltung der Erwartungslosigkeit gefunden werden. Dies bedeutet: Die Predigt provoziert tatsächlich die Zutat des Hörers, die in eine bestimmte Richtung gelenkt wird, i. e. in die Richtung eines kritischen Sich-Verhaltens zu einem gesellschaftlichen Defätismus.

Dass „Kritik" in den genannten Bemühungen um eine Synergie von Semiotik und Homiletik eine häufig zu findendes Motiv ist, legt zumindest die Frage nahe, ob und inwieweit „Kritik" Bestandteil einer *materialen* Homiletik sein könnte. Welchen Weg die Besinnung auf diese Frage beschreiten könnte, möchte ich im Folgenden im Anschluss an eine Be-

---

24 A.a.O., 34; ders., Schutzlos geborgen. Predigt zu Lk 9,58–62, in: ZGDP 16 (1998), H. 2, 6–7.

25 Bieritz, Offenheit und Eigensinn, a.a.O., 32.

26 Engemanns Habilitationsschrift beginnt mit dem programmatischen Satz „Diese ‚semiotische Homiletik' trägt den Charakter einer Kritik" (Ders., Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, Tübingen/Basel 1993, (ThLI 5), XV); zur Gesellschaftskritik im Werk Engemanns vgl. Engemanns Predigtsammlung: Wider die Verdummung des Salzes. Predigten aus dem Bauch der „Dicken Marie", Leipzig 1993.

27 Engemann, Semiotische Homiletik, a.a.O., 322.

28 Engemann, Predigen und Zeichen setzen. Eine homiletische Skizze mit Beispielen, in: ders., Personen, Zeichen und das Evangelium, Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003 (APrTh 23), 51–68, 61.

sinnung auf die Schlusspassage von Adornos *Minima Moralia* skizzieren. Adorno erläutert hier den Sinn der zuvor entfalteten Gesellschaftskritik:

Zum Ende. – Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. [...] Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit dem Gegenstande heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar noch solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt.[29]

Michael Theunissen kommentiert, diese Passage reflektiere Adornos „apokalyptische Eschatologie".[30] Adornos *Minima Moralia* zeugen in der Tat von einer hohen Erwartung an das erneuernde Potential von Kritik. Jedoch ist der Umschlag des Kritisierten kraft der Kritik kein Automatismus. Das Ansichtigwerden des Unheils mag notwendige Bedingung für die Entstehung einer heilvollen Perspektive sein, generiert diese jedoch nicht *eo ipso*; ein „Lesen" des Unheils als spiegelschriftliches Zeugnis des Heils ist– dies muss u. U. auch gegen Adorno in Erinnerung gerufen werden – selbst so wenig ein automatischer Vorgang, wie die Diagnose des Unheils bereits eine erfolgreiche Therapie ist. Für Adornos kritische Theorie gibt es denn auch keine einfache homiletische Umsetzung, die sich die Mühe um das Verständnis von Adornos teils kryptischen Texten ersparen könnte. Adornos Texte sind der Versuch, sich in die Zeugnisse der Kultur gleichsam hineinzuwühlen und in dem, was der Kritik bedarf, die *ex negativo* Konturen einer besseren Welt zu entdecken. Diese Bemühung muss im Einzelnen mitvollzogen und gleichsam praktiziert werden; eine thetische Reformulierung von Adornos „Annahmen" stellt hingegen eine ungebührliche Reduktion des Textes dar. Für die Homiletik bedeutet dies: „Kritik" kann nicht allein darin bestehen, dass aus der Perspektive einer bestimmten gesellschaftstheoretischen Auffassung Mängel des Bestehenden angezeigt werden. Zumindest bei Theodor W. Adorno verbindet sich mit „Kritik" eine Erwartung, die in einer von Adorno selbst nicht näher erläuterten Weise *eschatologisch* ist: Die Hoffnung, dass durch die Kritik die Hoffnung auf einen erlösten Zustand sichtbar werde, die unabhängig von Kritik nicht zur Sprache gebracht werden könnte – ansonsten sie zu Kitsch werde. Kritik in diesem Sinne oszilliert zwischen der Einfühlung in das zu Kritisierende und der Annäherung an das Ersehnte, ohne in einem dieser beiden Pole Ruhe zu finden. Zu solch einer notwendigerweise unruhigen, *oszillierenden* Sprache wiederum könnte das Denken der Dekonstruktion anleiten, auf welches ich in einem letzten Abschnitt Bezug nehmen möchte.

---

29 Th. W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1951, 333f.

30 M. Theunissen, Negativität bei Adorno, in: L. v. Friedeburg / J. Habermas (Hgg.), Adorno Konferenz 1983, Frankfurt a. M. 1983, 41–65, 55f.

3 „Dekonstruktion"

Mit „Dekonstruktion" werden häufig der Zusammenbruch überkommener Gewissheiten und die daraus resultierende „postmoderne Beliebigkeit" assoziiert. Wenn es auch dekonstruktivistische Strömungen geben mag, die mit (gewissem) Recht in dieser Weise aufgefasst werden, so wird eine solches Urteil doch dem breiten Spektrum „postmodernen" Denkens – und zwar gerade postmodernen Denkens in Theologie und Religionsphilosophie – bei Weitem nicht gerecht.[31] Mit einigen Bemerkungen möchte ich ausgehend von Gedanken Jacques Derridas zur Literaturtheorie beispielhaft andeuten, welchen Beitrag dekonstruktivistische Forschung zur Homiletik leisten könnte.

Derridas Essay zur Gabe „Falschgeld. Zeit Geben 1"[32] bedenkt die Paradoxie der „Gabe" und deren Verwandtschaft mit der Erzähltheorie. Das dem Essay zu Grunde liegende denkerische Paradox ist denkbar einfach: Damit es eine „Gabe" gibt, muss ‚einer etwas irgendeinem anderen geben'. Diese Bedingung der Möglichkeit der Gabe ist aber zugleich Bedingung der Unmöglichkeit der Gabe. Denn die Gabe wird annulliert, wenn der Gabenempfänger das Empfangene zurückgibt: Wird eine Gabe returniert, so findet nicht mehr „Gabe" (im von Derrida angenommenen strengen Sinn des Wortes) statt, sondern Tausch. Es ist indes kaum zu vermeiden, dass eine Gabe in irgendeiner wenn auch nur proleptischen Weise zurückgegeben wird, oder dass eine Verpflichtung zur Rückgabe mit der Gabe einhergeht: Bereits die bewusste Annahme der Gabe führt zum Empfinden von Schuld auf Seiten des Empfängers. Wenn „ich" eine Gabe annehme, weiß „ich" mich dem Geber schuldig; umgekehrt sieht der Geber den Empfänger der Gabe ebenfalls in seiner Schuld. Derrida zieht hieraus die Schlussfolgerung: „*Die Gabe* dürfte *also nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Gabennehmer.*" (25) Diese aporetische Situation – dass *die Gabe nicht als Gabe erscheinen dürfte* – lässt sich nun in Bezug auf das Phänomen der Erzählung ebenfalls ausfindig machen (35.76 u. a.). Damit es Gabe gibt, so folgt aus der besagten Betrachtung, muss die Gabe vergessen werden, sie darf nicht einmal als Gabe erscheinen; Gabe muss ihren Ort vor jedem Subjektbezug suchen (37.41.105). Dasselbe gilt auch für „Erzählung", wie Derrida im Gespräch mit Charles Baudelaires Erzählung „Das falsche Geldstück" entwickelt. Die Erzählung handelt, kurz gefasst, davon, dass zwei Freunde einem Bettler begegnen; der eine Freund gibt dem Bettler eine vermeintlich großzügige Spende, um darauf seinem Freund zu „gestehen", er habe dem Bettler Falschgeld gegeben. Der andere Freund, dem, wie es heißt, „die Gabe gegeben ist, sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen" (127), stellt allerhand Spekulationen über die Bedeutung dieser „Gabe" an. Derrida stellt nun fest, dass die Erzählung Baudelaires auf zwei Ebenen mit dem Phänomen „Falschgeld"

---

31 Vgl. K. Vanhoozer (Hrsg.), The Cambridge Companion to Postmodern Theology, Cambridge 2003.

32 J. Derrida, Falschgeld. Zeit Geben I, (übers. v. A. Knop u. M. Wetzel), München 1993 [1991] (Seitenzahlen in Klammern verweisen auf diese Ausgabe).

verbunden ist: Die Erzählung ist nicht nur eine Erzählung *über* Falschgeld, sondern sie ist „selbst *als* Literatur Falschgeld". Denn sie zirkuliert gleichsam *im* Leser, der selbst von den abwegigen Vermutungen hinsichtlich der Bedeutung der Erzählung in den Bann genommen wird. Weil und sofern der Leser die Geschichte *für bare Münze nimmt*, wird er von der Erzählung in den Bann genommen. Was innerhalb der Handlung dieser Erzählung beschrieben wird, gilt auch von der Erzählung als fiktivem Text: *Der Sinn entsteht erst dadurch, dass „Falsches" für wahr genommen wird* (116). Das falsche Geldstück ist nur Falschgeld, solange es für wahr genommen wird: Sobald es sich als Falschgeld zu erkennen gibt, hört es auf, Falschgeld zu sein (117). Die fiktive Erzählung wird vom Erzähler *als* wahre Erzählung vorgebracht (125); sobald der Leser sich soweit von der Erzählung distanziert, dass er ihr ihren Wahrheitsanspruch abspricht, wird die Erzählung bedeutungslos. Genau darin besteht die Fiktion, das vom Autor hervorgebrachte Trugbild (125). So gilt überraschender Weise für den Geldverkehr und für die Literatur in gleicher Weise, dass sie von einem Akt des Vertrauens abhängen (162). Eine Erzählung zu lesen bedeutet, eine Investition zu machen, deren Folgen allerdings unabsehbar sind: Wenn Literatur *als* Fiktion und nicht *als* Wahrheit gelesen wird, entfaltet sie keine Wirkung auf den Leser, sowenig wie Falschgeld Falschgeld ist, wenn es nicht *als* bare Münze gehandelt wird.

Es ist gewagt und scheint mir indes doch nicht unmöglich, einen Zusammenhang zwischen Derridas Betrachtungen zur Literaturtheorie auf der einen und der Homiletik auf der anderen Seite herzustellen. Derridas Überlegungen ließen sich mit einem Satz zusammenfassen: Der Leser gibt der Erzählung einen maßlosen, durch keine zurückbehaltenen Sicherheiten gedeckten Vertrauensvorschuss. Lesen beschränkt sich gerade nicht darauf, von einem gesicherten Standpunkt einer hermetisch abgeschlossenen Wirklichkeitswahrnehmung aus einen Text auf jene Bausteine hin zu prüfen, die mit dieser Wirklichkeitsauffassung kompatibel sind. Lesen ist Derridas Darstellung nach vielmehr ein Vorgang, in dem der Leser dem Gelesenen einen Vorschuss, einen Kredit, einräumt. Dieser Kredit jedoch wird auf Treu und Glauben, ohne Bürgschaft gegeben. Nun mögen Derridas Überlegungen zwar überzeichnet wirken. Die Erzähltheorie kennt weit weniger radikale Beschreibungen von Fiktionalität. Die Frage ist indes nicht, ob Derridas Argumentation absolut zwingend ist, sondern, ob aus ihr ein fruchtbarer Impuls hervorgeht: Aus Derridas Überlegungen geht der Impuls hervor, in unserer Lebenswirklichkeit nach *Phänomenen notwendigen und uneinholbaren Vertrauensvorschusses* zu suchen, z. B. eines Vertrauensvorschusses in den Sinn eines Textes oder einer Rede. Derridas Überlegungen zur Gabe und zur Literatur kulminieren in dem Spitzensatz: „Alles ist ein Glaubensakt" (129). Diese Äußerung sollte nicht dazu verführen, Dekonstruktion als *eo ipso* religiöses oder theologisches Unternehmen misszuverstehen.[33] Es gilt vielmehr, Beziehungen und Strukturanalogien zwischen „Theorie" und Homiletik zu beschreiben, die die

[33] Eine zugleich engagierte und differenzierte Würdigung der religiösen Valenzen von Derridas Werk ist John D. Caputo zu verdanken (Ders., The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion, Bloomington 1997).

wechselseitige Wahrnehmung schärfen können, ohne dass die eine Größe zum Prinzip oder Derivat der anderen erhoben oder reduziert würde. Eine Analogie zwischen „Literatur" aus der Perspektive Derridas und der Predigt könnte darin bestehen, dass hier wie dort Verstehens- bzw. Erkenntnisprozesse beschrieben werden, die den Prädispositionen der beteiligten Subjekte nicht voll und ganz unterworfen sind. Die Lektüre einer Erzählung, so Derridas radikale Beschreibung, setzt einen Vertrauensvorschuss voraus, einen Kredit, der der Wahrhaftigkeit des Fiktionalen eingeräumt wird. Der – Derridas Auffassung nach in jedem Akt der Lektüre gegenwärtige – Glaube an die Wahrhaftigkeit des Fiktionalen macht dieses nicht wahr, ist aber Bedingung dafür, dass es zu einer wirklichen Konfrontation mit der fiktionalen Welt kommt. Damit wird die Unterscheidung von Wahrheit und Fiktion gerade nicht nivelliert, vielmehr wird betont, dass sich der Vorgang der Begegnung mit einer fiktionalen Welt nicht in einer souveränen Handlung des Subjekts erschöpft. In Bezug auf die Predigt könnte dies bedeuten: Eine Predigt, genauer, eine von „Literatur" inspirierte Predigt, hat sich zwar zu erklären und hat für das Vertrauen der Hörer zu werben, so gut und so weit es möglich ist. Und doch muss der Prozess des Predigtverstehens nicht von dem begrenzt bleiben, was verbürgt ist, wenn es Predigt und Literatur gemeinsam sein sollte, dass ihre Wirksamkeit immer auf einem uneinholbaren Vertrauensvorschuss beruht.

Schlussbemerkung

Ein Leitmotiv dieser Gedanken war, wie im Vorwort angedeutet, die Kritik der Annahme eines souveränen Subjekts. Diese Kritik ist kein Plädoyer für eine Verabschiedung des Subjekts – eine Verabschiedung des Subjekts bliebe gerade jenem binär-oppositionellen Denken verhaftet, das von der Dekonstruktion in Frage gestellt wird. Die Kritik eines „souveränen Subjekts" leitet vielmehr dazu an, *Zwischenräume* zwischen eigener und fremder Rede, Kritik und Hoffnung, Wirklichkeit und Fiktionalität zu erkunden, die sich einer abschließenden Erkundigung entziehen und doch unser Denken und Glauben in ungeahnter Weise befruchten können.

Forum

Elmar Klinger

Volk Gottes – was nun?

Die Zukunft der Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil

Leitbilder sind Bilder. „Sie sagen nicht, wer man ‚eigentlich' ist oder irgendwann einmal sein möchte, sondern als wer man sich hier und jetzt versteht, an welchen Maßstäben man sich im eigenen Handeln orientiert und auch gemessen werden möchte."[1] Schon die sprachliche Form dieser Umschreibung verweist auf ein Problem, das es gibt und dem sich zu entziehen für einen selbst gefährlich wäre. Die unvermeidliche Frage lautet: Wie verhält sich der, der man ist oder irgendwann einmal sein möchte, zu jenem anderen, der sich hier und jetzt so oder so versteht, und zu den Maßstäben, an denen er sich orientiert und gemessen sein möchte? – Karl Rahner hat diesen Unterschied auf die Formel gebracht: Der, der man ist, grüßt trauernd den, der man hätte können sein.

Das Volk Gottes im Sinne eines Leitbildes zu verstehen, führt weiter. Denn es hat umfassenden Charakter, stellt vor wirkliche Aufgaben und kann für Männer und Frauen identitätsbildend sein.[2]

Aber es erschöpft sich nicht in seiner Leitbildfunktion. Denn es besteht aus wirklichen Menschen. Es beschränkt sich nicht auf die Getauften sondern schließt die Nichtgetauften ein.[3] Dazu gehören auf jeden Fall die Juden. Das II. Vatikanum behandelt im zweiten Kapitel von *Lumen gentium* unter diesem Stichwort das Heil der Menschheit insgesamt.[4] Man sollte es daher nicht auf einen analogen und metaphorischen Sinn beschränken; denn Christus ist nicht nur König, Priester und Prophet der Christen, sondern der ganzen Menschheit.[5]

---

1 Rolf Zerfaß, Volk Gottes unterwegs: in der Fremde unter den Völkern, in: Herbert Haslinger (Hrsg.), Handbuch praktische Theologie, Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 167.

2 Vgl. Christian Schröer, Art. Leitbilder, in: 3LThK, Sp. 801.

3 Auch der CIC beschränkt das Volk Gottes in can. 204 nicht auf die Getauften. Er sagt von den Christgläubigen vielmehr, dass sie die sind, die Christus durch die Taufe gleichsam einverleibt, in das Volk hineingefügt sind [„in populum dei sunt constituti"] und daher an den Ämtern Christi teilhaben. Das Volk Gottes im umfassenden Sinn wird jedoch nicht behandelt. Das Buch zwei „de populo dei" hat nur die „Christgläubigen" zum Thema.

4 Das zweite Kapitel von *Lumen gentium* „de populo dei" behandelt die Menschheit insgesamt unter dem Gesichtspunkt ihrer übernatürlichen Berufung. Der allgemeine Heilswille wird somit nicht nur gnadenhaft bestimmt, sondern ekklesiologisch verortet. Es gibt außerhalb des Volkes Gottes kein Heil. Diese Aussage betrifft Nicht-Christen und Christen in gleicher Weise. Denn auch Christen können es verlieren (LG 14).

5 Vgl. LG 13.

Daher schreibt M.-D. Chenu wirklich zutreffend: „Heute wird der Kirche bewusst, dass sie auf der Höhe der Welt und ihrer Entwicklung, auch ihrer räumlichen Entwicklung (in den neuen Kirchen der Dritten Welt) sein muss: Volk Gottes ist die ganze Menschheit und nicht nur eine klerikale Körperschaft, in der die Laien zur Untätigkeit verurteilt sind."[6]

Ich möchte daher nach den Menschen des Volkes Gottes fragen, denn sie sind die, aus denen es besteht, für die es ein Leitbild werden soll und die es aber auch in diesem oder jenem Sinn verkörpern.

Ein wichtiger Grund diese Frage zu stellen, ist die lehramtliche Situation, vor der wir stehen. Denn man hat auf der außerordentlichen Bischofssynode 1985 in Rom das Volk Gottes zu einer Umschreibung von Kirche neben vielen anderen gemacht und damit seiner Grundlagenfunktion beraubt. Der Kommentar beleuchtet diesen erstaunlichen Vorgang mit dem Hinweis: „Die Bezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes' ist oft missverstanden worden."[7] Der Vorgang selber wird in ihm nicht eigens wahrgenommen. Aus der Konsequenz dieser Einschätzung, die die Synode zieht, entsteht ein noch viel größeres Problem; denn ohne Volk Gottes wird die Kirche selber missverstanden; denn sie ist ja schon begrifflich – in dem, was Kirche heißt, die Versammlung dieses Volkes. Und grundsätzliche Aussagen der Tradition kann man ohne dieses überhaupt nicht mehr verstehen oder gar vertreten; denn „extra ecclesiam nulla salus" heißt in der genauen Übersetzung: „Außerhalb des Volkes Gottes ist kein Heil." Es hat eine Heilsfunktion und daher auch die Kirche.

Je mehr wir somit die werden, die wir sind, desto universaler können wir sein und das Volk Gottes berechtigterweise zu unserem Leitbild machen. Daher nun meine Fragen: Volk Gottes – wer bist du? – Volk Gottes – für wen oder was trittst du ein? – Volk Gottes – wer kannst du und wer musst du in der Zukunft sein?

1 Wer ist die Kirche?

Menschen sind wie sie sind. Sie leben ihr Leben. Die Dinge nehmen ihren Lauf. Aber Menschen sind nicht nur, sie werden auch. Sie müssen sich zu dem, was sie sind, auch selber verhalten. Sie finden die Dinge vor, aber gehen auch mit ihnen um. Sie bilden sich weiter. Sie entwickeln Fähigkeiten. Sie haben eine Geschichte.

---

6 Marie-Dominique Chenu, Le Saulchoir, eine Schule der Theologie, hrsg. v. Institut M.-Dominique Chenu–Espaces durch Christian Bauer u.a., Berlin 2003, 190-191.

7 Vgl. Walter Kasper (Hrsg.), Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85, Freiburg 1986, 66. Vgl. Elmar Klinger, Kirche und Offenbarung. Die neue Systematik in der Theologie, in: MthZ 54 (2003) 2, 127-140; ders., Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", in: Franz-Xaver Bischof / Stephan Leimgruber (Hgg.), Vierzig Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Würzburg 2004, 74-97.

Der Umgang mit sich selber in einer Welt von Dingen, die sie gestalten, ist den Menschen wesentlich. Sie müssen das, was sie sind, erst selber werden. Daher lautet ein Spruch der Mystik: Werde, der du bist, und sei der, der du wirst.

Die Kirche besteht aus Menschen. Sie ist deshalb nicht nur eine vorgegebene sondern ebenso eine aufgegebene Größe. Sie muss das, was sie ist, auch selber werden, und das, was sie wird, wirklich sein. Die Menschen, aus denen sie besteht, haben Kontakt zu anderen Menschen. Sie knüpfen ihn auf den verschiedensten Ebenen des Lebens. Er ist für die Kirche wesentlich. Die wechselseitige Verbundenheit zwischen den Menschen, die für sie selber wesentlich ist, wird auf dem Konzil im Begriff des Volkes Gottes erfasst und thematisiert. Er ist der Grundlagenbegriff aller Ekklesiologie. Er hat allgemeinsten Charakter. Er ist das Umfassendste und Grundlegendste, was man von der Kirche überhaupt sagen kann.

Daher erklärt das Konzil am Beginn des zweiten Kapitels in der Nr. 9 von *Lumen gentium*: „Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll."

Die wechselseitige Verbindung von Menschen hat somit theologische Qualität. In ihr werden sie geheiligt und gerettet. Das Anerkennen Gottes in Wahrheit und Heiligkeit hat umgekehrt politisch-sozialen Charakter; denn sie geschieht durch Menschen, die Gott kraft ihrer wechselseitigen Verbindung zu einem Volke macht.

Gott ist eine theologische Größe, das Volk eine politisch-soziale Realität. Menschen, die sich mit der Situation von Menschen im Namen Gottes auseinandersetzen, gehören zum Volk Gottes. Und Gott, der Menschen beruft, dies zu tun, und auffordert, in seinem Namen zu handeln, ist Gott dieser Menschen. Er steht ihnen gegenüber und gehört zu ihnen. Er handelt aus ihrer Mitte. Er macht aus ihnen das messianische Volk. Es hat Christus zum Haupte, „‚der hingegeben worden ist wegen unserer Sünden und auferstanden ist um unserer Rechtfertigung willen' [...]. Seinem Stande eignet die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt. Sein Gesetz ist das neue Gebot [...], zu lieben, wie Christus uns geliebt hat. Seine Bestimmung endlich [d. h. die Zukunft dieses Volkes] ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde, das sich weiter entfalten muss, bis es am Ende der Zeiten von ihm auch vollendet werde, wenn Christus, unser Leben, [...] erscheinen wird." (LG 9) Dieses messianische Volk umfasst nicht alle Menschen. Es ist oft nur eine kleine Herde mit einer geringen Zahl von Menschen. Aber es ist Zeichen der Hoffnung für alle Menschen. Es ist „die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils" für das ganze Menschengeschlecht.

Die Kirche und dieses Volk gehören wesentlich zusammen, sind jedoch keine austauschbaren Größen. Die Kirche ist Versammlung des Volkes; sie versammelt es in Christus. Das Volk ist die Basis der Kirche: Es geht ihr voraus, liegt ihr zugrunde und weist über sie hinaus. Es ist mehr als ihr gegenwärtiger Zustand. Alle Menschen sind zur Mitgliedschaft berufen. Aber es gibt Stufen der Zugehörigkeit: Mitglieder sind im vollen Sinn jene, die sich in Christus versammeln und dadurch Kirche bilden, sie sind das neue Volk Gottes, das Volk in Christus.

Dieses Volk, das Gott zusammenruft in Christus, heißt auf dem Konzil die Kirche Christi, denn es erklärt: „Gott hat die Versammlung derer, die in Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei." (LG 9) Wie Israel im AT Kirche Gottes genannt wurde, so heißt das Volk im NT die Kirche Christi, oder die Kirche Gottes in Christus, bei Paulus.

Diese weitreichende Feststellung der Bibel ermöglicht und verlangt einen grundlegenden Perspektivenwechsel des Sprachgebrauchs. Man kann jetzt die Kirche von ihren Mitgliedern her definieren und thematisieren. Sie hat nicht nur Mitglieder, sondern besteht aus ihnen. Sie ist die Kirche derer, die zu ihr gehören. Daher der neue Begriff einer „Kirche der Armen" oder einer „Kirche der Laien". Man kann auch von einer „Kirche der Frauen" sprechen. Sie ist die Versammlung ihrer weiblichen Mitglieder in Christus. Eine Diözesanveranstaltung hatte einmal den Titel: „Königinnen, Priesterinnen, Prophetinnen, die Zukunft der Kirche sind die Frauen."

Jeder Sprachgebrauch macht Konstellationen und Identifikationen greifbar oder stellt sie in den Vordergrund. Daher ist auf den alten Sprachgebrauch einzugehen, der weit verbreitet und im Deutschen die normale Ausdrucksweise ist. Unter Kirche versteht man darin entweder die hierarchische Kirche – den Papst, die Bischöfe, das Ordinariat. Wer sagt, die Kirche verhält sich zu der oder jener Frage so und so, sie verhandelt z.B. mit dem Staat, meint damit amtliche Personen und Institutionen, nie meint er jedoch ihre Mitglieder – oder er meint das Kirchengebäude, den Kirchenraum, eben das Gotteshaus. Die Kirchen einer Stadt sind nicht ihre Pfarreien, sondern die großen Bauwerke, in denen sich die Pfarreien am Sonntag zum Gottesdienst treffen.

Dieser Sprachgebrauch kann zu Missverständnissen und Irrtümern führen. Er verhindert jedenfalls, dass man unter Kirche ihre Mitglieder versteht, zu denen Papst und Bischöfe ja selber gehören. Er wird zu einem Instrument der Auseinandersetzung, wo man von der Amtskirche sagt, dass sie die Kirche sei, und daneben Basiskirche eine Parallelkirche nennt.

Dieser gefährliche Vorwurf mit seiner spalterischen Unterstellung arbeitet mit dem überkommenen Sprachgebrauch, der Kirche von ihrem Amt, nicht von ihren Mitgliedern her denkt. Aber sie besteht nun mal aus ihren Mitgliedern. Ohne Männer und Frauen, die zu ihr gehören und die sie bilden, wäre sie materiell und spirituell bankrott. Denn sie ist Versammlung und ohne die, die sich versammeln, gibt es keine Versammlung. Sie ist die Versammlung des Volkes Gottes in Christus. Die Mitglieder der Hierarchie gehören zur Versammlung. Sie haben darin eine Funktion. Sie sind ihr leitender Teil. Sie geben ihr institutionelles Gewicht und geistliche Bedeutung. Aber sie sind nicht die Versammlung. Diese besteht aus ihren Mitgliedern. „Wir sind Kirche" bedeutet nicht, man will den Papst ersetzen. Sondern: Wir sind eine Versammlung des Volkes Gottes, die unter seiner Leitung steht und eine Versammlung der Kirche des Papstes ist. Wer sie mit dem Vorwurf belegt, Parallelkirche zu sein, verwechselt Kirche mit Hierarchie und glaubt, es gehe um eine parallele Hierarchie. Er vergisst, dass Hierarchie immer Teil eines Ganzen ist, zu dem sie gehört und über das sie nicht einfach nur verfügt. Leitung und Leitungsamt sind für die Kirche da und nicht umgekehrt sie für das Amt. Sie sind ein Amt des ganzen Volkes Gottes. Man soll außerdem nicht vergessen, dass Hierarchie und Gemeinschaft zu unterscheiden sind. Die Kirche ist Gemeinschaft unter Leitung der Hierarchie, aber keine hierarchische Gemeinschaft.

Diese wesentliche Tatsache wird auf dem Konzil ausdrücklich betont und direkt in den Blick genommen. Denn es unterscheidet zwischen der Kirche im Sinn einer Gesellschaft mit hierarchischen Organen und im Sinn einer Gemeinschaft des Geistes Gottes, der ihre Mitglieder bewegt. Die Basis ihrer äußeren und inneren Verbundenheit ist Christus. *Lumen gentium* erklärt in der Nr. 8 dazu: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich." Wie ihm die menschliche Natur untergeordnet ist, so dient umgekehrt ähnlich die Hierarchie dem Leib Christi, von dem sie zu unterscheiden ist, zu dem sie gehört, den sie aber auch nicht bildet.

Es gibt eine wechselseitige Verbundenheit zwischen den Menschen, die diese komplexe Wirklichkeit leben und verkörpern. Sie müssen lernen, sich auf die hierarchische Ordnung einzustellen, die eine menschliche Größe ist. Der Umgang mit Institutionen ist eine politische Aufgabe. Er umfasst juristische Vorgaben, gegenseitige Absprachen, solidarisches Verhalten. Aber er fordert auch geistliche Kraft, wirkliche Erleuchtung und echte Spiritualität. Daher die Frage nach den Zielen, die man verfolgt, und dem Willen, den man hat, sie zu erreichen.

2 Wohin geht die Kirche?

Das Volk Gottes umfasst Priester und Laien, Männer und Frauen, Erwachsene und Kinder, Reiche und Arme, Weiße, Schwarze, Gelbe, Rote, Katholiken und Protestanten, ja die gesamte Menschheit mit allen Menschen. Denn es hat Christus zu seinem Haupt, der für alle Menschen steht. Es besteht an vielen Orten zwar aus einer geringen Zahl von Menschen. Aber so klein die Versammlung ist, die sie bildet, sie hat immer exemplarischen Charakter. Sie ist die Keimzelle der Hoffnung, des Friedens und der Gerechtigkeit, das Zeichen einer innigsten Verbindung zwischen den Menschen und mit Gott. Die Mitglieder der Kirche sind dieses Volk, das in Christus zusammenfindet. Sie sind das Volk der Seligpreisungen, das Volk des Magnifikat, das Volk der Apokalypse, das Volk des neuen Himmels und der neuen Erde.

Wenn sie jemand fragt: „Wer seid ihr?", müssen sie sich nicht verstecken. Sie können mit Selbstbewusstsein antworten: Wir sind die Kirche vor Ort – in der Schule, in der Fabrik, einer Veranstaltung, die Kirche der Arbeiter, der Jugendlichen, der Frauen.

Man soll diese Antwort nicht in einem falschen Sinn verstehen und meinen, dass sie Unterschiede verwischt, den Gegensatz zur Hierarchie betont oder sie durch eine andere ersetzen will. Diese Interpretation wäre ein Missverständnis. Denn erstens ist das Volk Gottes mehr als die sozialen Verwerfungen, Unversöhnlichkeiten, Widersprüche, Befürchtungen und Katastrophen, die es in der Menschheit gibt. Es hat immer eine Option für Betroffene in ihrer Lage. Papst, Bischof und Priester sind zweitens selbst ein Teil des Volkes Gottes. Sie müssen getauft sein, um diese Ämter zu bekleiden. Drittens sind sie es selber, die von sich erklären, dass sie im Dienst des Volkes Gottes stehen. Sie haben auch die Mitglieder dieses Volkes Kirche genannt. Dies gilt für Pius XII., der in einer Ansprache 1946 über die Laien gesagt hat, sie sollten das Bewusstsein haben: „Wir gehören nicht nur zur Kirche, wir sind die Kirche", [8] für Johannes XXIII., der von einer Kirche der Armen spricht,[9] für die Synode von Puebla, die zu den Jugendlichen sagt, sie „müssen fühlen, dass sie die Kirche sind, indem sie die Kirche als Stätte der Gemeinschaft und Mitwirkung erfahren. [...] In ihr fühlen sich die Jugendlichen als neues Volk, als das Volk der Seligpreisungen, das keine andere Sicherheit besitzt als Christus"[10], für das Konzils-

---

8 Vgl. Yves M.-J. Congar, Priester und Laien im Dienst am Evangelium, Freiburg 1965, 290-291.

9 Vgl. Giuseppe Alberigo, Die Kirche der Armen. Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Mariano Delgado / Odilo Noti / Hermann-Josef Venetz (Hgg.), Blutende Hoffnung. Gustavo Gutierrez zu Ehren, Luzern 2000, 67-88.

10 Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla, Bonn 1979, Nr. 1184.

dekret über das Laienapostolat, in dem gesagt wird, das Apostolat der Kirche subsistiere in Glaube, Hoffnung und Liebe aller ihrer Mitglieder.[11]

Viertens, die Ämter der Kirche sind Ämter des Volkes Gottes überhaupt, sie stehen generell in seinem Dienst. Fünftens, das II. Vatikanum hat keine Zwei-, sondern eine Drei-Ämter-Lehre. Es spricht vom königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt. Alle Mitglieder der Kirche haben auf ihre Weise an ihnen teil; haben teil an den Ämtern Christi.

Das Volk Gottes selber jedoch ist eine prophetische Größe. Es hat die Aufgabe und den Auftrag der Evangelisierung. Das Glauben an Gott und Christus greift in einer jeweils historisch-konkreten Lebenssituation.

Wenn die Mitglieder der Kirche die Kirche sind, dann lautet die nächste Frage: Was ist das Anliegen der Mitglieder? Zuerst muss ihnen klar sein, wer sie sind. Jetzt frage ich, was sie wollen. Sie versammeln sich in der Kirche. Aber zu welchem Zweck? Was ist der Sinn ihrer Versammlung? Was bedeutet sie in der jeweiligen Situation?

Von der Lage, in der sich jemand befindet, ist immer und überall auszugehen. Sie hat einen obersten Stellenwert. Die eigene Situation ist der alles entscheidende Gesichtspunkt einer jeweiligen Beschäftigung oder Nichtbeschäftigung mit der Kirche. Wir versammeln uns, weil die Versammlung sinnvoll erscheint, oder nicht, weil sie einem nicht so erscheint. Sie ist ein Anliegen oder sie ist keines. Die Anliegen selber können ganz unterschiedlich sein. Sie sind traditionell oder aktuell. Sie sind geistliche Anliegen. Mancher hat gesellschaftliche Anliegen. Sie sind ortsbedingt oder überörtlich.

Worin sie auch immer bestehen, der entscheidende Gesichtspunkt für die Betrachtung von Kirche aus der Sicht ihrer Mitglieder ist die Fähigkeit, mit der Situation umzugehen, in der sie sich befinden. Man hat sie wahrzunehmen, sich eine Meinung von ihr zu bilden, sich auf sie einzustellen und sie, wenn erforderlich, zu ändern.

Das Konzil befasst sich mit dieser Perspektive in einem prinzipiellen Sinn. Denn es spricht nicht nur von der Kirche überhaupt, sondern von ihrem Auftrag „in der Welt von heute." Es erklärt, dass sie ein Teil der Menschheit ist, die sich besonderen Herausforderungen heute gegenübersieht. Niemals zuvor in der Geschichte gab es mehr technologischen Fortschritt auf der Erde, einen größeren Zuwachs an Reichtum, eine stärkere Konzentration an politischer Macht. Dennoch leiden mehr Menschen als je zuvor an Hunger und an Unterernährung. Es gibt eine wachsende Zahl von Analphabeten. Harte politische, soziale, wirtschaftliche, rassische und ideologische Spannungen dauern an. Selbst die Gefahr eines Krieges besteht weiter. Niemals zuvor hatten die Menschen dennoch einen

---

[11] Vgl. AA 2.

so wachen Sinn für Freiheit wie heute. Sie spüren lebhaft die Abhängigkeit, in der alle mit allen stehen. Es gibt das Verlangen nach Solidarität und zugleich wird die Welt heftig von einander widerstreitenden Kräften auseinander gerissen. „Betroffen von einer so komplexen Situation, tun sich viele [...] Zeitgenossen schwer, die ewigen Werte recht zu erkennen und mit dem Neuen, das aufkommt, zu einer richtigen Synthese zu bringen; so sind sie, zwischen Hoffnung und Angst hin und her getrieben, durch die Frage nach dem heutigen Lauf der Dinge zutiefst beunruhigt. Dieser verlangt eine Antwort vom Menschen. Ja er zwingt ihn dazu." (GS 4)

Die Kirche verhält sich zu dieser Situation nicht unbeteiligt, sie ist in sie verstrickt. Denn „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger [und Jüngerinnen] Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden [...]. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte engstens verbunden." (GS 1)

Das Konzil hat aus diesem Grund nicht nur eine, sondern zwei Konstitutionen über die Kirche verfasst, eine über das Verhältnis zu ihren Mitgliedern, und eine zweite, über ihr Verhältnis zur Menschheit insgesamt, in der sie lebt, zu der sie gehört, und von deren Situation sie grundsätzlich herausgefordert ist.

Sie stellt die Frage nach Sinn und Bedeutung ihrer eigenen Organisation. Warum muss es sie geben? Wozu wird sie gebraucht? Wie muss sie sich entscheiden, um zu wollen, wofür sie da ist? Das Konzil klärt den Zusammenhang zwischen Glauben und Leben. Dogmatische Fragen haben anthropologische und soziologische Bedeutung. Es selber will einen Beitrag leisten zur Rettung der menschlichen Person und zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft. Aber kann sie diese Aufgabe erfüllen? Sie muss programmatisch vorgehen und Schwerpunkte setzen, durch die bestimmten Anliegen eine vorrangige Bedeutung zukommt und Anliegen, die nachrangig sind, auch nachrangig behandeln.

Die Magna Charta eines Vorgehens ist die Pastoralkonstitution. Die Methode des Sehens, Urteilens und Handelns, nach der sie vorgeht, besteht aus einer Analyse der Situation, in der sich einzelne Menschen oder eine Gruppe von Menschen befinden, die Beurteilung dieser Situation im Licht des Evangeliums und nach kirchlichen Prinzipien, sowie ein zielgerichteter Umgang mit der Situation auf dieser Grundlage. Es geht um einen Beitrag zur Rettung und Befreiung von Menschen aus einer Lage der Ungerechtigkeit.

3 Was muss die Kirche in Zukunft tun?

Ein religiöser Mensch, sagt man bei den Quäkern, wird an drei Merkmalen erkannt: Er ist glücklich. Er ist furchtlos. Und er hat ununterbrochen Schwierigkeiten.

Leute auf dem Weg des II. Vatikanum sind mit dieser Beschreibung zutreffend charakterisiert. Sie sind glücklich; denn sie befinden sich auf dem rechten Weg. Sie sind furchtlos; denn sie kämpfen mit starken Gegnern. Die Schwierigkeiten, auf die sie stoßen, sind ohne Zahl.

Die Frage meines Beitrags liegt somit nahe: Volk Gottes – was nun? Wie geht es weiter? Worauf musst du setzen? Eine Antwort, die ich zu geben hätte, lautet: Besinne dich auf dich selbst. Die Zukunft der Kirche ist das II. Vatikanum.

Ich möchte mich in diesem Teil nicht mit dem Glück auseinandersetzen, das es bedeutet, – und auch nicht mit dem Mut, den man braucht, seinen Weg zu gehen, sondern mit einigen Schwierigkeiten, auf die es stößt und ohne die es gar nicht zu denken ist.

Ein Problem sind die Widersprüche, die überall begegnen und mit denen auf konstruktive Weise umzugehen man erst lernen muss. Ein wichtiges Beispiel ist hierfür die außerordentliche Bischofssynode des Jahres 1985, deren zentrales Thema die Feier, die Prüfung und die Förderung des II. Vatikanum war. Sie hat ein Abschlussdokument verabschiedet, das eine Vorlage bildet für alle Instruktionen, die man seither in Rom erlassen und vorgelegt hat. Bemerkenswert ist folgender Widerspruch: Die Synode beschließt die Förderung des II. Vatikanum und empfiehlt, dass man für die nächste Zukunft in den Diözesen einen Pastoralplan erstellt, der zu „einer neuen, erweiterten und tieferen Kenntnis und Annahme des Konzils" führen kann.[12] Man soll es mit all seinen Dokumenten verbreiten, erläutern und dem Verständnis der Gläubigen zugänglicher machen. Eine sehr begrüßenswerte Empfehlung, die jedoch nirgendwo Früchte getragen hat. Gleichzeitig jedoch entfernt die Synode in ihrem Abschlussdokument die Lehre des II. Vatikanum über das Volk Gottes vollständig aus seinem Begriff der Kirche. Das Wort selber begegnet an drei Stellen und wird dort auch nur bildlich verwendet. Die Drei-Ämter-Lehre kommt nicht vor und schon gar nicht das prophetische Amt. Die Pastoralkonstitution verliert jedes ekklesiologische Gewicht. Der Kommentar erklärt die Entnahme des Volkes Gottes aus dem Begriff der Kirche, der ja überhaupt nur aus ihm besteht, mit dem Hinweis, dass es der Grund vieler Missverständnisse gewesen sei.

Daher die Frage: Was nun? Das Volk Gottes hört mit dieser Synode nicht auf, das zu bleiben, was es immer war, Fundament und Inbegriff von Kir-

---

12 Vgl. Walter Kasper (Hrsg.), Zukunft aus der Kraft des Konzils a.a.O., 23.

che überhaupt, sowie der Zweck, um dessen willen sie besteht. Aber sie muss, was sie schon immer war, auch erst noch werden. Ein Grundsatz lautet: Werde, der du bist! Sei der, der du wirst. Bringe dich in Erinnerung! Trage deine Anliegen vor, klage deine Rechte ein und führe Auseinandersetzungen. Denn erstens will die Synode die Verbreitung der Lehre des II. Vatikanum insgesamt fördern. Du stehst somit argumentativ auf sicherem Boden. Zweitens hat jeder für das einzutreten, was ihn selber unmittelbar betrifft. Drittens sind Missverständnisse nicht dadurch zu bekämpfen, dass man die Lehre selber entfernt. Niemand hat je behauptet, man dürfe über die Unfehlbarkeit des Papstes nicht sprechen, weil sie missverstanden wird. Und sie wird ja so gut wie immer missverstanden.

Daher noch einmal die Frage: Was nun? Eine unverzichtbare Maßnahme ist die neuerliche und vom berechtigten eigenen Interesse getragene Beschäftigung mit dem II. Vatikanum. Man sollte zuerst wissen, worum es in seinen Aussagen geht, sich auf sie einlassen und wirklich vertreten.

Es gibt ein großes Interesse an diesem Konzil, aber die Studierenden sagen, an der Schule hätten sie keine Zeile aus irgendeinem Dokument je gelesen, geschweige denn sich mit ihm auseinandergesetzt.

Niemand kann einen anderen in dem ersetzen, was er selber tun muss und von ihm getan werden kann. Das Subsidiaritätsprinzip gilt überall. Die Kirche kann den Bischof nicht ersetzen und der Bischof nicht die Kirche. Die Basis ihrer wechselseitigen Verwiesenheit ist Christus. Alle Mitglieder der Kirche haben an den Ämtern Christi je in ihrer Weise teil, an seinem königlichen, priesterlichen und prophetischen Auftrag. Diese Tatsache hat für die Frauen besonderes Gewicht. Denn sie bedeutet, dass ihre Tätigkeit nicht bloß privaten sondern amtlichen Charakter hat. Sie haben Anteil am königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt Christi. Sie sind Königinnen, Priesterinnen und Prophetinnen der Kirche.

Die Basisgemeindenbewegung ist ein legitimes Kind des II. Vatikanum. Sie wurde auch amtlich befürwortet. Sie bildet einen echten und vielleicht sogar unverzichtbaren Ansatz für die Ortsbestimmung des Volkes Gottes in der Kirche. Sie gewinnt in der Zukunft auch noch mehr Bedeutung. Man sollte ihr auf der diözesanen Bühne durch Gesamtveranstaltungen Nachdruck verleihen.

Ein brisantes, aber unverzichtbares Thema für alles kirchliche Handeln ist die Politik. Denn in ihr wird entschieden, ob und wie man sich in welchem Umfang mit wem beschäftigt. Sie gibt die Inhalte und Schwerpunkte des Handelns vor. Sie gehört zur Identitätsbildung in der Öffentlichkeit. Wie setzen wir uns mit wem auseinander? Was ist zu tun, um welche Pläne durchzuführen. Welchen Standpunkt vertreten wir bei welchen Fragen mit welchen Argumenten?

Geistliches und Weltliches gehören im individuellen und sozialen Handeln unlösbar zusammen. Es umfasst notwendig auf beiden Ebenen immer beides. Politik ist eine geistliche Herausforderung. Und geistliches Leben steht in der Politik erst überhaupt vor seiner wirklichen Bewährung.

Jeder sieht, der Weg des Volkes Gottes führt durch die Wüste. Minenfelder begleiten und versperren ihn. Sie zwingen vorsichtig zu sein, aber gestatten auch nicht, stehen zu bleiben. Die Karawane zieht weiter. Am Ende erreicht sie das gelobte Land.

Johannes Fischer

Marketing in der Kirche?
Entwurf einer Typik kirchlichen Handelns

1 Zur Kontroverse über kirchliches Marketing

Kirchliches Marketing ist ein kontrovers diskutiertes Thema. Dass es überhaupt ein Thema ist, hat seinen Grund in den tief greifenden Veränderungen der religiösen Landschaft, die sich in den zurückliegenden Jahrzehnten vollzogen haben und die den Kirchen heute zu schaffen machen. Von außen haben sie Konkurrenz bekommen durch eine Vielzahl von anderen religiösen Angeboten.[1] Nach innen hat sich die Struktur der Kirchenmitgliedschaft verändert, was sich in deren zahlenmäßiger Entwicklung, einer abnehmenden institutionellen Bindung und einer immer geringeren Beteiligung an herkömmlichen kirchlichen Angeboten niederschlägt.[2] Als Organisationen verfügen die Kirchen hierzulande immer noch über stattliche Ressourcen, auch wenn einige von ihnen gegenwärtig von erheblichen Sparzwängen betroffen sind, und angesichts der skizzierten Situation ist es nur folgerichtig, die Frage zu stellen, wie sie den Einsatz ihrer Ressourcen optimieren können. Diesbezüglich legt sich eine Professionalisierung und Effizienzsteigerung kirchlichen Handelns durch die Integration von Marketing-Methoden nahe, wie sie im Bereich der Ökonomik entwickelt worden sind.

Dass das Thema umstritten ist, hat zumindest auf evangelischer Seite mit einem Verständnis der Kirche zu tun, wonach diese in einem kommunikativen Geschehen gründet, das kontingent und unverfügbar ist. Theologisch hat man es mit dem Begriff des „Ereignisses des Wortes Gottes" umschrieben. Dieses Ereignis lässt sich nicht zweckrational erzeugen, somit auch nicht das, was die Kirche als Kirche konstituiert. Demgegenüber ist Marketing der Inbegriff zweckrationalen, strategischen Denkens, und so scheint sich hier ein Gegensatz aufzutun zwischen zwei völlig verschiedenen, unvereinbaren Perspektiven auf das kirchliche Handeln.

In gewissem Sinne zieht sich ein Vorläufer dieser Debatte durch die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts: auf der einen Seite die Theologie des Wortes Gottes, auf der anderen Seite das Einklagen des

---

1 Bundesamt für Statistik, Eidgenössische Volkszählung 2000. Bevölkerungsstruktur, Hauptsprache und Religion, Neuenburg 2003.

2 A. Dubach / R. J. Campiche, Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbeffagung, ²1993. R. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, 2004.

empirischen Menschen mit dem „Anknüpfungspunkt" seines Selbstverständnisses, seiner Lebenslage, seiner Bedürfnisse und Interessen. Wenn ich es richtig deute, dann setzt sich in der heutigen Marketing-Debatte die zweite Linie fort. Auch hier wird eingefordert, die Menschen bei den realen Bedürfnissen abzuholen, die sie haben, da sie anders für die Kirche nicht erreichbar sind. Nur dass hier gegenüber der früheren Debattenlage eine aus der Ökonomie stammende Terminologie und Betrachtungsweise hinzukommt, die auf dem Hintergrund des theologischen Selbstverständnisses der Kirche zutiefst verfremdend wirkt.

Vielleicht unterscheidet uns Heutige von der früheren Debatte zu den Hochzeiten der dialektischen Theologie, dass wir haben lernen müssen, mit Perspektivenpluralismus umzugehen und zu akzeptieren, dass es unterschiedliche Beschreibungsweisen gibt, welche je auf ihre Weise und an ihrem Ort ihr Recht haben. Das Denken in sich wechselseitig ausschließenden Alternativen wird solchermaßen abgelöst durch eine differenziertere Sicht, die die unterschiedlichen Perspektiven in ihrer jeweiligen Eigenheit zu erfassen und ihnen ihren legitimen Ort im Gesamtzusammenhang kirchlichen Handelns zuzuweisen sucht. Das impliziert, dass vom „kirchlichen Handeln" oder von der „kirchlichen Praxis" nicht pauschal gesprochen werden kann, so als handelte sich dabei um einen einheitlichen Typus. Vielmehr ist davon auszugehen, dass das kirchliche Handeln eine Mehrzahl von Handlungstypen umfasst, und die Aufgabe und Kunst besteht dann darin, diese recht zu unterscheiden, voneinander abzugrenzen und in ein geordnetes Verhältnis zu setzen. Ohne Zweifel gehört auch das marktstrategische Handeln dazu, und es ist längst als ein Modus kirchlichen Handelns akzeptiert. Ich erinnere an den gesamten Bereich der kirchlichen Publizistik, der in einem schwierigen kompetitiven Umfeld gar nicht anders existieren kann, als dass er sich mit Marketingstrategien positioniert.

Die Debatte über kirchliches Marketing stellt so gesehen vor die Aufgabe, eine Typik kirchlichen Handelns zu entwickeln und die verschiedenen Typen in ein geordnetes Verhältnis zu bringen. Die folgenden Überlegungen sind ein Versuch zu einer solchen Typik. Dabei wird zu fragen sein, ob sich bestimmte Typen des Handelns auszeichnen lassen, die für die Kirche als Kirche konstitutiv sind und denen daher alle anderen Typen kirchlicher Aktivität zu- und unterzuordnen sind.

Ich werde so vorgehen, dass ich meinen Ausgangspunkt beim Marketing-Modell nehme und frage, ob und inwieweit kirchliches Handeln diesem Modell subsumiert werden kann. Dabei werde ich diese Frage unter theologischem Blickwinkel erörtern. Theologie unterscheidet sich von einer deskriptiv-empirischen Disziplin wie zum Beispiel der Religionssoziologie dadurch, dass sie eine *orientierende* Funktion für die kirchliche Praxis wahrzunehmen sucht.[3] Das ist für die hier verhandelte Problemstellung

---

3 Vgl. dazu J. Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, 2002, 15f.

nicht unwichtig. Aus theologischer Perspektive geht es nicht um die Frage, ob man das kirchliche Handeln aus einer Außenperspektive gemäß dem Marketing-Modell *beschreiben* kann,[4] sondern vielmehr um die Frage, ob und bis zu welchem Grad kirchliches Handeln nach dem Marketing-Modell *konzipiert* werden kann und *konzipiert* werden sollte. Dazu muss geklärt werden, ob und inwiefern es Bereiche kirchlichen Handelns gibt, die sich dem Marketing-Modell entziehen, und wenn es sie gibt, was das Spezifische dieser Bereiche kirchlichen Handelns ausmacht.

2 Was versteht man unter „Marketing"?

Der Ausdruck „Marketing" wird in verschiedenen Bedeutungen verwendet.[5] Nach einer ersten, engen Bedeutung bezieht sich der Ausdruck auf den Tausch zwischen Anbietern und Abnehmern auf einem Markt: „Marketing beinhaltet den zwangsfreien Austausch von Gütern und Zahlungsmitteln zwischen zwei Gruppen (Personen) unter Verfolgung von Anbieter- und Abnehmer-(Konsumenten-)Zielen (Gewinn und Bedürfnisbefriedigung)."[6] Gemäß einer zweiten Bestimmung ist Marketing „ein Prozess im Wirtschafts- und Sozialgefüge, durch den Einzelpersonen und Gruppen ihre Bedürfnisse und Wünsche befriedigen, indem sie Produkte und andere Dinge von Wert erzeugen, anbieten und miteinander tauschen"[7] Marketing umfasst hiernach die Gesamtheit der Tätigkeiten, die über den Markt vermittelt sind, von der Produktion für den Markt bis zum Tausch zwischen Anbietern und Abnehmern. Schließlich kann der Ausdruck „Marketing" das Erfolgskalkül und strategische Verhalten derer bezeichnen, die auf dem Markt als Anbieter auftreten: „Marketing is the process of planning and executing the conception, pricing, promotion an distribution of ideas, goods and services to create exchanges that satisfy individual and organizational objectives."[8] Gemeinsam ist diesen Bestimmungen, dass Marketing es mit einem Bereich zu tun hat, der durch *Tausch* charakterisiert ist und der dabei auf Seiten der Beteiligten *strategisches Handeln* zur optimalen Erreichung angestrebter Ziele erfor-

---

4 Ich gehe auf diese Frage hier nicht weiter ein. Sie führt in eine Debatte, die durch die rational choice-Theorie mit ihrer Ausweitung des Modells nutzenmaximierenden Verhaltens zu einem umfassenden Erklärungsansatz für menschliches Handeln aufgeworfen worden ist. Danach lässt sich auch das Verhalten des Altruisten als Maximierung des eigenen Nutzens beschreiben, da dieser sich, wenn er nicht altruistisch handeln würde, nicht gut fühlen würde. Das Beispiel zeigt, dass es eines ist, Verhalten nach diesem Modell zu beschreiben, und ein anderes, es nach diesem Modell intentional zu konzipieren. Altruistisches Verhalten würde aufhören, altruistisch zu sein, würde es am Ziel der Maximierung des eigenen Nutzens orientiert.

5 Die folgenden Zitate verdanke ich der Habilitationsschrift von Cla Reto Famos „Zu den Menschen gesandt. Auftragsbestimmte Bedürfnisorientierung in der Kirche" (im Erscheinen)

6 R. Purtschert, Marketing für Verbände und weitere Nonprofit-Organisationen, Bern/Stuttgart/Wien 2001, 8.

7 Ph. Kotler u. a., Grundlagen des Marketing, Prentice Hall, München, ²1999, 27.

8 So die Definition der American Marketing Association (AMA), zit. nach Purtschert, a.a.O., 8.

dert. Der Begriff des strategischen Handelns meint dabei mehr als nur ziel- oder zweckorientiertes Handeln. Strategisches Handeln liegt vor, „wenn in das Erfolgskalkül des Handelnden die Erwartung von Entscheidungen mindestens eines weiteren zielgerichtet handelnden Aktors eingehen kann"[9]. Das Sammeln von Pilzen im Wald für die Zubereitung einer Pilzmahlzeit ist ein zielorientiertes, aber kein strategisches Handeln. Demgegenüber ist das Schachspiel ein Exempel für strategisches Handeln, und auch die Interaktion zwischen Anbietern und Abnehmern auf einem Markt fällt ersichtlich unter diese Kategorie. Wie die zitierten Bestimmungen andeuten, können dabei die angestrebten Ziele ein weites Spektrum umfassen, auf Seiten der Anbieter als „organizational objectives" finanziellen Gewinn, Bestandssicherung, Reputation, Gewinnung einer Klientel usw., auf Seiten der Abnehmer die Befriedigung von Bedürfnissen und Präferenzen materieller oder ideeller Art. Ein in theologischer Hinsicht nicht unwichtiger Punkt ist die implizite Anthropologie dieses Modells. Der Mensch erscheint als *Bedürfniswesen*, das auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse aus ist.[10] Die Forderung nach einer stärkeren Ausrichtung des kirchlichen Handelns nach Maßgabe des Marketing-Modells steht daher in enger Verbindung mit der Forderung nach einer zielgenaueren *Bedürfnisorientierung* der kirchlichen Angebote.

Inwieweit ist dieses Modell auf das kirchliche Handeln übertragbar? Wie schon gesagt, soll es hier nicht um die Frage gehen, ob das kirchliche Handeln aus einer Außenperspektive nach diesem Modell beschrieben werden kann, sondern vielmehr um die Frage, ob es nach diesem Modell konzipiert werden kann und soll. Nun war bereits davon die Rede, dass der Ausdruck „kirchliches Handeln" eine Vielzahl von Aktivitäten unterschiedlichster Art umfasst, darunter zweifellos auch solche, die nach diesem Modell konzipiert werden müssen, insofern sie sich auf einem kompetitiven Markt vollziehen. Die Frage muss daher umgekehrt gestellt werden, nämlich ob es Bereiche kirchlichen Handelns gibt, die *nicht* nach diesem Modell konzipiert werden können und konzipiert werden dürfen. Wenn es sie gibt, dann wirft dies die Frage auf, wie diejenigen Typen des Handelns zu charakterisieren sind, die für diese Bereiche konstitutiv sind.

3 Kommunikatives versus strategisches Handeln

Innerhalb der deutschsprachigen Diskussion hat sich unter dem Einfluss der gleichnamigen Theorie von Jürgen Habermas[11] der Begriff des *kommunikativen Handelns* als Gegenbegriff zum Begriff des rein strategischen Handelns etabliert. Dieser Ausdruck evoziert Vorstellungen, die ihn *prima facie* geeignet erscheinen lassen, das Besondere bestimmter kirchlicher

---

9 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 1995, 127.

10 In diesem Sinne wird Marketing auch als „Einigung über anzustrebende Bedürfnisbefriedigung" begriffen, vgl. B. Wagner, Bedürfnisorientierte Unternehmenspolitik. Grundlagen und Konzepte, 1990, 127.

11 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, a.a.O., 114-151.

Vollzüge zu charakterisieren. Predigt und Seelsorge, so möchte man meinen, sind kommunikative Vollzüge, die sich schwerlich einem strategischen Handlungsmodell subsumieren lassen. Tatsächlich ist der Habermas'sche Begriff des kommunikativen Handelns in der theologischen[12] und insbesondere praktisch-theologischen[13] Literatur breit rezipiert worden. Freilich, sieht man genauer zu, dann ist es fraglich, ob sich dieser Begriff auf solche genuin kirchlichen Vollzüge übertragen lässt.

In seiner Theorie des kommunikativen Handelns unterscheidet Habermas vier „soziologische Handlungsbegriffe"[14], deren erste drei über die Unterscheidung dreier „Welten" gebildet sind, der äußeren Welt, der sozialen Welt und der inneren Welt. Der äußeren Welt ist das zweckrational orientierte *teleologische Handeln* zugeordnet, dem das strategische Handeln als eine Unterklasse zugehört. Der sozialen Welt entspricht das *normenregulierte Handeln*, das eine soziale Gruppe voraussetzt, die sich an gemeinsamen Normen und Werten orientiert und entsprechende Verhaltenserwartungen an ihre Mitglieder stellt. Die innere Welt findet ihren äußeren Ausdruck im *dramaturgischen Handeln*, mit dem ein Aktor sich vor dem Publikum der anderen Interaktionsteilnehmer darstellt, denen gegenüber er seine Subjektivität enthüllt. Als vierter Handlungstypus tritt das *kommunikative Handeln* hinzu, das sich in der Interaktion zwischen mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten vollzieht, die sich über die Handlungssituation verständigen und ihre Handlungspläne und Handlungen einvernehmlich koordinieren. Gegenüber den drei ersten Handlungstypen stellt das kommunikative Handeln insofern einen höherstufigen Typus dar, als in ihm der Weltbezug auf die äußere Welt (teleologisches Handeln), auf die soziale Welt (normenreguliertes Handeln) und auf die innere Welt (dramaturgisches Handeln) in der Verständigung der Beteiligten *reflexiv* wird. „Sie nehmen nicht mehr *geradehin* auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt Bezug, sondern relativieren ihre Äußerung an der Möglichkeit, dass deren Geltung von anderen Aktoren bestritten wird. Verständigung funktioniert als handlungskoordinierender Mechanismus nur in der Weise, dass sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte *Gültigkeit* ihrer Äußerungen einigen, d. h. *Geltungsansprüche*, die sie reziprok erheben, intersubjektiv anerkennen."[15] Es sind dies die Ansprüche auf Wahrheit (objektive Welt), normative Richtigkeit (soziale Welt) und Wahrhaftigkeit (innere Welt).[16]

---

12 Vgl. z. B. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentaltheologie, ²1988; E. Arens, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, 1992.

13 Vgl. O. Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, 1984; W. Gräb / D. Korsch, Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre, 1985, 75ff.

14 Habermas, a.a.O., 114.

15 A.a.O., 148.

16 A.a.O., 149.

Als solchermaßen *verständigungsorientiertes* Handeln steht das kommunikative Handeln in klarer Differenz zum rein strategischen Handeln, bei dem ein einsam entscheidender Aktor unter Einbezug des Erfolgskalküls anderer einsam entscheidender Aktoren bestimmte Ziele verfolgt. Die für unseren Zusammenhang entscheidende Frage ist, ob damit *ein* oder gar *der* spezifische Typus *kirchlichen* Handelns gefunden ist, durch den dieses dem Marketing-Modell entzogen ist. Sind Predigt oder Seelsorge kommunikatives Handeln im beschriebenen Sinne? Geht es bei diesen kirchlichen Vollzügen um die Verständigung über Geltungsansprüche auf Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit?

4 Notwendige Differenzierung zwischen zwei Begriffen kommunikativen Handelns

Ich will im Folgenden verdeutlichen, dass und warum das Spezifische dieser genuin kirchlichen Handlungsvollzüge durch keinen der vier von Habermas unterschiedenen Handlungsbegriffe getroffen wird. Man muss sich hierzu Folgendes vergegenwärtigen. Leitend für den Habermasschen Begriff des kommunikativen Handelns ist die Perspektive der *Verständigung*. Dies steht in Verbindung mit einer bestimmten Sprachauffassung, wonach das *Telos* der Sprache die Verständigung ist. Verständigung vollzieht sich zwischen *Subjekten*, d. h. Instanzen, die sich reflexiv erfassen und zu sich selbst verhalten können, indem sie ihr Handeln und dessen Gründe und Motive thematisieren und ihre Handlungsziele koordinieren. Dabei gilt es zu sehen, dass das, was sie als ihr Handeln thematisieren, seine Struktur überhaupt erst aus solcher Verständigung über es bezieht. Haben doch Gründe und Motive keine unabhängige Existenz in der Welt. Vielmehr sind sie Antworten auf Warum-Fragen, die in der Verständigung bzw. Selbstverständigung über Handlungen gestellt werden. Man mag sich dies am Beispiel des Motivs verdeutlichen:

(1) X hat ein Stück Brot gestohlen.
(2) X war hungrig.

(2) benennt ein Motiv nur für denjenigen, der einen Zusammenhang mit (1) herstellt vermittels der *Frage*, *warum* X getan hat, was er tat. Abgesehen von (1) ist (2) lediglich eine Aussage über die Befindlichkeit von X und nicht die Angabe eines Motivs. Analoges lässt sich für Gründe und Ursachen[17] zeigen. Das Beispiel verdeutlicht, dass mit der Verständigung über Handlungen eine Struktur über das menschliche Verhalten gelegt wird, die dieses nicht von sich aus hat. Die meisten unserer Handlungen, für die wir in der Verständigung Gründe und Motive erfragen können, erfolgen spontan und nicht aufgrund eines *ex-ante*-Grundes. Dennoch sind wir *ex post* in der Regel um Gründe nicht verlegen, wenn man uns danach fragt. Es ist dabei nicht notwendig, dass wir tatsächlich in die

[17] J. König, Bemerkungen über den Begriff der Ursache, in: ders., Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. G. Patzig, 1978, 122-255.

Verständigung über eine Handlung eintreten, um sie als ein Handeln aus Gründen oder Motiven auffassen zu können. Wir haben es uns zur Gewohnheit gemacht, einer jeden Handlung diese Struktur zu unterstellen, die nichts anderes ist als die Frage-Antwort-Struktur des Verstehens. Damit geht einher, dass wir dem Handelnden *Subjektstruktur* unterstellen, d. h. die Fähigkeit, sich in der Konfrontation mit der Warum-Frage reflexiv auf sich selbst und auf Gründe und Motive zu beziehen.

Nun ist freilich die Perspektive der Verständigung über Handlungen nicht die einzige, unter der uns Handlungen gegeben sind. Wir können Handlungen *erleben*. Und wir können von Handlungen *erzählen*. In diesen beiden Modi zeigt sich eine andere Struktur, die menschlichen Interaktionen eigentümlich ist. Ist doch das, was sich im Erleben und im Erzählen von interaktiven Handlungen vor Augen stellt, in der Regel ein Zweifaches, einerseits die betreffenden Handlungen und andererseits etwas, das sich in ihnen und durch sie hindurch vermittelt wie Zuwendung, Freundlichkeit, Grausamkeit, Fürsorglichkeit, Gleichgültigkeit, Güte usw.[18] Solche Begriffe artikulieren die *sittliche* Dimension menschlichen Handelns. Menschen – und auch höher entwickelte Tiere – sind nicht nur für Handlungen und deren unmittelbare Wirkungen empfänglich, sondern auch für solche Verhaltensgerichtetheit, die sich in und über Handlungen mitteilt. Gegenüber der Verständigungsperspektive rückt hier das menschliche Handeln in einer fundamental anderen Weise in den Blick. Während dort das handelnde *Subjekt* im Fokus der Aufmerksamkeit steht und das Handeln als dessen Äußerung und Aktivität thematisch wird, ist es hier das *Verhalten* und dessen *Gerichtetheit*, welche vor Augen ist. Dementsprechend artikulieren solche sittlichen Begriffe nicht *prädikative* Bestimmungen des handelnden Subjekts, sondern *adverbiale* Bestimmungen des Handelns und Verhaltens, das freundlich, gütig, zugewandt, grausam usw. ist.[19] In diesem Sinne kann man vom *adverbialen Charakter des Sittlichen* sprechen.

Ich will den für die folgenden Überlegungen wichtigen Unterschied zwischen prädikativer und adverbialer Bestimmtheit an einem vertrauten Beispiel verdeutlichen, nämlich dem Samaritergleichnis (Lk 10,30ff). Es illustriert, was Nächstenschaft bzw. was Liebe zum Nächsten ist. Würde man den Samariter fragen, warum er sich um jenen gekümmert hat, der unter die Räuber fiel, würde er dann darauf antworten: Ich liebe ihn? Bei dieser Antwort wäre Liebe ein Prädikat, das ein Subjekt von sich selbst aussagt. Doch berührt diese Antwort eigenartig, und sie erscheint wenig plausibel angesichts der Tatsache, dass es sich um einen Fremden handelt. Das Eigenartige und Befremdliche dieser Antwort liegt genau darin, dass mit ihr die *adverbiale* Bestimmtheit der Tat, als einer Tat der Liebe, zu einer *prädikativen* Bestimmtheit des handelnden Subjekts gemacht wird.

---

18 Vgl. zu dieser Struktur J. Fischer, Moralische und sittliche Orientierung. Eine metaethische Skizze, ThLZ 130. Jg. (2005) Heft 5, 472-488, 481ff.

19 A.a.O., 477f.

Damit geht einher, dass die Liebe, der Struktur der Prädikation entsprechend, ein Objekt bekommt – X liebt Y –, wohingegen dies beim adverbialen Gebrauch nicht der Fall ist – X handelt an Y im Sinne der Liebe –. Eben dies unterscheidet ein Gefühl der Liebe vom sittlichen Begriff der Liebe – oder, was dasselbe ist, vom *Geist* der Liebe –, dass das eine prädikativ, das andere aber nur adverbial ausgesagt werden kann. Man muss dabei für einen anderen kein Gefühl der Liebe empfinden, um ihm dennoch im Geist der Liebe zugewandt sein zu können.

Viel plausibler als jene Antwort ist die Annahme, dass der Samariter überhaupt nicht von Liebe sprechen, sondern einfach sagen würde: Er brauchte Hilfe. Das zeigt dreierlei: Erstens, dass die Taten der Liebe durch die Situationen motiviert sind, in denen sie erfolgen, und nicht durch die Subjektivität der Täter, wie es jene erste Antwort nahe legt.[20] Zweitens, dass das, was jenes Gleichnis veranschaulicht, nämlich Liebe zum Nächsten, nicht in die Eigenperspektive des Handelnden fällt, sondern in der Außenperspektive auf sein Handeln im Blick ist. Das Samaritergleichnis veranschaulicht Liebe zum Nächsten, indem es einen Handlungsverlauf vor Augen stellt, bei dem die Aufmerksamkeit des Handelnden auf ganz andere Dinge gerichtet ist als auf Liebe oder Nächstenschaft. Diese zeigt sich der Außenwahrnehmung als die Gerichtetheit des geschilderten Handlungsverlaufs. Das bedeutet drittens, dass die sittliche Dimension einer Handlung in der Perspektive der Verständigung mit dem Handelnden über dessen Ziele, Gründe und Motive außerhalb des Fokus der Aufmerksamkeit liegt und unthematisch bleibt. Hierin dürfte die Erklärung liegen dafür, dass die sittliche Dimension menschlichen Handelns innerhalb der heutigen ethischen Debatte allenfalls eine marginale Rolle spielt. Unter der Dominanz der Verständigungsperspektive sind es Gründe und Überzeugungen, die unter ethischem Blickwinkel interessieren, und so herrscht in Lehrbüchern der Ethik die Meinung vor, dass Ethik es mit *moralischen Überzeugungen* zu tun hat, die handelnde *Subjekte* haben.[21]

Damit ist eine andere Art von *kommunikativem Handeln* ins Blickfeld gerückt. Kommunikativ ist es nicht als ein auf Verständigung gerichtetes, sondern als ein sich Anderen *mitteilendes* Handeln.[22] Und zwar teilt es

---

20 Vgl. dazu J. Fischer, Moralische und sittliche Orientierung, a.a.O., 480ff.

21 „Den Ausgangspunkt der Ethik bilden moralische Ueberzeugungen. Moralische Ueberzeugungen beziehen sich darauf, was gut ist, welche Handlung moralisch unzulässig ist, welche Verteilung als gerecht gelten kann etc.", in: J. Nida-Rümelin, Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche, in: ders. (Hrsg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, 1996, 2-85, 3. Vgl. zur Kritik sowie zur Unterscheidung von ‚moralisch' und ‚sittlich' J. Fischer, Moralische und sittliche Orientierung, a.a.O., 472ff., 485ff.

22 Mit Rücksicht auf den Habermas'schen Begriff des kommunikativen Handelns empfiehlt es sich, zwischen verschiedenen Begriffen „kommunikativen Handelns" zu differenzieren und auf diese Weise Aequivokationen zu vermeiden. So ist durchaus zu fragen, ob die „kommunikativen Handlungen Jesu" an Kranken und Bedürftigen tatsächlich kommunikatives Handeln im Sinne des Habermas'schen Begriffs gewesen sind. Vgl. dazu E. Arens, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, 1992.

sich mit in dem, was sich durch es hindurch als Zuwendung, Fürsorge usw. vermittelt, wobei dies in einer eigentümlichen Indirektheit geschieht, insofern diese Vermittlung sich im intentionalen Vollzug von etwas Anderem – der betreffenden Handlung – vollzieht. Letzteres bedeutet, dass so begriffenes kommunikatives Handeln nicht auf einen bestimmten Handlungstypus festgelegt ist, sondern in unterschiedlichen Typen des Handelns und insbesondere in allen vier von Habermas unterschiedenen Handlungstypen Gestalt gewinnen kann. Um dies am teleologischen Handeln zu verdeutlichen: Wenn eine Krankenhausseelsorgerin das Kissen eines Patienten zurechtrückt, damit dieser bequemer liegen kann, dann ist dies eine teleologische, zweckgerichtete Handlung. Gleichzeitig ist diese Handlung als kommunikative qualifiziert durch das, was sich als Zuwendung oder Fürsorge durch sie hindurch vermittelt, wobei dies ohne Abzweckung ist. Das Beispiel zeigt zugleich, dass kommunikatives Handeln im hier gemeinten Sinne nicht an sprachliche Äußerungen gebunden ist, sondern auch nichtsprachlichen Charakter haben kann. Andererseits kann auch das im Habermasschen Sinne kommunikative, auf Verständigung gerichtete Handeln kommunikativen Charakter im hier gemeinten Sinne haben, insofern sich auch darin sittliche Verhaltensgerichtetheiten wie Verständigungsbereitschaft, Fairness usw. mitteilen können. Ja, es ist zu fragen, ob nicht alle Verständigung, die auf konsensuelles Handeln und auf die Orientierung in einer gemeinsamen Welt gerichtet ist, elementar auf diese sittliche Verhaltenskomponente angewiesen ist, durch die die Beteiligten sich aufeinander bezogen und eingestellt finden und die überhaupt erst so etwas wie *Gemeinsamkeit* zwischen ihnen begründet, die dabei aber jenseits des Fokus ihrer Aufmerksamkeit liegt, welche auf Ziele, Gründe oder Geltungsansprüche gerichtet ist. Das im Habermas'schen Sinne kommunikative Handeln zehrt dann von Voraussetzungen, die es nicht selbst generiert, insofern diese sittliche Verhaltenskomponente in ihm unthematisch bleibt.

Es sind damit zwei Perspektiven unterschieden, unter denen Handlungen gegeben sein können, und zwar jeweils mit einer anderen Struktur. Es verhält sich nun nicht so, als ob diese Perspektiven Alternativen darstellen, zwischen denen man sich – z. B. im Blick auf die Konzeption einer Ethik – zu entscheiden hätte. Wir haben vielmehr alltagspraktisch immer schon an beiden Perspektiven teil, indem wir Handlungen erleben, von ihnen erzählen und andererseits uns über Handlungen verständigen. Auch theologisch muss man sich diesbezüglich vor einer falschen Alternative hüten. In der Gottesbeziehung ist der Mensch einerseits auf sich und sein Handeln angesprochenes und in Verantwortung genommenes *Subjekt*. Andererseits teilt sich ihm darin die *Zuwendung*, *Güte*, *Fürsorge* usw. seines Schöpfers mit, die seinen Lebensvollzug und sein Handeln dahingehend ausrichtet, das solchermaßen Empfangene Anderen weiterzuvermitteln. In theologischer Perspektive handelt es sich hierbei um *geistliche* Phänomene, wie überhaupt dasjenige, was wir die sittliche Dimension des Handelns genannt haben, nach biblischem Verständnis seine Quelle im Wirken des Heiligen Geistes hat und Manifestation seiner

Gegenwart ist (vgl. Gal 5,22). Diese Doppelstruktur der Gottesbeziehung hat theologisch ihren Niederschlag gefunden in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sowie in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Durch sie werden die beiden Seiten der Gottesbeziehung in ein Verhältnis gesetzt derart, dass der in der Sphäre der Sünde gefangene, auf sich selbst fixierte Mensch durch die geistliche Wirkung des Evangeliums allererst zu jener Freiheit befreit werden muss, die er als verantwortlich handelndes Subjekt immer schon in Anspruch nehmen muss. Diese Doppelstruktur lässt sich schwerlich auf eine Monostruktur reduzieren derart, dass die Gottesbeziehung aus der menschlichen Selbstbeziehung bzw. Subjektivität abgeleitet und entwickelt werden kann.[23]

5 Institutionelles und organisatorisches Handeln der Kirche

Was ergibt sich aus diesen Überlegungen für das Verständnis des kirchlichen Handelns? Bevor ich dies näher ausführen kann, muss ich noch einen Gedanken einschieben zum Begriff des „kirchlichen Handelns". Wenn wir von kirchlichem Handeln sprechen, dann meinen wir nicht einfach irgendwelche Handlungen von Individuen, die der Kirche zugehören. Vielmehr verbinden wir damit die Vorstellung, dass es Handlungen gibt, die der Kirche *als Kirche* eigentümlich sind. Sie sind an kirchliche Ämter gebunden, und die Handelnden führen sie aus kraft des ihnen übertragenen Amtes.

Dabei ist zwischen der *Institution* der Kirche und der kirchlichen *Organisation* zu unterscheiden. Die Institution der Kirche wird konstituiert durch die genuin kirchlichen Ämter Predigt, Seelsorge, Unterricht bzw. Bildung, Diakonie und Kirchenleitung, durch die sich das vermittelt, was die Kirche in ihrem Wesen ausmacht. Die kirchliche Organisation ist demgegenüber – wie jede Organisation – durch die Ziele definiert, die sie verfolgt und um deretwillen es sie gibt. Nach dem überkommenen Selbstverständnis der Kirche geht es bei diesen Zielen im weitesten Sinne darum, die Ressourcen und Voraussetzungen bereitzustellen, deren die Institution der Kirche für ihre Wirksamkeit bedarf. Das betrifft finanzielle Ressourcen ebenso wie die Einrichtung von kirchlichen Ausbildungsstätten oder die öffentliche Präsenz der Kirche. Als Organisation ist die Kirche durch den Typus des teleologischen Handelns charakterisiert, was auch strategisches Handeln einschließt. Hier haben auch Marketing-Strategien ihren legitimen Ort, wie sie z. B. im Bereich der kirchlichen Publizistik Anwendung finden. Neben dem teleologischen Handeln spielt auch das normenregulierte Handeln eine Rolle, allerdings, insofern es um die kirchliche *Organisation* geht, nicht im Sinne des Handelns einer Wertegemeinschaft, sondern im Hinblick auf die Normen und Pflichten, die mit den verschiedenen Ämtern und Funktionen innerhalb dieser Organisation verbunden sind. Diese

---

[23] Vgl. dazu W. Härle / E. Herms, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, 1979; W. Gräb / D. Korsch, Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre, 1985.

Pflichten, z. B. im Rahmen der Finanzverantwortung, sind ihrerseits teleologisch, d. h. in den zu erreichenden Zielen der Organisation begründet.

Man darf annehmen, dass die Irritationen und Diskussionen, die das Thema des kirchlichen Marketing auslöst, zu einem wesentlichen Teil dadurch bedingt sind, dass Institution und Organisation der Kirche häufig nicht genügend auseinandergehalten werden. Die einen verbinden mit „Kirche" primär die Institution, und die Übertragung des Marketing-Modells auf deren Handeln und Wirksamkeit muss ihnen als zutiefst fragwürdig erscheinen. Die anderen verbinden mit „Kirche" primär die Organisation, und es erscheint ihnen aus diesem Blickwinkel die Professionalisierung und Effizienzsteigerung kirchlichen Handelns durch die Anwendung von Marketing-Methoden nicht nur unbedenklich, sondern geradezu geboten. Dabei zeigt sich an dieser Debatte, dass das Verhältnis zwischen Institution und Organisation alles andere als spannungsfrei ist. Organisationen entwickeln eigene Ziele und Interessen wie Bestandserhaltung, Einflussmacht usw., und sie tendieren von daher dazu, die vorhandenen Ressourcen auf diese Ziele hin zu funktionalisieren und das, was deren Erreichen hemmt oder ohne Nutzen hierfür ist, für entbehrlich anzusehen. Angesichts leerer werdender Kirchen, schwindender Kirchenmitgliedschaft und geringer werdenden Interesses an herkömmlichen kirchlichen Angeboten erscheint unter diesem Blickwinkel die Wirksamkeit der Institution der Kirche wenig effizient zu sein. Umgekehrt ist der Institution der Kirche ein Denken in Erfolgs- und Effizienzkategorien fremd, obgleich sie vom Bestand und der erfolgreichen Ressourcenbeschaffung der kirchlichen Organisation abhängig ist.

Angesichts der schwierigen Situation der Kirchen scheinen sich in diesem Spannungsverhältnis die Gewichte zugunsten der Organisationsperspektive zu verschieben. Die Debatte über kirchliches Marketing ist ein deutliches Indiz hierfür. Diese Entwicklung wird verstärkt durch die Tatsache, dass kirchensoziologische Untersuchungen eine „De-Institutionalisierung" diagnostizieren in dem Sinne, dass die Kirchenmitglieder sich in der Ausbildung ihrer religiösen Identität immer weniger an der institutionellen Wirksamkeit der Kirche orientieren und dass auch ihr konfessionelles Bewusstsein sich immer mehr verschleift.[24] Demgegenüber genießt die Kirche als Organisation und Anbieter bestimmter Dienstleistungen nach wie vor große Wertschätzung. Dies wird dahingehend interpretiert, dass sich die Institutionenbindung in Richtung einer Organisationsbindung verschiebt.[25] Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes spren-

---

24 R. J. Campiche, Der Aufbau individueller religiöser Identitäten, in: A. Dubach, ders. (Hrsg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, ²1993, 51-92, 89f; A. Dubach, Nachwort: „Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht", in: ders. / R. J. Campiche (Hgg.), Jede(r) ein Sonderfall?, a.a.O., 295-313, 311. M. Krüggeler, Deinstitutionalisierung der Kirchenreligion. Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: Schweizerisches Pastoraltheologisches Institut (Hrsg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz, 2001, 19-52, 36.

25 K. Gabriel, Organisation als Strukturprinzip der Kirchen: Spannungen, Zwänge, Aporien, in: A. Dubach / W. Lienemann (Hgg.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der so-

gen, dieser Entwicklung weiter nachzugehen. Wie immer man sie einschätzt: Die Frage, was sie für das kirchliche Handeln bedeutet, setzt in jedem Falle voraus, dass man zunächst einen differenzierten Begriff des kirchlichen Handelns entwickelt, und ich will mich im Rahmen dieses Aufsatzes hierauf beschränken.

Mit der Unterscheidung zwischen Institution und Organisation der Kirche ist implizit bereits eine Zu- und Unterordnung verschiedener Typen kirchlichen Handelns getroffen worden. Wenn – zumindest nach dem überkommenen Selbstverständnis der Kirche – die Organisation der Kirche um der Sicherung der Ressourcen und Voraussetzungen für die Wirksamkeit der Institution der Kirche willen da ist, dann ist das teleologische und strategische Handeln der kirchlichen Organisation dem Handeln der kirchlichen Institution zu- und untergeordnet. Die Sicherung des organisatorischen Bestandes ist dann um der Gewährleistung der genuin kirchlichen Vollzüge wie Verkündigung oder Seelsorge willen notwendig, nicht umgekehrt. Es bleibt im Folgenden zu fragen, wodurch das institutionelle Handeln der Kirche charakterisiert ist und inwiefern sich dieses vom Typus des teleologischen Handelns unterscheidet, der für die kirchliche Organisation charakteristisch ist.

6 Der nichtteleologische Charakter des institutionellen Handelns der Kirche am Beispiel der Seelsorge

Ich will diese Frage am Beispiel der Seelsorge erörtern und dazu an die vorausgegangenen Überlegungen zum Typus des kommunikativen Handelns anknüpfen.[26] Es ist nicht ganz einfach, sich auf diesem Feld zu orientieren, da sich die Seelsorgelehre in den zurückliegenden Jahrzehnten in eine Vielzahl unterschiedlicher Konzeptionen und Methoden ausdifferenziert hat. Auf diese im einzelnen einzugehen würde den Rahmen dieses Aufsatzes bei Weitem sprengen. Im Blick auf die hier interessierende Fragestellung ist dies jedoch auch nicht nötig. Geht es doch um eine Grundalternative im Seelsorgeverständnis, die von der konkreten Ausgestaltung der diversen Seelsorgekonzeptionen unabhängig ist: Ist Seelsorge eine teleologische Tätigkeit, ist sie also auf ein Ziel oder auf einen Zweck gerichtet, oder ist sie dies nicht? Paradigmatisch für die teleologische Auffassung sind die therapeutischen Konzeptionen der Seelsorge, die ihren klassischen Vorläufer bereits bei Schleiermacher haben: „Das Bestreben, den krankhaften Zustand einzelner, liege nun die Abweichung mehr im Theoretischen oder im Praktischen, wieder aufzuheben, ist die Seelsorge im engern Sinn."[27] Aufhebung krankhafter Zustände, Beseiti-

---

zialen Gestalt der Kirchen von morgen. Kommentare zur Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Bd. 2, 1997, 15-35, 32.

26 Vgl. zum Folgenden ausführlich J. Fischer, Ethische Dimensionen der Spitalseelsorge, in: Wege zum Menschen.... (Im Erscheinen).

27 F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Kritische Ausgabe (hrsg. v. H. Scholz), ⁴1977, 114f (1. Aufl. § 26).

gung von Persönlichkeitsstörungen, Herstellung von Handlungsfähigkeit, Unterstützung der Lebensführungskompetenz, Stärkung der Lebensgewissheit, Authentizität, Selbsterschlossenheit und Selbstgewissheit, Rekonstruktion der Biographie, Ganzheitlichkeit, Emanzipation – im Rahmen der teleologischen Auffassung lassen sich eine Vielzahl derartiger Ziele formulieren und entsprechende Seelsorgekonzeptionen entwickeln. Seelsorge in diesem Verständnis ist, aristotelisch gesprochen, *Poiesis*, d. h. eine Tätigkeit, die ein Ziel außerhalb ihrer selbst erstrebt in Gestalt bestimmter Zustände, Befindlichkeiten oder Fähigkeiten eines Klienten. Dieser Gleichsetzung von Seelsorge mit der poietischen Herbeiführung solcher Zustände liegt implizit eine andere Gleichsetzung zugrunde, nämlich von ‚Seele' einerseits und derartigen Zuständen, die sich Menschen prädikativ zuschreiben lassen, andererseits. Das mit ‚Seele' Bezeichnete rückt damit bis zur Ununterscheidbarkeit in die Nähe der *Psyche* und des *Selbst* als dem Inbegriff dessen, was wir reflexiv als Zustand unserer selbst erfassen: Ängste, Gewissheiten, Zweifel, Stimmungen und Gefühle, Gehemmtheiten usw.[28]

Ob Seelsorge angemessen begriffen ist, wenn sie als eine teleologische Tätigkeit begriffen wird, entscheidet sich somit am Verständnis der menschlichen Seele. Eine *evangelisch-theologische* Seelsorgelehre muss sich diesbezüglich an deren biblischem Verständnis orientieren. Ist Seele in diesem Verständnis tatsächlich dasselbe wie die Psyche der Psychologie? Meint das Wort ‚Seele' hier nicht etwas ganz Anderes, nämlich dasjenige, worin ein Mensch empfänglich ist für jene kommunikative bzw. geistliche Dimension, von der an früherer Stelle die Rede war, für Güte, für Freundlichkeit, für Anteilnahme und Fürsorge, für Liebe, aber auch für Lieblosigkeit, Kälte, Unfrieden, d. h. alles, was die Seele verletzt und unruhig macht?[29] Und zwar empfänglich in dem Sinne, dass sein Lebensvollzug und sein Handeln durch solche Erfahrungen bestimmt und ausgerichtet oder auch – wie im Falle von Lieblosigkeit und Kälte – in lähmender und freiheitshemmender Weise in Beschlag genommen wird? Ist es nicht diese geistliche Empfänglichkeit, durch die in biblischer Sicht der Mensch geöffnet ist für Gott? Und meint Seele im biblischen Verständnis nicht eben dasjenige, worin der Mensch geöffnet ist für Gott? So begriffen ist dasjenige, was die Bibel Seele nennt, nicht durch *prädikative* Bestimmungen des *Selbst* charakterisiert, sondern durch *adverbiale* Bestimmungen der geistlichen Gerichtetheit des *Lebensvollzugs* in dem Sinne, dass dieser sich *in* Vertrauen, *in* Frieden, oder *ex contrario in* Ängs-

---

28 Hierzu sei angemerkt, dass dies ein spezifischer Begriff des Selbst ist, der aus der Subjektstruktur abgeleitet ist. Dass der Begriff auch anders und weiter gefasst werden kann, sei ausdrücklich notiert. Vgl. dazu den Artikel „Selbst" im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, 1995, 292-313.

29 „Psyche bezeichnet also den Menschen, der der Beeinflußung durch andere, dem Schmerz und der Freude gegenüber offen ist, aber auch den, der aktiv Gott loben und lieben kann." E. Schweizer, Art. Psyche, ThW Bd. IX, 1990, 640. Zur alttestamentlichen Sicht der Beziehung von Seele und Geist vgl. E. Jacob, Art. Psyche, a.a.O., 625ff.

ten, *in* Verzweiflung gestaltet.[30] Diese adverbiale Bestimmtheit des Seelischen ließe sich gerade am biblischen Begriff des Friedens, *Schalom*, näher verdeutlichen.

Seelsorge ist nach diesem Verständnis: Sorge in Bezug auf die geistliche Empfänglichkeit und Ausrichtung des Lebensvollzugs eines Menschen, in bestimmten Fällen – z. B. bei einer Ehe- oder Paarberatung – auch mehrerer Menschen. Das Amt der Seelsorge unterscheidet sich vom Predigtamt, das sich ebenfalls als Sorge in Bezug auf die geistliche Empfänglichkeit und Ausrichtung von Menschen beschreiben lässt, durch seinen Bezug auf die *individuelle* seelische Situation von Menschen. In diesem Bezug kann Seelsorge vielerlei Gestalt haben, die Leibliches und Geistiges, Sprachliches und Nichtsprachliches umfasst, von der Berührung der Hand eines Kranken über die schweigende Anwesenheit im Zimmer eines Sterbenden bis hin zur seelsorgerlichen Beratung eines Menschen im Blick auf eine schwierige Entscheidung. Auch die Erledigung einfacher Dinge, um die ein Patient sich sorgt und die er nicht selbst erledigen kann, kann seelsorgerlichen Charakter haben. Um Seelsorge handelt es sich freilich immer nur da, wo die Interaktion zwischen Seelsorger und Klient, worin auch immer sie bestehen und was immer in ihr thematisch werden mag, direkt oder indirekt jener Tiefenschicht der geistlichen Empfänglichkeit und Ausrichtung gilt. Das kann in *unmittelbarer* Weise der Fall sein wie bei der Berührung der Hand eines Komapatienten[31], bei der sich das Entscheidende durch die seelsorgerliche Interaktion hindurch vermittelt. Und es kann in *mittelbarer* Weise in der Form seelsorgerlicher Beratung der Fall sein, bei der es z. B. um die Klärung einer belastenden Situation geht, der der Klient seelisch ausgesetzt ist. Man denke etwa an die Eheberatung. Selbstverständlich ist auch der seelsorgerlichen Beratung Unmittelbarkeit eigen in Gestalt von Anteilnahme oder Zuwendung seitens der Seelsorgerin oder des Seelsorgers. Aber es geht hier eben nicht *nur* um das, was sich *hic et nunc* durch die seelsorgerliche Interaktion vermittelt, sondern der thematische Fokus ist auf das gerichtet, was sich durch eine *andere* Situation vermittelt, der der Klient seelisch ausgesetzt ist, sowie auf die Frage, wie mit dieser Situation umzugehen und wie sie gegebenenfalls zu ändern ist.

---

30 Darin steckt die These, dass solche Ausrichtung des Lebensvollzugs sich in einer Tiefenschicht vollzieht, die allem, was wir reflexiv an uns selbst erfassen, unvordenklich vorausliegt. Vgl. dazu J. Fischer, Moralische und sittliche Orientierung, a.a.O., 477ff.

31 Das Beispiel führt in Fundamentalfragen des Umgangs mit Komapatienten. Die einseitige Auffassung zwischenmenschlicher Kommunikation von der intersubjektiven Verständigungsperspektive her kann zu der Auffassung verleiten, dass mit dem Verlust des Bewusstseins dasjenige verloren ist, was einen Menschen für zwischenmenschliche Kommunikation empfänglich macht. Auf eine ähnliche Konsequenz läuft die Gleichsetzung von Seelsorge mit Selbst-Sorge hinaus. Auch sie bedeutet, dass komatöse Menschen als Adressaten von Seelsorge nicht in Betracht kommen, da ihnen der reflexive Selbstbezug abgeht. Demgegenüber ist zu fragen, ob nicht auch Menschen ohne Bewusstsein eine Seele im hier vertretenen Sinne haben, d. h. geistlich empfänglich sind etwa für die Zuwendung, die sich in einer Berührung ausdrückt, und ob sie folglich nicht ebenso der Seelsorge bedürfen wie Menschen mit Bewusstsein.

Seelsorge in ihrem unmittelbaren Vollzug in Gestalt von Zuwendung, Begleitung oder Fürsorge ist nun ersichtlich nicht *Poiesis*, d. h. eine Tätigkeit, die ein Ziel außerhalb ihrer selbst erstrebt, sondern *Praxis*, die überhaupt kein Ziel verfolgt[32], sondern im strikten Sinne zweckfrei ist. Es geht nicht darum, dem Klienten ein Gefühl von Begleitung oder Zuwendung zu vermitteln (*Poiesis*), sondern darum, ihn zu *begleiten* (*Praxis*). Selbstverständlich ist damit nicht ausgeschlossen, dass die Tätigkeiten, in denen sich Seelsorge vollzieht, zweckgerichtet sein können. Erinnert sei an das Beispiel der Krankenhausseelsorgerin, die das Kissen eines Patienten zurechtrückt, damit dieser bequemer liegen kann. Dieses Tun ist einerseits teleologisch gerichtet und andererseits als seelsorgerliches Handeln qualifiziert durch das, was sich durch es hindurch als Zuwendung und Fürsorge vermittelt. Letzteres aber geschieht ohne poietische Abzweckung. In unserer so zweckrational orientierten Zivilisation, in der der Wert einer Tätigkeit nach dem Wert des Zweckes bemessen wird, der mit ihr realisiert wird, ist Seelsorge ein Fremdkörper. Dazu muss sie stehen und darf nicht der Versuchung erliegen, sich dadurch einen Wert zu geben, dass sie sich einem Zweck verschreibt, der allgemein als wichtig erachtet wird. Eine Therapie ist *Poiesis*, die auf die Psyche des Klienten zielt, auf seine Befindlichkeit und seinen Zustand. Seelsorge dagegen ist eine *geistliche Praxis*. So gewiss sie in ihrer ausrichtenden Wirkung auf die Spontaneität des Klienten mit einem Zugewinn an Lebensgewissheit, an Handlungskompetenz und an Freiheit verbunden sein *kann* – freilich nicht immer sein *muss*, wie das Beispiel dementer und komatöser Menschen zeigt –, so wenig darf sie doch teleologisch hierauf funktionalisiert werden. Sie wirkt, was sie wirkt, indem sie gerade nicht auf Wirkungen aus ist.

In der Seelsorgeliteratur trifft man, wie gesagt, auf andere, teleologische Auffassungen der Seelsorge. Letztlich lassen sich die Differenzen im Seelsorgeverständnis auf die beiden Perspektiven zurückführen, die an früherer Stelle im Blick auf das Verständnis des Handelns unterschieden wurden. Die teleologisch-poietische Auffassung der Seelsorge hat den Klienten als *Subjekt* im Blick, als das er sich in der *Verständigung* mit ihm präsentiert, mit seinen Ängsten, Zweifeln, Gewissheiten, Gefühlen usw., und sie setzt sich zum Ziel, den Zustand des Klienten nach Möglichkeit zum Positiven zu beeinflussen. Dem entspricht ein Verständnis der menschlichen Seele, wonach diese sich in derartigen subjektiven Zuständen manifestiert. Die Auffassung der Seelsorge als geistliche Praxis hat demgegenüber den Klienten als *Adressaten kommunikativen Handelns* im Blick, d. h. in seiner geistlichen Empfänglichkeit, die sich nicht in subjektiven Zuständen und Zustandsänderungen ausbuchstabieren lässt. Zwar gibt es subjektive Zustände, die mit dieser Empfänglichkeit in Ver-

---

32 Die aristotelische Auffassung, wonach auch eine Praxis ein Ziel verfolgt, freilich ein Ziel, das nicht ausserhalb ihrer selbst, sondern das in ihr selbst liegt, bereitet in Bezug auf bestimmte, insbesondere kommunikative und expressive Handlungen Schwierigkeiten. Wenn ich auf der Straße spontan einem Bekannten zuwinke, dann wäre es merkwürdig zu sagen, dass ich dabei das Ziel des Winkens oder des ihm Zuwinkens verfolge, also um des Winkens willen winke.

bindung stehen. So ist ein Bedürfnis nach Zuwendung oder ein Bedürfnis nach Liebe ein solcher Zustand. Doch ist leicht zu sehen, dass ein Bedürfnis nach Liebe nicht dadurch gestillt wird, dass man es zum Gegenstand einer Kommunikation oder Aktivität macht, die teleologisch auf *Bedürfnisbefriedigung* und somit auf die Änderung eines subjektiven *Zustands* zielt. Es kommt vielmehr dadurch zum Verschwinden, dass Liebe erfahren wird. Ebenso ist es mit dem Bedürfnis nach Kommunikation, das dadurch zum Verschwinden kommt, dass kommuniziert wird, und nicht dadurch, dass man sich auf die Befriedigung des Bedürfnisses nach Kommunikation konzentriert. In beiden Beispielen verschwindet das Bedürfnis nicht durch *Poiesis* in Gestalt von gezielter Bedürfnisbefriedigung, was ja bedeuten würde, dass Liebe oder Kommunikation nicht um ihrer selbst willen zugewendet werden, sondern bloßes Mittel sind für etwas Anderes. Vielmehr kommt es durch einen *Perspektivenwechsel* zwischen jenen beiden Perspektiven zum Verschwinden derart, dass die Selbst- bzw. Subjektperspektive, in der das Haben des Bedürfnisses da ist, durch *kommunikative Praxis* in Gestalt von Zuwendung, Fürsorge, Liebe usw. unterbrochen, überwunden und abgelöst wird.

Es ist ein zentraler Gedanke theologischer Anthropologie, dass der *homo incurvatus in seipsum* aus solch heilsamer *Unterbrechung* seines Selbstbezugs lebt. So gesehen liegt die *theologische* Problematik der teleologisch-poietischen Seelsorgeauffassung darin, dass sie gerade auf die Selbst- und Subjektperspektive fixiert, statt deren geistliche Unterbrechung zu befördern. Von wirklicher *Unterbrechung* könnte ja nur dann die Rede sein, wenn dies nicht wiederum poietisch funktionalisiert wird auf bestimmte Wirkungen hin, die am Selbst oder der Psyche des Klienten erzielt werden sollen, wie Beseitigung krankhafter Störungen, Handlungsfähigkeit, Freiheitsgewinne usw.

Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht Raum, die hier skizzierte Seelsorgeauffassung weiter zu entfalten. Lediglich zwei Bemerkungen seien noch angefügt. Die erste betrifft die eigentümliche Indirektheit seelsorgerlichen Handelns. Als Sorge in Bezug auf die geistliche Empfänglichkeit und Ausrichtung eines Menschen hat es sein Spezifisches, durch das es als seelsorgerliches Handeln gekennzeichnet ist, nicht in dem, was der Seelsorger tut und worauf seine momentane Aufmerksamkeit gerichtet ist, sondern in dem, was sich durch sein Tun hindurch vermittelt und auf den Klienten und dessen seelische Empfänglichkeit überträgt. Hierin ist die große Freiheit der Seelsorge begründet. Sie ist davon entlastet, unter allen Umständen etwas Bestimmtes tun zu sollen, etwa im Sinne der Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen.[33] Sie würde ihren Auftrag als Seelsorge gerade verfehlen, wenn sie sich auf ein bestimmtes Tun festlegte, das unter allen Umständen erfolgen muss, eben weil das für die Seelsorge Entscheidende sich nicht darin vollzieht. Unter solche Zwänge gerät die Seelsorge freilich dann, wenn sie einseitig von der Verständi-

33 E. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge (1946), ²1980.

gungsperspektive her begriffen wird. Hier scheint dann das Entscheidende in dem zu liegen, was Inhalt der sprachlichen Kommunikation zwischen Seelsorger und Klient ist, und christliche Seelsorge muss dann christliche Inhalte kommunizieren. Selbstverständlich ist dies nicht ausgeschlossen, aber es muss abhängig gemacht werden von der Empfänglichkeit des Klienten.

Die Kehrseite dieser Freiheit liegt in der Schwierigkeit, das seelsorgerliche Handeln in seiner inhaltlichen Ausrichtung näher zu bestimmen. Es lässt sich nicht einfach in Handlungsregeln ausformulieren, die vorgeben, was der Seelsorger zu tun hat und was nicht. Es ist eine geistliche Praxis, die es, wie gesagt, mit dem zu tun hat, was sich durch ein Handeln und Verhalten hindurch vermittelt, und zwar, wie ausgeführt, für die *Außenwahrnehmung* vermittelt, nicht in der Eigenperspektive des Handelnden. Nicht nur der Klient, sondern auch der Seelsorger hat dazu lediglich ein Verhältnis der Außenwahrnehmung. Diese Außenperspektive wird z. B. bei der Analyse von Seelsorgegesprächen eingenommen, bei der es um Fragen von der Art geht, wie bestimmte Äußerungen und Verhaltensweisen beim Klienten ankommen, was sie transportieren, ob sich darin Zuwendung vermittelt oder ob sie solche vermissen lassen usw. Es rückt hier noch einmal das in den Blick, was wir den adverbialen Charakter des Sittlichen bzw. Geistlichen genannt haben. Der Seelsorger findet das, was sein Tun als seelsorgerliches charakterisiert, nicht in der Reflexion auf sich selbst, auf seine Absichten, Motive, Überzeugungen, Gewissheiten, Gefühle, kurz: in seiner Subjektivität, sondern in der Anschauung der Verhaltensgerichtetheit, die sich in seinem Handeln ausdrückt und durch es hindurch vermittelt.

Die zweite Bemerkung betrifft die Tatsache, dass Seelsorge als *kirchliche* und nicht bloß private Tätigkeit an das *Amt* der Seelsorge gebunden ist. Die Zuwendung, die eine Krankenhausseelsorgerin einem Patienten zukommen lässt, ist nicht ihre private und persönliche Zuwendung, sondern etwas, das sie in Ausübung des ihr übertragenen Amtes kommuniziert. Wie überhaupt das Ethos, das dem genuin kirchlichen Handeln eigentümlich ist, nicht das private und persönliche Ethos der Handelnden, sondern ein dem Amt inhärentes Ethos ist, das sie ausüben. Darin liegt eine Entlastung der Amtsinhaber von dem Druck, das, was ihnen ihr Beruf zu tun auferlegt, sich selbst als permanente persönliche sittliche Motivation und Orientierung abfordern zu sollen. Diesbezüglich besteht eine Parallele zum ärztlichen Ethos, das als *Berufsethos* zu unterscheiden ist von dem persönlichen Ethos von Ärztinnen und Ärzten.

7 Eine Typik kirchlichen Handelns

Damit ist ein Typus genuin kirchlichen Handelns umrissen, und es ist deutlich geworden, dass und warum dieser sich nicht nach dem Modell des teleologischen Handelns, mithin auch nicht nach dem Modell von Marketingkonzepten verstehen lässt. Seelsorge zielt nicht auf die Befriedigung von Bedürfnissen. Sie ist eine zweckfreie Tätigkeit. Ähnliches lässt sich nun für die anderen Felder des institutionellen Handelns der Kirche zeigen.

Vom Predigtamt war bereits die Rede. Wenn zutrifft, dass auch dieses als Sorge in Bezug auf die geistliche Empfänglichkeit und Ausrichtung von Menschen zu bestimmen ist, dann gilt von ihm dasselbe wie vom Seelsorgeamt. Auch Gottesdienst und Predigt sind dann nicht *Poiesis*, die teleologisch das Selbst oder die Psyche der Gottesdienstbesucher zum Adressaten hat, sondern geistliche Praxis. Auch sie dienen nicht der Befriedigung von Bedürfnissen, sondern bewirken gerade die Unterbrechung des Selbstbezugs, wie er sich im Haben von Bedürfnissen artikuliert, durch die geistliche Ausrichtung des Lebensvollzugs. Gottesdienst und Predigt sind dabei durch dieselbe Indirektheit ihrer Wirksamkeit gekennzeichnet wie die Seelsorge. Wenn an früherer Stelle gesagt wurde, dass das, was die Kirche als Kirche konstituiert, kontingent ist und sich nicht zweckrational erzeugen lässt, dann ist dies in dieser Indirektheit begründet.

Einen anderen Handlungstypus stellen der kirchliche Unterricht und die kirchliche Bildung dar. Hier ist die Perspektive der *Verständigung* über die eigene religiöse Tradition und ihre Bedeutung für die Gegenwart leitend. Dabei geht es auch um diskursive Geltungsansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit, z. B. in ethischen Fragen, etwa hinsichtlich der Implikationen des christlichen Verständnisses des Menschen für bestimmte Entscheidungen am Lebensanfang oder am Lebensende. Die Klärung solcher Fragen gehört zweifellos zum Auftrag kirchlicher Bildung. Wie an der Habermasschen Handlungstypologie deutlich wurde, muss auch solch verständigungsorientiertes Handeln in Unterricht und Bildung vom Typus rein teleologischen und strategischen Handeln unterschieden werden. Zwar kann es teleologische Elemente z. B. in Gestalt von didaktischen Unterrichtszielen enthalten, und auch die Urteilsbildung in Bezug auf Geltungsansprüche, z. B. in einer ethischen Frage, kann als Ziel eines vorausgehenden Bildungsprozesses aufgefasst werden. Doch die Anerkennung eines Geltungsanspruchs auf Wahrheit oder Richtigkeit hat keinen teleologischen Charakter im Sinne eines Mittels zu einem Zweck. Im Blick auf den Habermasschen Typus des kommunikativen Handels wurde an früherer Stelle erwogen, ob nicht auch dieser auf die sittlich-geistliche Verhaltenskomponente angewiesen ist, die menschlichen Interaktionen eigentümlich ist. Der Verlauf und das Gelingen von Verständigungsprozes-

sen ist danach abhängig von dem Geist bzw. der Atmosphäre, worin sie sich vollziehen. Dieser Punkt dürfte insbesondere für kirchliche Unterrichts- und Bildungsprozesse von Bedeutung sein, soll das, was deren Gegenstand ist, eine nicht nur kognitive, sondern bis in Schichten des Lebensvollzugs reichende Bedeutsamkeit und Relevanz für die Beteiligten erlangen. Solche Bedeutsamkeit hat es nicht schon als bloßer Gegenstand, *über* den man sich verständigt, sondern es bezieht sie aus der Art und Weise, *wie* man sich ihm kommunikativ zuwendet und über es verständigt. Dieser Aspekt ist von zentraler Bedeutung in der aktuellen Debatte über die Einführung eines religiös neutralen Religionsunterrichts.

Wiederum einen anderen Handlungstypus stellt das diakonische Handeln der Kirche dar. Auch hier ist noch einmal an die beiden Komponenten zu erinnern, die wir an Handlungen unterscheiden haben, einerseits die Handlungen selbst und ihre direkten Wirkungen und andererseits die geistliche Komponente, die sich durch sie hindurch vermittelt. Während in Gottesdienst, Predigt und Seelsorge letztere im Vordergrund steht, sind dies beim diakonischen Handeln dessen direkte Wirkungen. Es geht darum, für die Rechte von Menschen einzutreten, Not zu bekämpfen oder zu lindern usw. In dieser Ausrichtung auf konkrete Wirkungen in der Welt hat das diakonische Handeln zweifellos teleologischen Charakter. Gleichwohl ist es mehr als nur dies, und zwar weil auch ihm eine geistliche Komponente eigen ist. Es ist Ausdruck und konkrete Gestalt des Geistes, in dem die Kirche gegründet ist, und in dieser Hinsicht ist es ohne Abzweckung. (Andernfalls ergäbe sich nach zweckrationaler Logik die Konsequenz, dass, wenn der betreffende Zweck – z. B. öffentliche Aufmerksamkeit und Wertschätzung – nicht mehr erreicht wird oder erreichbar ist, das diakonische Handeln der Kirche seinen Sinn verliert und unterbleiben kann.) Insofern muss auch das diakonische Handeln vom Typus des rein teleologischen Handelns unterschieden werden. So sehr es in seinen einzelnen Tätigkeiten auf konkrete Zwecke gerichtet ist, so sehr ist es doch in seinem Charakter als kirchliche Diakonie zweckfrei. Daher müsste man es als fragwürdig erachten, würde das diakonische Handeln an einem Zweck wie der gesellschaftlichen und politischen Anerkennung der Kirche als Dienstleistungsorganisation ausgerichtet.[34] In diesem Fall bestünde die Gefahr, dass nicht mehr der kirchliche Auftrag, sondern die gesellschaftliche Nachfrage und Wertschätzung darüber bestimmt, was Aufgabe und Gegenstand kirchlicher Diakonie ist. Gottesdienst, Predigt und Seelsorge einerseits und Diakonie andererseits unterscheiden sich also lediglich darin, dass die beiden Momente, die sich am Handeln unterscheiden lassen, in ihnen unterschiedlich dominant und wirksam sind. Dass sie nicht dem Typus rein teleologischen Handelns zugeordnet werden können, selbst wenn die betreffenden Tätigkeiten teleologischen Charakter haben, hat seinen Grund darin, dass sie *beide* Momente um-

---

[34] Dieser Punkt ist für die Zürcher Kantonalkirche insofern von besonderer Brisanz, als deren staatliche Finanzierung politisch mit den Dienstleistungen begründet und legitimiert wird, die sie mit ihren nichtkultischen, diakonischen Aktivitäten für die Gesellschaft erbringt.

fassen und in ihrem geistlichen Moment nichtteleologischen Charakter haben.

Im kirchenleitenden Handeln schließlich werden die institutionelle und die organisatorische Seite der Kirche zusammengeführt. Als Amt ist die Kirchenleitung der Institution der Kirche zuzuordnen, die es repräsentiert. In dieser Repräsentationsfunktion hat das kirchenleitende Handeln nur bedingt teleologischen Charakter. Wenn ein Kirchenratspräsident zu einer öffentlich strittigen Frage Stellung nimmt und den Standpunkt der Kirche darlegt, dann ist der solchermaßen kommunizierte Standpunkt nicht Mittel zu einem Zweck. Jedenfalls sollte er das nicht sein, würde doch andernfalls die Glaubwürdigkeit der Kirche Schaden nehmen. Andererseits wird in aller Regel die Art und Weise, *wie* dieser Standpunkt dargelegt wird, welcher Zeitpunkt dafür gewählt wird, welche Medien und Kanäle dafür in Anspruch genommen werden usw., auf Zwecküberlegungen beruhen. Die andere Seite des kirchenleitenden Handelns betrifft die organisatorischen Belange der Kirche. In dieser Funktion hat es eindeutig teleologischen und auch strategischen Charakter. Wie dargelegt, können hier auch Marketingmethoden zum Einsatz kommen und eine wichtige Rolle spielen.

8 Fazit

Diese knappe Typologie zeigt, dass vom „kirchlichen Handeln" oder von der „kirchlichen Praxis" in differenzierter Weise gesprochen werden muss. Sie macht deutlich, dass das institutionelle Handeln der Kirche nicht oder nur sehr bedingt dem Typus des teleologischen Handelns zugeordnet werden kann. Im Blick auf die Forderung nach einer zielgenaueren *Bedürfnisorientierung* kirchlichen Handelns, wie sie im Zusammenhang mit der Marketing-Debatte erhoben wird, hat sich dabei ergeben, dass das kirchliche Handeln insbesondere in seinen geistlichen Vollzügen nicht poietisch auf die Befriedigung von Bedürfnissen hin orientiert ist und sich auch nicht daraufhin orientieren lässt. Es hat in diesen Vollzügen *Praxis*-Charakter, und eben dadurch ist es der *Poiesis*-Perspektive entzogen, wie sie dem Marketing-Denken mit dessen impliziter Bedürfniswesen-Anthropologie eigentümlich ist.

Die vorstehenden Überlegungen haben darüber hinaus deutlich gemacht, dass das mit „kirchlichem Handeln" Gemeinte nicht einfach durch Anleihen aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen wie der Soziologie, der Psychologie oder der Ökonomie in den Blick zu bekommen ist. Im Zuge der empirischen Wende der Praktischen Theologie in den zurückliegenden Jahrzehnten sind die human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen teilweise zu Schlüsseldisziplinen aufgerückt für die Konzeption einer kirchlichen Praxis, die den Herausforderungen der Gegenwart gemäss ist. Gegenüber einem dogmatisch befrachteten Verständnis kirchlicher Praxis, von dem man meinte, dass es den Bezug zur Erfahrung verlo-

ren hat, schienen diese empirischen Disziplinen Erfahrungsbezug zu verbürgen. Dabei wurde insbesondere der Begriff des *Handelns* zu einem Schlüsselbegriff der Praktischen Theologie, der als interdisziplinäres Scharnier zu jenen anderen Disziplinen fungierte.[35]

Doch muss man fragen, ob die human-, sozial- und handlungswissenschaftliche Neuorientierung nicht zur Folge gehabt hat, dass die spezifische Eigenart der genuin kirchlichen Handlungsvollzüge eher aus dem Blickfeld geraten ist. Es gibt nicht *das Handeln* als einen einzigen Typus, der in der Theologie und den Handlungswissenschaften sowie in den verschiedenen Feldern der Praktischen Theologie überall derselbe ist, nur dass die Aufgaben, die jeweils handelnd in Predigt, Seelsorge oder Unterricht zu bewältigen sind, verschieden sind. Auch bietet die bloße Tatsache, dass eine Wissenschaft sich als empirische begreift, noch keine Gewähr dafür, dass sie den spezifischen Erfahrungsgehalt zu erfassen imstande ist, der sich durch kirchliche Vollzüge wie Seelsorge oder Gottesdienst hindurch vermittelt. Genauso wenig bietet die Tatsache, dass eine Wissenschaft wie die Betriebswirtschaft Konzepte für die Optimierung von Handlungsabläufen entwickelt, eine Gewähr dafür, dass sie das kirchliche Handeln optimieren kann. Schließlich gewährleistet die bloße Übernahme soziologischer Handlungstypiken, die an ihrem Ort Sinn machen, in keiner Weise, dass damit das kirchliche Handeln getroffen wird, mögen sie auch den Anspruch erheben, umfassend zu sein.

Im Blick auf das Spannungsverhältnis zwischen Institution und Organisation bleibt abschließend zu fragen, ob nicht auch dann, wenn die kirchensoziologische Diagnose zutrifft, dass heute die Institutionenbindung zunehmend durch eine Organisationsbindung abgelöst wird, diese Organisation ihre gesellschaftliche Akzeptanz und Wertschätzung daraus bezieht, dass sie gerade nicht *nur* Organisation ist, die bestimmte Ziele verfolgt, sondern dass sie für etwas *Anderes* steht, das in nichtteleologischen Typen des Handelns seinen Ausdruck findet. Was man diffus als „Sinnvermittlung" bezeichnet und mit der Kirche in Verbindung bringt, das vollzieht sich in anderen als bloß teleologischen Formen des Handelns. Wenn es sich aber so verhält, dann wäre es fatal, wenn die Kirche ihr eigenes Handeln als dasjenige einer Dienstleistungsorganisation begreifen und mit Konzepten, wie sie für Non-profit-Organisationen entwickelt worden sind, zu optimieren trachten würde. Denn damit würde sie sich um genau das bringen, wofür sie in der gesellschaftlichen Wahrnehmung als *Kirche* steht und was man ihr als ihre spezifische Aufgabe und Funktion zuerkennt.

---

35 R. Zerfass, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: F. Klostermann / R. Zerfass, Praktische Theologie heute, 1974, 164-177; K.-F. Daiber, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft, 1977.

Andreas Lienkamp

„Der Führende soll werden wie der Dienende" (Lk 22,26)

Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft

„... die Kirche mit all ihren Institutionen ist ein Mittel für die Menschen, und diese sind ihr Zweck."
(Karl Rahner)[1]

„Da das Amt wie alles Institutionelle in Struktur und Funktionen zutiefst von dieser, zum Vergehen bestimmten, Welt geprägt ist, unterliegt es der Gefahr, sich der Welt (in Herrschsucht, Ungerechtigkeit, Selbstdarstellung usw.) gleichförmig zu machen."
(Herbert Vorgrimler)[2]

„Was not tut, ist Umkehr zu einer im genauen Wortsinn diakonischen Kirche".
(Margit Eckholt / Marianne Heimbach-Steins)[3]

Zuvor

Dieser Beitrag[4] greift die Idee auf, in der Gründungsurkunde des Christentums, der Bibel, Ausschau zu halten nach einem spezifischen Profil, das Soziale Arbeit aus christlicher Hand und damit auch soziale Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft heute auszeichnen könnte. Nicht aus dem fragwürdigen Bedürfnis nach Exklusivität oder der zwanghaften Suche nach einem Alleinstellungsmerkmal, das die gefährdete eigene Wettbewerbsposition im umkämpften Sozialmarkt stärken soll, sondern aus der Überzeugung, dass die biblische Botschaft Impulse und Orientierungen bereithält, deren Herausforderung man sich nur um den Preis des Verlustes der christlichen Identität entziehen kann. Im Mittelpunkt steht hier näherhin die Frage, ob und inwiefern die beinahe 2000 Jahre alten

---

1 Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg/Basel/Wien 1972, 66.

2 Herbert Vorgrimler, Art. Amt, in: ders., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/Wien 2000, 32-34, hier 34.

3 Margit Eckholt / Marianne Heimbach-Steins, Gebremste Aufbrüche? Krisensymptome im Verhältnis von Theologie und Kirche, in: Herder Korrespondenz 58 (2004) 181-185, hier 185.

4 Der Artikel geht zurück auf ein Referat bei der Fachtagung „Soziale Arbeit aus christlicher Hand – Welches Profil gibt die Bibel?", die auf Initiative von Klaus Kliesch vom Deutschen Caritasverband, der Katholischen Akademie in Berlin und der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin am 1./2. Oktober 2003 in Berlin ausgerichtet wurde.

neutestamentlichen Aussagen über das Führen und Leiten auch für modernes Sozialmanagement aus christlicher Hand bzw. in kirchlicher Trägerschaft noch eine Anregung oder gar Provokation und Infragestellung bieten.

Zuvor aber noch einige Worte zu den in der Überschrift verwendeten, nicht gerade unproblematischen Begriffen „Führen" und „Dienen". In der Betriebswirtschaftslehre meint Führung i.w.S. sämtliche Steuerungsaufgaben, die in arbeitsteiligen Organisationen anfallen. Dazu zählen vor allem Planung, Organisation, Personaleinsatz, Kontrolle und Führung i.e.S. Mit letzterer soll „die konkrete Veranlassung der Aufgabenerfüllung und ihre fallweise zielgerichtete Feinsteuerung sichergestellt werden". Hier geht es also vor allem um Personalführung, den direkten Umgang mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, um Motivation, Kommunikation, Konfliktbewältigung und Überzeugung. Führungs*stil* meint dann „das über die Zeit und verschienene Situationen hinweg relativ *konsistente Verhaltensmuster* von Vorgesetzten in der Interaktion mit ihren Mitarbeitern."[5]

In Deutschland nach 1945 die Vokabel „Führen" affirmativ zu verwenden, verlangt m.E., dass man sich mit dem selbsternannten „Führer" des „Dritten Reiches" sowie mit dem „Führerprinzip" des nationalsozialistischen Herrschaftssystems auseinandersetzt. Dietrich Bonhoeffer hat dies schon früh, bereits im März 1933 getan, und zwar in einem äußerst mutigen Rundfunkvortrag, dessen Übertragung kurz vor Schluss von der Sendeleitung abgebrochen wurde. Gebe der „Führer" nicht „dem Geführten immer wieder klar Auskunft über die Begrenztheit seiner Aufgabe und über dessen (des Geführten) eigenste Verantwortung ... dann gleitet das Bild des Führers über in das des Verführers, dann handelt er verbrecherisch ... am Geführten wie an sich selbst ... Vor Gott ist der einzelne verantwortlich. Und diese Einzelheit des Stehens des Menschen vor Gott, des Sichunterwerfens unter eine letzte Autorität, ist dort vernichtet, wo die Autorität des Führers oder des Amtes als letzte Autorität gesehen wird."[6] Diesen Einspruch Bonhoeffers gilt es auch dort zu berücksichtigen, wo in einem demokratischen, sozial- und rechtsstaatlichen System wie der Bundesrepublik Deutschland im Sinne betriebswirtschaftlicher Managementtheorien von Führen und Leiten in Organisationen oder Einrichtungen die Rede ist: Die Aufgabe der „Führenden" ist begrenzt; sie stehen in der Gefahr, zu „Verführern" zu werden; die „Geführten" besitzen eine nicht ersetzbare eigenste Verantwortung; und Gott ist die letzte Autorität.

Auch dem Wort „Dienst" haftet im Deutschen ein negativer Beigeschmack an, wenn er – etwa in Begriffsbildungen wie Militärdienst, Dienst für das Vaterland oder Dienstmädchen - als Synonym für Abhängigkeit, Unfreiheit oder Knechtschaft verstanden wird. In Zeiten, in denen Selbst-

---

5 Georg Schreyögg, Art. Führung, in: Lexikon der Wirtschaftsethik, Freiburg/Basel/Wien 1993, 325-330, hier 326.

6 Zit. n. Tiemo Rainer Peters, Was „immer" wahr ist, ist gerade „heute" nicht wahr, in: Orientierung 59 (1995), 89-92, 106-108, hier 91.

bestimmung und Gleichberechtigung (auch aus christlicher Sicht) als zentrale, in der Menschenwürde und den Menschenrechten begründete Werte sich breiter Zustimmung erfreuen, gerät „Dienst" leicht in den Geruch der Ewiggestrigkeit oder sogar des Menschenverachtenden. Aber nicht erst heute, schon in den viel stärker hierarchisch strukturierten Gesellschaften der Antike weckte das Wort Aversionen. „Daß gerade das für den Griechen am meisten an den unteren Rand der Gesellschaft verweisende *diakonéo* hier [im Neuen Testament; A.L.] zum bevorzugten Begriff wurde und nicht etwa das an die Ehrendienste für das Gemeinwohl erinnernde *leitourgéo,* zeigt eine bewusste und beabsichtigte Akzentsetzung: Einem anderen zu dienen, für einen anderen zu leben, ihm den Vorrang zu geben, - das ist charakteristisch für Jesus und deshalb auch Kennzeichen christlicher Existenz; und zwar nicht aus sozialer oder wirtschaftlicher Nötigung und Abhängigkeit, sondern aus Dankbarkeit gegen Gottes Zuwendung in Liebe und Barmherzigkeit."[7] „Dienst" bzw. die griechische Entsprechung „diakonia" verstehe ich deshalb hier mit Ottmar Fuchs als den „gegenseitig helfenden und befreienden Umgang miteinander, insbesondere aber mit bedürftigen, notleidenden und benachteiligten Menschen". In einem christlichen Sinne schöpft solche Diakonie „aus der Quelle der den Menschen von Gott gegebenen unbedingten Solidarität, unerschöpflichen Versöhnung und hoffnungschenkenden Verheißung"[8]. Die Reichweite der Diakonie endet also keineswegs an den Rändern der christlichen Gemeinde oder Kirche. Ohne Not darf „der universale Anspruch der Nächstenliebe nicht beschnitten werden"[9].

Den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildet eine Textstelle aus dem Evangelium nach Lukas, die im Kontext der neutestamentlichen Überlieferung kurz gedeutet wird. Anschließend wird in einem ersten Schritt beleuchtet, inwieweit die Proexistenz Gottes und Jesu Christi auch eine zentrale Norm christlich-kirchlichen Handelns ist. In einem zweiten Schritt wird dann Diakonie als Grundfunktion und –struktur von Kirche und Gemeinde herausgearbeitet und schließlich werden in einem dritten Schritt die Ergebnisse auf das Thema „Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft" bezogen.

1 Der Text Lukas 22,24-27 und sein Kontext

„[24] (Es) entstand aber auch ein Streit unter ihnen, das: (= die Frage) Wer von ihnen scheine zu sein (der) Größere (= Größte). [25] Er aber sagte zu ihnen: Die Könige der Völker herrschen über sie, und die Macht Haben-

---

7 Lothar Coenen, Hermeneutische Überlegungen 2, in: ders. / Klaus Haacker, (Hrsg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1, Wuppertal-Neukirchen 1997, 946f.

8 Ottmar Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 46.

9 Vgl. ebd., 60.

den über sie Wohltäter werden genannt. [26] Ihr aber (sollt tun) nicht so, sondern der Größere (= Größte) unter euch sei wie der Jüngere (= Jüngste) und der Führende [hegoúmenos] wie der Dienende [diakonón]! [27] Wer (ist) denn größer, der zu Tisch Liegende oder der Dienende? Nicht der zu Tisch Liegende? Ich aber in eurer Mitte bin wie der Dienende."[10]

Zeitgeschichtlicher Hintergrund der dem Text zu Grunde liegenden Markus-Vorlage sind die Schreckensherrschaft des Nero (54-68 n.Chr.) und die grausamen römischen Christenverfolgungen ab 64 n.Chr.[11]. „Jesus beginnt mit der Schilderung der die damalige Welt bestimmenden Machtstrukturen. Kein Lobpreis der Pax Romana, keine Rede davon, daß die Obrigkeit im Auftrag Gottes das Schwert trage oder ein Schrecken nur für die Bösen sei."[12] Paul Hoffmann weist darauf hin, dass die hier verwendeten griechischen Verben für „herrschen" und „Macht ausüben" keineswegs pejorativ belegt seien – anders als dies etwa die Zürcher („knechten", „Gewalt üben") oder die Einheitsübersetzung („unterjochen", „mit Gewalt die Herrschaft missbrauchen") nahe legen. Die negativ konnotierten Übertragungen, so Hoffmann, ließen sich nicht rechtfertigen. Allerdings sei die scheinbar harmlosere Variante in Wirklichkeit die radikalere: „Die Sprüche kritisieren nämlich dann nicht nur den Mißbrauch von Herrschaftsausübung, sondern generell die Herrschaft von Menschen über Menschen."[13]

Interessant ist nun, dass Jesus es nicht dabei bewenden lässt, diesem Zustand ein utopisches Zukunftsmodell entgegenzusetzen, in dem (erst) am Ende der Zeit durch göttliche Intervention die vorhandenen Herrschaftsstrukturen auf den Kopf gestellt werden. Er holt vielmehr diese Utopie in die Geschichte hinein; „nicht in dem Sinn, daß neue Herren die alten ablösen sollen, und so immer fort bis in alle Ewigkeit. Seine Forderung: ‚Bei euch sei es nicht so' zielt auf die Überwindung solcher Herrschaftsstrukturen überhaupt." Nicht Machtbesitz, sondern Machtverzicht lautet die Weisung. Und dies wird christologisch begründet, von Jesus her und seiner Sendung zum Dienst an den Menschen. Die Gemeinde – sowie dann auch die Kirche und ihre Einrichtungen – wird von daher als ein „Raum der Herrschaftsfreiheit" konzipiert. Hier solle, so Hoffmann, das Neue gewagt und eingeübt werden[14].

Der Erzähler decke eine Gefahr auf, die bereits in der Jesusbewegung lauere. „Es geht um das Problem der Macht." Das Ringen darum, so Hoffmann, beginne nicht erst in der Phase der Institutionalisierung, sondern schon in den Anfängen der Bewegung. Dass die Evangelien die

---

10 Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch, übers. von Ernst Dietzfelbinger, Neuhausen/Stuttgart [4]1990.

11 Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband, Mk 8, 27-16, 20 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2), Köln/Neukirchen-Vluyn 1979, 103.

12 Paul Hoffmann, „... ihr alle aber seid Brüder, in: Orientierung 68 (2004), 124-127, hier 125.

13 Ebd.

14 Ebd.,126.

Position Jesu in dieser Frage so breit überliefern, deutet darauf hin, dass ihre Autoren die Realisierung seines Programms bereits in diesem frühen Stadium als gefährdet ansahen[15].

Von der Intention Jesu her gilt für die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger jedoch ein anderes Gesetz. Wer in der Gemeinde „nach Rang und Vorsitz strebt, soll seinen Dienst", so das Markus-Evangelium, „wie ein Diener und Sklave tun, sich nicht von Ehrgeiz, sondern von Dienstbereitschaft leiten lassen."[16] Der hier verwendete Begriff des *diakonos*, so der Neutestamentler Joachim Gnilka, sei noch keine Amtsbezeichnung, sondern beziehe sich auf die *Dienste* - in der Leitung, Verkündigung, Armenfürsorge, aber auch bei Tisch in den Gemeindeversammlungen: „Die Gemeindemitglieder und ihre Ersten haben sich durch den Dienst und die Lebenshingabe" Jesu „bestimmen zu lassen"[17]. Die in der Gesellschaft geltenden Unterschiede und Hierarchien seien in der Einheit der Christusgemeinschaft damit aufgehoben (vgl. Gal 3,27f)[18].

Das von Lukas in Absetzung von der Markus-Vorlage verwendete Bild vom Tischdienst (vgl. Lk 12,37) ist insofern bedeutsam, als im damaligen Kontext geringe Dienste insgesamt, auch die bei Tisch, unter der Würde des freien Mannes waren (vgl. Lk 7,44ff). Im damaligen Kontext war es selbstverständlich, dass der zu Tisch Liegende, der bedient wird, größer ist als der ihn Bedienende. „Daß ein Größerer bei Tisch diente, kam zwar vor, wurde aber als ungewöhnlich empfunden."[19] Jesus kritisiert also das Gewohnte und Gewöhnliche und stellt die geltenden Konventionen darüber, wer wem zu dienen hat, radikal in Frage.

Diakonos muss jedoch von *doulos* (Knecht, Sklave) unterschieden werden. Markus 10,43f, und im Anschluss daran auch Matthäus 20,26f, gebrauchen beide Begriffe parallel. Lukas hingegen vermeidet den Ausdruck und variiert seine Vorlage damit ein weiteres Mal. Während der *doulos* ausschließlich in seiner totalen Abhängigkeit und Unterordnung gegenüber seinem Herrn gesehen wird, geht es beim *diakonos* vorwiegend um seinen Dienst zugunsten der Gemeinde und der Menschen[20]. Die Wortgruppe um den Begriff *diakonos* ist hier also nicht nur Ausdruck gemeindlicher Funktionen, sondern „zentraler Ausdruck für die christliche

---

15 Vgl. ebd.

16 Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband, Mk 8, 27-16, 20 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2), Köln-Neukirchen-Vluyn 1979, 103.

17 Vgl. ebd., 105.

18 Vgl. Paul Hoffmann, „... ihr alle aber seid Brüder", in: Orientierung 68 (2004) 124-127, hier 126.

19 K. Heß / H. Bietenhard, Art. διακονέω, in: Lothar Coenen / Klaus Haacker (Hgg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1, Wuppertal-Neukirchen 1997, 941-944, hier 941.

20 Vgl. ebd., 944, sowie Alfons Weiser, Art. διακονέω, in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln ²1992, 726-732, hier 726f.

Grundhaltung, die sich an Jesu Wort und Verhalten orientiert."[21] Stellt man die bei Lukas verwendeten Begriffe zu zwei konträren Modellen gegenüber, so ergibt sich folgendes Bild[22]:

herrschendes Modell	**Modell Jesu**
Könige der Völker Macht Habende	Jesus (Ist) Jünger/-innen (Soll)
herrschen	dienen
zu Tisch Liegende	Dienende
behauptete Größe	wahre Größe

Alfons Weiser bringt die Sache auf den Punkt: „Im Gegensatz zu den normalen weltlichen Herrschaftsverhältnissen kann sich unter den Jüngern Jesu wahre Größe nur im Dienen erweisen."[23]

2 Die Proexistenz Gottes und Jesu Christi als Norm christlich-kirchlichen Handelns

Erstaunlich ist nun, dass sich nach der rabbinischen Bibelauslegung Gott selbst als ein solcher Diener bei Tisch betätigt. In einem Midrasch zum Buch Exodus heißt es: „Wir finden, daß ein Größerer als Rabban Gamliël und als Abraham die Leute bedient hat. Man sprach zu ihm [gemeint ist R. Sadoq (um 70); A.L.]: Wer ist das? Er antwortete: Die Schᵉkhina (Gottheit), die stündlich Speise darreicht allen, die in die Welt kommen, nach ihrem Bedürfen und alle Lebenden sättigt mit Wohlgefallen, und nicht bloß fromme und gerechte Menschen, sondern auch gottlose, die den Götzen dienen."[24] Bemerkenswert an dieser Deutung ist nicht nur, dass Gott als ein an den Bedürfnissen der Menschen orientierter Diener vorgestellt wird, sondern auch als einer, der hinsichtlich seines Dienstes keinen Unterschied macht zwischen denjenigen, die sich zu ihm bekennen, und denen, die nicht oder an einen anderen Gott glauben.

Nach dem Johannes-Evangelium handelt auch Jesus als Diener bei Tisch, indem er den Zwölfen vor dem letzten gemeinsamen Mahl den Staub von den Füßen wäscht, was damals üblicherweise eine Aufgabe von Sklaven war (Joh 13,1-20). Er durchbricht damit die eingespielten Rollenmuster von Lehrer und Schüler bzw. Herr und Knecht. Aber er gibt

---

21 Ebd., 727.

22 Hier nach Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch, übers. V. Ernst Dietzfelbinger, Neuhausen/Stuttgart ⁴1990.

23 Alfons Schneider, Art. διακονέω, in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln ²1992, 726-732, hier 730.

24 Midrasch Mᵉkhilta zu Exodus (Mᵉkh Ex 18, 12 [67ᵃ]), in: Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; Bd. 2, München ⁶1974 (¹1924), 257f.

seinen Freunden nicht nur ein Vorbild. Er verpflichtet sie vielmehr ausdrücklich darauf, einander so zu dienen, wie er sich selbst mit seinem ganzen Leben – und Sterben - als Diener betätigt hat[25]. Dass Lukas und Paulus den Messias Jesus explizit als „Diakon" charakterisieren (Röm 15,8), trifft demnach den Kern. Worin zeigt sich aber das diakonale Handeln Jesu konkret? Ottmar Fuchs charakterisiert es folgendermaßen: Jesus gehe leiblich und zärtlich mit den Menschen um, er heile und vergebe, er traue den Hilfsbedürftigen und Außenseitern entscheidende Impulse zu, er setze sich öffentlich für die Leidenden ein und riskiere in dieser Diakonie selbst, Außenseiter und Bedrängter zu werden[26]. Getragen ist Jesus dabei von seiner intensiven Gottesbeziehung und seinem Glauben an das Reich Gottes als kritisches Korrektiv aller menschlichen Regime und als letztlich in seiner Vollendung von Gottes rettendem Eingreifen erhofftes Ziel der Schöpfung und Geschichte. Jesu Verkündigung des Gottesreiches ist dabei identisch mit seinem heilenden, Menschen und Welt verändernden Handeln, wie Hermann Steinkamp unterstreicht: „Reich Gottes in der spezifischen Ausprägung durch Jesu Praxis ist immer auch das Gegenmodell zu weltlichen ‚Reich'-Vorstellungen: Die Herrschaft Gottes drückt sich darin aus, daß es nicht mehr Herrschaft von Menschen über Menschen gibt. Wo das weltliche Gesetz der Macht außer Kraft gesetzt wird, ist der Größte der, der allen dient: ein Ur-Motiv und Grundmodell von Diakonie."[27]

Zu den entscheidenden biblischen Aussagen über Gott gehört, dass er sich als ein befreiender und damit den Menschen, vor allem den Armen und Unterdrückten *dienender* Gott erweist. Denn die programmatische Selbstbezeichnung „JHWH" - Ich bin, der da ist (mit dir)[28] - ist eng mit dem Exodusgeschehen verknüpft: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat; aus dem Sklavenhaus." (Ex 20,2). Auch im Neuen Testament wird Gott als Beschützer und Befreier der Unterdrückten bekannt, so in der „Zusammenfassung" der Botschaft Jesu in den Seligpreisungen. Wenn im Lukasevangelium Jesus durch seine Option für die Armen und Zerschlagenen charakterisiert wird (Lk 4,16-22), dann ist dies gleichzeitig eine Aussage über Gott, denn der Gott des Lebens wird sichtbar bei Jesus von Nazareth. „Seit Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, hat Gott Menschenantlitz angenommen. Die Barmherzigkeit Gottes zur Welt hat ein menschliches Gesicht bekommen in Jesus von Nazareth: Er ist die menschgewordene Barmherzigkeit und Caritas

---

25 Vgl. Alfons Weiser, Art. διακονέω, in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln ²1992, 726-732, hier 727.

26 Vgl. Ottmar Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 31-38.

27 Hermann Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg/Br. 1985, 97.

28 Ex 3, 14. Vgl. Ex 34, 6 („JHWH ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue.").

Gottes zu uns Menschen, zu unserer Welt."[29] Gott, der Schöpfer und Befreier, der selbst die Liebe ist und den Menschen dient, ist für Jesus zugleich die Richtschnur: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!" (Lk 6,36) Jesus fordert damit zur Imitatio Dei auf: „Gott selbst soll in seinem barmherzigen Tun nachgeahmt werden."[30] Inhaltlich bedeutet dies nichts anderes als eine diakonische Praxis in der Nachfolge des menschgewordenen Gottes: „Gott im Menschen dienen und da ihm dienen, wo des Menschen Not und Sorge dem Menschen begegnet. Wie Gott der sorgende und aus der Not den Menschen erlösende Gott ist, so muß es im christlichen Ethos der Mensch dem Menschen werden."[31] Das aber heißt doch, dass der Mensch selbst in der „Nachahmung Gottes"[32] die Notleidenden aus ihrem Elend erlösen, befreien soll, wie Gott ihn erlöst und befreit hat. Hierin klingt die Sinaioffenbarung an, in der auf ganz ähnliche Art die Weisungen des Dekalogs im Befreiungshandeln Gottes fundiert werden[33].

Während seiner Haft in Berlin-Tegel verfasste Dietrich Bonhoeffer 1944 den „Entwurf einer Arbeit", die allerdings aufgrund seiner Ermordung durch die Nazis Fragment blieb. In diesem dichten Text stellt er die entscheidenden Fragen - nach Gott, nach Jesus, nach dem Menschen, nach dem christlichen Glauben und der Kirche. „Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. Begegnung mit Jesus Christus. Erfahrung, daß hier eine Umkehrung allen menschlichen Seins gegeben ist, darin, daß Jesus nur ‚für andere da ist'. Das ‚Für-andere-da-sein' Jesu ist die Transzendenzerfahrung!" Glaube versteht Bonhoeffer deshalb nicht als ein Für-wahr-Halten von dogmatischen Sätzen, sondern als Teilnahme an diesem Sein Jesu. „Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen". Dies sei keine echte Transzendenz. „Sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere' in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente. Gott in

---

29 Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft (Die Deutschen Bischöfe 64, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1999, 9.

30 Heinz Schürmann, Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes, Freiburg/Basel/Wien 1961, 62.

31 Theodor Steinbüchel, Vom christlichen Sinn der Weihnacht, in: Schwäbische Zeitung Nr. 6 vom 22.12.1945, 1f, hier 2.

32 Ebd.

33 Vgl. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp (Hgg.), unter Mitarbeit von Gerhard Kruip und Stefan Lunte, München 1997, 131: „Die Erfahrung des Exodus, der Befreiung Israels aus dem 'Sklavenhaus Ägypten' durch Gott, ist ein, wenn nicht der biblische Schlüssel auch zu einer christlichen Ethik des geschenkten Könnens. Dies spiegelt sich im Dekalog, dem 'Grundgesetz' Israels, der ja nicht mit dem 'Du sollst' beginnt, sondern mit der Erinnerung an das Befreiungshandeln Gottes an seinem Volk (vgl. Ex 20, 2; Dtn 5, 6)."

Menschengestalt! ... der ‚Mensch für andere'!"[34] Gott können wir nicht lieben, ohne die Nächsten zu lieben. Damit stellt sich Bonhoeffer ganz in die biblische Tradition, wie sie etwa der frühkirchliche Jakobusbrief zum Ausdruck bringt: „Der Glaube für sich allein ist tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat" (Jak 2,17). Gott lasse sich von uns, so Bonhoeffer in einem Brief vom 14. August 1944, im Menschlichen dienen. Alles andere sei der Hybris sehr nahe[35].

3 Diakonie als Grundfunktion und Lebensvollzug von Gemeinde und Kirche

„Die Kirche (ist) nicht zum Herrschen geboren, sondern zum Dienen."[36] Dieser Satz stammt nicht aus der Feder eines radikalen Kirchenkritikers, sondern aus der Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils an die Welt vom 20. Oktober 1962. Die Christinnen und Christen, so heißt es darin weiter, seien allerdings noch weit davon entfernt, den Menschen zu dienen und dadurch dem Beispiel Jesu zu folgen, der nicht gekommen sei, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen (Mt 20,25).

Ähnlich selbstkritisch wird im Gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwort, das die christlichen Kirchen in Deutschland 1997 nach einem längeren Konsultationsprozess unter dem programmatischen Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (ZSG) veröffentlichten, das ambivalente Erscheinungsbild der Kirchen gezeichnet. Zwar seien eine hohe Sensibilität für den Dienst an der Gesellschaft und eine Fülle beeindruckender Aktivitäten zu verzeichnen. Es gebe aber auch nicht wenige Gemeinden und Christen, die in besorgniserregender Weise selbstbezogen seien und den Vorgängen in der Gesellschaft zu wenig Aufmerksamkeit schenkten (vgl. ZSG 46). Im begleitenden Pressebericht zur Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1997 scheint die Erkenntnis durch, dass „nicht wenige" den Weg Jesu offensichtlich verlassen haben. Umkehr im Denken und Handeln sei darum nötig: „Es geht um eine Art neuer Bekehrung unserer Gemeinden und von uns selbst zur Diakonie. Unsere Gemeinden müssen diakonische Gemeinden sein, wo auch in Verkündigung und Gottesdienst spürbar wird, daß 'Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger [und Jüngerinnen] Christi' sind" (*Gaudium et spes* 1)[37].

---

34 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh [11]1980, 191f.

35 Vgl. ebd., 194.

36 Herder Korrespondenz 17 (1962/63) 102. Vgl. zum Ganzen Yves M. J.Congar, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965.

37 Pressebericht vom 21.2.1997, 8. Vgl. Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft (Die Deutschen Bischöfe 64, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1999, 29: „... in den Gemeinden (ist) sowohl in der Praxis als auch im Bewußtsein manchmal nicht genügend klar, daß es neben der eucharistischen Gegenwart Christi im Sakrament auch die Gegenwart des

Das Gemeinsame Wort unterstreicht, dass das gesellschaftliche, diakonische Engagement nicht etwa ein Anhängsel des Glaubens ist, auf das man auch verzichten könnte. Ganz im Gegenteil: Christlicher Glaube ist *nur* Glaube in der *Einheit* von Bekenntnis und Zeugnis, von Gottes- und Weltdienst, von Mystik und Politik[38]: „Daß das Eintreten für Solidarität und Gerechtigkeit unabdingbar zur Bezeugung des Evangeliums gehört und im Gottesdienst nicht nur der Choral, sondern auch der Schrei der Armen seinen Platz haben muß, daß ‚Mystik', also Gottesbegegnung, und ‚Politik', also der Dienst an der Gesellschaft, für Christen nicht zu trennen sind - das alles ist im Konsultationsprozeß nachdrücklich hervorgetreten."[39]

Unter „Choral" versteht man im katholischen Kontext vor allem den gregorianischen Gesang innerhalb der Heiligen Messe oder im Stundengebet. Nimmt man die Aufforderung hinzu, in der Liturgie auch dem „Schrei der Armen" einen Ort zu geben, so wird deutlich, dass sich das Gemeinsame Wort hier auf Dietrich Bonhoeffer bezieht, der angesichts der christlichen Gleichgültigkeit und Tatenlosigkeit gegenüber den gewaltsamen Übergriffen gegen die jüdische Bevölkerung in Deutschland den vielzitierten Satz formulierte: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen."[40] Bonhoeffer wendet sich damit gegen alle Vorstellungen einer „reinen" Kirche im Sinne politischer Neutralität, die sich ungeachtet des herrschenden Unrechts um sie herum auf ihr vermeintlich einziges „Kerngeschäft", die Feier der Liturgie, konzentriert. Wie Bonhoeffer macht auch das Gemeinsame Wort deutlich, dass Gottesbegegnung und Dienst an der Gesellschaft untrennbar zusammengehören.

Herrn in den Brüdern und Schwestern gibt, der uns in den Hungernden, in den Kranken und Alten, in den Behinderten, Obdachlosen und Heimatlosen anblickt. Die urkirchliche Zusammengehörigkeit von Sakrament und Armenfürsorge ist nicht mehr allgegenwärtig; sie muß sowohl in der Theologie als auch in der Praxis der Kirche wiederbelebt werden."

38 Vgl. Josef Homeyer, Einführung, in: Unsere Verantwortung für Wirtschaft und Gesellschaft. Konsultationsprozeß zur Vorbereitung eines Wortes der deutschen Bischöfe zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Dokumentation der ersten Konsultationsphase (Dezember 1993) (Arbeitshilfen 116, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn o. J., 61-69, hier 68, und Andreas Lienkamp, Systematische Einführung in die christliche Sozialethik, in: Franz Furger / Andreas Lienkamp / Karl-Wilhelm Dahm (Hgg.), Einführung in die Sozialethik (Münsteraner Einführung in die Theologie 3), Münster 1996, 29-88, hier 30-37.

39 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp (Hgg.), unter Mitarbeit von Gerhard Kruip und Stefan Lunte, München 1997, Nr. 46.

40 Zit. nach Tiemo Rainer Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, München/Mainz 1976, 53.

Das, was Johann Baptist Metz über die Gottesrede sagt, gilt auch für die Kirche: Sie ist „nie einfach politisch unschuldig"[41]. Ihr Tun und Unterlassen, ihre Beteiligung und Enthaltung haben angesichts individueller und gesellschaftlicher Leid- und Unrechtserfahrungen immer auch politische Implikationen. Sie muss sich entscheiden zwischen den „Götzen der Unterdrückung und dem befreienden Gott"[42]. Sie muss ihren gesellschaftlichen Ort überdenken und sich gegebenenfalls neu positionieren. Wilfried Sack, damals erwerbslos, verweist in seiner Eingabe zum Konsultationsprozess explizit auf Bonhoeffer, der das Wort von einer „Kirche für Andere" geprägt habe. Und er schreibt diesen Gedanken sehr treffend fort: „Heute müßte es heißen: Kirche *mit* Anderen. Die Anderen, das sind auch die Menschen, die keine Arbeit haben, die oft vereinsamen, alleine gelassen werden."[43]

Bonhoeffers kritische Analyse der verbürgerlichten und selbstfixierten Kirche seiner Zeit fällt so knapp wie vernichtend aus: „Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere."[44] Will die Kirche aber Kirche Jesu Christi sein, ist die indispensable Voraussetzung dafür ihre entschiedene „Teilnahme am Sein Jesu", an seiner Proexistenz. Bonhoeffer erklärt dies zur unerlässlichen Bedingung christlicher Identität: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist (...) Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend."[45]

Macht die Kirche Ernst mit ihrer Option für die Armen, ihrem solidarischen Dienst an und mit den Armen, dann knüpft sie an deren „Sinn für Ungerechtigkeit" an[46], dann betrachtet und beurteilt sie alle gesellschaftlichen Phänomene und Prozesse aus der Perspektive der Ausgeschlossenen. Dazu fordern auch die christlichen Kirchen in Deutschland in ihrem Gemeinsamen Wort auf: „Alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft (muss) an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt" (ZSG 107). Von diesem Gradmesser her erheben Kirche und Theologie zusammen mit den von Ungerechtigkeit Betroffenen sowie deren sozialprofessionellen Anwältinnen und Begleitern ihre Stimme vor allem gegen strukturelle Armut, Gewalt, Benachteiligung und Ausgren-

---

41 Johann Baptist Metz, Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie, in: ders. (Hrsg.), Die Theologie der Befreiung. Hoffnung oder Gefahr für die Kirche, Düsseldorf 1986, 147-157, hier 150.

42 Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert / Jorge V.P ixley / Pablo Richard / Jon Sobrino, Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott (Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung 3), Münster 1984.

43 Alle Eingaben zum Konsultationsprozeß mit Lesehilfen, hrsg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, Bad Honnef 1996, Eingabe Nr. 4 (CD-ROM). (Hervorhebung A.L.)

44 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh [11]1980, 191.

45 Ebd., 193.

46 Judith N. Shklar, Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Frankfurt a. M. 1997.

zung. „In der Nachfolge Jesu existiert die Kirche nicht für sich selbst, und sie darf sich auch nicht nur mit sich selbst beschäftigen. Sie hat eine Sendung für alle Menschen und alle Völker (Mt 28,19). Sie soll durch Wort und durch Tat allen Menschen die frohe und befreiende Botschaft von Gottes Gegenwart mitten in unserem Leben und in unserer Geschichte bezeugen. Ihre Botschaft vom Heil gilt dem einzelnen Menschen wie dem Zusammenleben der Menschen und der Völker. Die Kirche hat damit einen öffentlichen Auftrag und eine Verantwortung für das Ganze des Volkes und der Menschheit." (ZSG 100)

Noch einmal zurück zu unserem Ausgangspunkt. Nach Alfons Weiser setzt Lukas in seinem Doppelwerk folgende Akzente:

- „Das apostolische Amt wie alle Führungsämter in der Gemeinde haben Dienstcharakter. Dieser leitet sich her von Jesu Wort und Dienst. Lukas macht das deutlich, indem er den Apostolat ausdrücklich als Dienst bezeichnet (Apg 1,17.25; 6.4. u.a.), den christlichen Führungsämtern Jesu Dienst vor Augen hält (Lk 22,26f) und Gleichnisse Jesu als Mahnworte an die Führenden (12,35-38. 42-46. 47f; 17,7-10) umgestaltet. Bei dieser Umgestaltung spielt das Dienstmotiv die entscheidende Rolle[47].

- Der apostolische Dienst besteht für Lukas vor allem in der Wortverkündigung (Apg 6,4 u.a.) und ist Zeugnis (vgl. Apg 1,22; 20,24 u.a.).

- Zu den Grundfunktionen des christlichen Gemeindelebens gehört der Dienst für die Armen und Hilfsbedürftigen (Apg 6,1f; vgl. 2,42)."[48]

Die hier angedeuteten Grundfunktionen bzw. Lebensvollzüge von Kirche und Gemeinde, Martyria (Verkündigung), Leiturgia (Gottesdienst), Koinonia (Gemeindebildung) und Diakonia (Dienst), werden häufig als gleichwertig dargestellt. Soweit die Theorie. Für Steinkamp ist allerdings evident, dass Diakonie in der kirchlichen Praxis nur eine inferiore Rolle spielt, dass die Behauptung der Gleichgewichtigkeit der Funktionen somit „kontrafaktisch, das heißt gegen eine andere, ‚schlechtere' Praxis" ein Ideal hoch hält[49], dessen Realisierung noch aussteht. Mit Norbert Mette ist zudem darauf hinzuweisen, dass die vier Funktionen nicht additiv nebeneinander stehen oder abgegrenzte Bereiche kirchlichen Handelns bil-

---

47 Vgl. Katholischer Erwachsenenkatechismus, Bd. 1: Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg/Br. u.a. 1985, 297: „Alle kirchlichen Ämter müssen in der Nachfolge und nach dem Auftrag Jesu Christi als Dienst verstanden werden. Die Mahnung Jesu ist hier völlig klar und eindeutig". Vgl. auch *Lumen Gentium* 18.

48 Alfons Weiser, Art. διακονέω, in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Köln ²1992, 726-732, hier 731.

49 Hermann Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg/Br. 1985, 13.

den. Sie bedingen und durchdringen sich vielmehr gegenseitig[50]. Wir sahen, dass das Gemeinsame Wort u.a. eine enge Verknüpfung von Liturgie und Diakonie anmahnt. „Insofern die Kirche in Sendung und Verkündigung Jesu eingetreten und um seine Nachfolge bemüht ist, kann sie nur eine anderen dienende Kirche sein."[51] Ja, eine Kirche, eine Gemeinde, die ihre diakonische Grundfunktion verleugnet oder vernachlässigt, in der der „Schrei der Armen" keinen Platz hat, hört auf, die Kirche Jesu Christi zu sein.

In der Nachfolge Jesu diakonisch zu werden, bedeutet nach Norbert Mette für die Christinnen und Christen sowie für die Kirche als Ganze ein Mehrfaches:

- „Ihr Ort ist vorrangig an der Seite der ‚Armen und Kleinen', zu denen sich Jesus in besonderer Weise gesandt wußte (Lk 4,18f.), weil ihnen die Vorliebe Gottes gilt; solche Diakonia ist darum zutiefst Gottesdienst.

- Insofern alles kirchliche Tun um der Menschen und um ihres Heiles willen zu erfolgen hat, wohnt ihm grundsätzlich eine diakonische Dimension inne (Kirche für die anderen).

- Für die innerkirchliche Ordnung gilt die kritische Aufforderung des Evangeliums (Mk 10,42-45 parr.), daß die üblichen Strukturen und Mechanismen von Herrschaft in der christlichen Gemeinde keinen Platz haben; sie ist vielmehr sichtbares Zeugnis gelebter Diakonie (Apg 2,42-47)."[52]

4 Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft: „nicht herrschend, sondern helfend und dienend"

Versucht man, das Voranstehende auf das Thema „Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft" zu übertragen, so ergeben sich Fragen, zu deren Beantwortung hier einige Aspekte beigesteuert werden können, die letztlich aber in den Institutionen selbst beantwortet werden müssen: Wie sähe – vor dem Hintergrund der Weisung Jesu und zunächst einmal unabhängig von wirtschaftlichen Sachzwängen, aber in Anbetracht der Parusieverzögerung - ideale Führung und Leitung in solchen Institutionen heute aus? Können im ökonomischen

---

50 Vgl. Norbert Mette, Art. Diakonia, in: LThK III, Freiburg/Basel/Rom/Wien ³1995, 184f, hier 184. So auch Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in: Kirche und Gesellschaft (Die Deutschen Bischöfe 64, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1999, 16.

51 Herbert Vorgrimler, Art. Diakonia, in: ders., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/Wien 2000, 128f, hier 128.

52 Norbert Mette, Art. Diakonia, in: LThK III, Freiburg/Basel/Rom/Wien ³1995, 184f, hier 185.

Wettbewerb stehende christliche Einrichtungen, Organisationen etc. im sozialen Feld es sich leisten, nach dem Modell Jesu zu verfahren? Wenn christliche Einrichtungen, Organisationen etc. von diesem Modell abweichen, dürfen sie sich dann noch „christlich" nennen? Wie viel Abweichung ist zulässig? Und wenn man sich dem Modell Jesu wieder mehr annähern wollte: Welche konkreten Schritte wären nötig bzw. denkbar?

Das, was die Kirche nach außen vertritt, muss sie – will sie sich nicht der Doppelmoral schuldig machen, auch nach innen realisieren. Nicht durch Begriffe, sondern durch „Vorbild", schreibt Bonhoeffer in seinem Entwurf, bekomme das Wort der Kirche Nachdruck und Kraft. So heißt es auch im Gemeinsamen Wort: „Die Kirchen (...) können nicht Maßstäbe des (...) Handelns formulieren und öffentlich vertreten, ohne sie auch an sich selbst und das eigene (...) Handeln anzulegen. Mit Recht wird dies als eine Frage der Glaubwürdigkeit angesehen." (ZSG 244) Auch bei der Frage des Herrschaftsverzichts steht die Glaubwürdigkeit ihres Bekenntnisses auf dem Spiel: „Sie kann sich nicht auf jenen Jesus berufen, der sich zum Diener aller machte, und zugleich in ihrer Verfassung die Machtstrukturen ihrer Umwelt imitieren."[53] Das bedeutet, mit Jürgen Moltmann gesprochen: „Bevor die Gemeinde diakonisch am anderen wirksam wird, ist sie in sich selbst diakonische Gemeinde (...) oder sie ist nicht Gemeinde."[54] Steinkamp macht in diesem Zusammenhang auf den immer noch uneingelösten Machtverzichts-Anspruch Jesu an die Jünger, d.h. an die Gemeinde, aufmerksam. „Wo sie im ‚Binnenraum' noch ‚machtförmig' agiert, praktiziert sie nicht nur un-echte Diakonie ‚nach innen', sondern produziert erst das spezifische Binnen-Außen-Gefälle, in dem dann ihre Diakonie ‚nach außen' wiederum unbewußter Ausdruck von ‚Macht' ist."[55]

Es stellt sich nun aber die Frage, ob das, was für Kirche und Gemeinde zutrifft, auch für die sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft gilt. Sind auch sie Kirche? Gilt damit für sie dasselbe, was für die Kirche gilt? Die Antwort, die der Verband der Diözesen Deutschlands und die Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz in ihrer Handreichung vom 2. Februar 2004 geben, ist eindeutig: „Die sozialen Einrichtungen in katholischer Trägerschaft sind ein Wesenselement, ein integraler Bestandteil der Kirche."[56] Da sie also selbst Kirche sind, stehen auch sie in der Nachfolge Jesu, gelten seine Weisungen unvermindert auch für sie.

---

53 Paul Hoffmann, „... ihr alle aber seid Brüder", in: Orientierung 68 (2004) 124-127, hier 126.

54 Jürgen Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984, 33.

55 Hermann Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg 1985, 33 Anm. 13.

56 Soziale Einrichtungen in katholischer Trägerschaft und wirtschaftliche Aufsicht. Eine Handreichung des Verbandes der Diözesen Deutschlands und der Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 182, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2004, 7.

Nun könnte man einwenden, dass sich die Situation seit der Zeit Jesu so sehr gewandelt hat, dass seine Forderungen neuinterpretiert und an die veränderten Umstände angepasst werden müssten. Denn inzwischen ist Hilfe eine Sache von Organisationen geworden, „die Schritt für Schritt den Charakter von Dienstleistungsunternehmen angenommen haben."[57] Darüber hinaus beobachten die Deutschen Bischöfe die „Tendenz einer wachsenden Verrechtlichung, Rationalisierung und Professionalisierung der Hilfen"[58].

Bonhoeffer hat in diesem Zusammenhang die Gretchen-Frage aufgeworfen: Sind die sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft mit ihren Strukturen, mit der Art und Weise, wie in ihnen geführt und geleitet wird, nur „ein Stück prolongierter Welt" oder „eine Umkehrung allen menschlichen Seins"? Kopieren diese Institutionen nur die Strukturen der „Welt", hier der (schlechten) marktwirtschaftlich-kapitalistisch orientierten und organisierten Unternehmen und Betriebe, oder erfolgt in ihnen eine Umkehrung der sonst üblichen hierarchischen Verhältnisse von Befehl und Gehorsam, von Über- und Unterordnung, von Herrschaft von Menschen über Menschen?

Als Konsequenz seiner Definition christlicher Existenz als „Dasein-für-andere" fordert Bonhoeffer auch eine „Revision der Vorbereitung auf das Amt und der Amtsführung". Auch wenn Bonhoeffer dabei vor allem das Pfarramt im Auge hat, so lässt sich dies in der Logik seines Denkens auf jede Form des Führens und Leitens in der Kirche und damit auch in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft übertragen. „Nicht herrschend, sondern helfend und dienend" - das ist, in der Sprache Bonhoeffers, die Bedingung Jesu an die Ausübung von Führungs- und Leitungsverantwortung innerhalb von Kirche.

Das Schreiben der Deutschen Bischöfe „Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft" aus dem Jahr 1999 befasst sich in einem recht kurzen Abschnitt unter der Überschrift „Amt und Geistesgaben in der Caritas der Kirche" mit unserem Thema. Dabei geht es allerdings nur um das Verhältnis des Ortsbischofs zu den Getauften, zu den ehrenamtlichen und hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Gemeinden und Verbänden. Dennoch wird hier Wesentliches über die adäquate Ausübung von Führungs- und Leitungsverantwortung gesagt: „... in einer differenzierten und komplexen Gesellschaft kann der Bischof seiner Berufung, ‚Pater pauperum' (Vater der Armen) zu sein, nur angemessen nachkommen, indem er sich in den Dienst der Berufung und Charismen der vielen Getauften stellt, um mit ihnen ein Netzwerk der helfenden Hände zu knüpfen"[59]. Nimmt man

---

57 Ebd. 13.

58 Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft (Die Deutschen Bischöfe 64, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1999, 18.

59 Ebd., 22f.

noch die Aussage hinzu, dass wer zu Jesus Christus gehört, es nicht nötig habe, „sich durch Macht abzusichern"[60], so lassen selbst diese knappen Ausführungen ein spezifisch christliches Konzept von Führung und Leitung in der Nachfolge Jesu erkennen. Die beiden Befreiungstheologen Bernardino Leers und Antônio Moser konkretisieren dies folgendermaßen: „Macht als Dienst und als diakonale Funktion zu praktizieren, das ist die große Herausforderung für die Kirche als Institution ... Der Stil der Autoritätsausübung muß jesuanisch sein, daß heißt diakonal und voller Achtung, wie zwischen Geschwistern und nicht wie zwischen Herr und Untergebenem."[61] Autorität, griech. exouisía, meint dabei aus Sicht der Befreiungstheologie nicht Gewalt, sondern „die Möglichkeit, die Kompetenz, die Befugnis und die schöpferische Freiheit (...), Initiativen zu ergreifen und Mittel einzusetzen, um den anderen zu dienen und ihren Bedürfnissen zu entsprechen."[62]

Wie sieht dies der Deutsche Caritasverband (DCV)[63], der sich nach eigener Aussage als soziales Dienstleistungsunternehmen in der Nachfolge Jesu der Hilfe und Solidarität mit Menschen in Not verpflichtet weiß (Präambel 2f, II,9 und IV, 22)? Wichtige Hinweise dazu enthält das 1997 beschlossene Leitbild, das Orientierung und Richtschnur für alle Gliederungen sei (Einführung 3). Das heißt, dass die Aussagen etwa zum Organisationsprofil nicht nur für den Dachverband, sondern ebenso für alle unter diesem Dach agierenden Einrichtungen Verbindlichkeit beanspruchen.

Es entspricht dem Modell Jesu, dass die Aufgaben und Zuständigkeiten zwischen dem DCV sowie seinen Gliederungen und Mitgliedsorganisationen – wie es im Leitbild heißt - nach dem Subsidiaritätsprinzip geregelt werden (III, 11). Dieses antizentralistische, die Eigenständigkeit und Besonderheit schützende Prinzip besagt bekanntlich, dass die kleinere Einheit Vorrang genießt und die jeweils größere Einheit immer dann, aber auch nur dann helfend, dienend bzw. unterstützend tätig werden muss, wenn die kleinere Einheit etwas nicht aus eigener Kraft bewerkstelligen kann (vgl. ZSG 120).

Auch das Recht auf Mitwirkung seitens der von Umstrukturierungen betroffenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an der Weiterentwicklung der Verbands- und Organisationsstrukturen sowie die zugesagte Stärkung und Förderung der Selbstvertretungs-, Mitwirkungs- und Entscheidungsmöglichkeiten der Mitglieder und Beschäftigten des DCV ist in diesem Sinne positiv hervorzuheben (III, 12, 14, 18). Darüber hinaus heißt es unter dem Titel „Der Deutsche Caritasverband pflegt einen partizipativen Füh-

---

60 Ebd. 11.

61 Leonardo Boff, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985, 117.

62 Bernardino Leers / Antônio Moser, Moraltheologie - Engpässe und Auswege (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1989, 223.

63 Leitbild des Deutschen Caritasverbandes, hrsg. v. Deutschen Caritasverband, Freiburg 1997.

rungsstil", dass der DCV seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an den ihr jeweiliges Arbeitsfeld betreffenden Ziel- und Entscheidungsfindungen beteilige, dass klare Aufgabenbeschreibungen und die Delegation von Kompetenzen und Verantwortung eigenverantwortliches Handeln ermöglichen und stärken sollen und dass der DCV die Bildung von Mitarbeitervertretungen und deren Tätigkeit fördere (III, 28-31). Und unter der Überschrift „Der Deutsche Caritasverband ist Dienstgemeinschaft" findet sich die Selbstverpflichtung von Dienstnehmern und Dienstgebern, zu einer vertrauensvollen Atmosphäre beizutragen, die sich „durch Respekt vor der Persönlichkeit des Einzelnen, durch partnerschaftliche Zusammenarbeit und durch konstruktives Austragen von Konflikten" auszeichnen müsse (III, 32, 35f).

Dies muss natürlich im Detail durchbuchstabiert werden und sich in der Praxis, vor allem im Konfliktfall bewähren. Denn zunächst einmal sind dies nicht mehr als hehre Ziele. Dass zwischen diesen und dem Ist-Zustand eine Spannung besteht, wird aber durchaus gesehen und zum Gegenstand ständiger Überprüfung gemacht (Einführung, 7). Damit Leitbilder, wie das des DCV, aber ihren Zweck erfüllen, eine Orientierung und Richtschnur zu bieten, die Identifikation des Personals mit den Zielen und Aufgaben zu erleichtern und der Öffentlichkeiten ein klares und wirklichkeitsnahes Bild zu vermitteln (Einführung, 3-5), müssen u.a. die folgenden Voraussetzungen gegeben sein (auch wenn hier nicht im Einzelnen geprüft werden kann, ob das DCV-Leitbild die genannten Bedingungen erfüllt): Möglichkeit der Beteiligung für die Betroffenen und die Öffentlichkeit; Transparenz bei der Entstehung, Formulierung und Verabschiedung; Zustimmungsfähigkeit und Akzeptanz seitens aller Betroffenen; rechtsstaatliche Verfahrensregelungen bei Verstößen; Verbindlichkeit, Durchsetzbarkeit und Sanktionierbarkeit; Übereinstimmung mit universalen ethischen Grundsätzen; Ausgleich der berechtigten Ansprüche aller Betroffenen; Ergänzung, nicht Ersatz für staatliches Recht und individuelles Ethos; Spielraum für situations- und fallspezifische Konkretion; Präsenz im Berufsalltag und regelmäßige Fortschreibung.

Anfang der 1990er Jahre hielt nach Phasen der Politisierung in den 70ern und der Psychologisierung in den 80ern der Managementgedanke Einzug in die Soziale Arbeit. Dabei ging es „vorrangig um Fragen der Zielbestimmung sowie um die möglichst effektive und effiziente Umsetzung dieser jeweils festgelegten Ziele"[64]. Effektivität meint dabei die Wirksamkeit, Effizienz die Wirtschaftlichkeit. Management, vom ital. maneggiare, dt. handhaben, abgeleitet, bedeutet ursprünglich, aber auch im angelsächsischen Raum keineswegs nur die Leitung von Großunternehmen oder das entsprechende Führungspersonal, sondern „alle möglichen Verfahren der Bewerkstelligung komplexer Vorgänge". Wichtig ist: „Ma-

64 Achim Trube, Art. Sozialmanagement, in: Fachlexikon der sozialen Arbeit, hrsg. v. Deutschen Verein für öffentliche und private Fürsorge, Stuttgart/Köln ^{5}2002, 895f, hier 895.

nagement kann mehr oder weniger mit Macht, aber auch herrschaftsfrei erfolgen."[65]

Während Management meist mit der operativen und strategischen Leitung von Einrichtungen und Organisationen gleichgesetzt wird, umfasst Führung (Leadership) – so Gablers Wirtschafts-Lexikon – eher die Ausrichtung des Handelns von Individuen und Gruppen auf die Realisation vorgegebener Ziele. Führung beinhalte dabei nach diesem weit verbreiteten und einflussreichen Nachschlagewerk „soziale Beziehungen der Über- und Unterordnung"[66]. Auch der Beitrag „Führungseigenschaften" ist insofern aufschlussreich, als darin ausdrücklich Dominanz, also die Haltung des Überlegenseins und Herrschen-Wollens, zu diesen Dispositionen hinzu gerechnet wird.

Friedhelm Knorr und Hans Offer nennen in ihrem Studienbuch zu den betriebswirtschaftlichen Grundlagen der Sozialen Arbeit neben dem Führen von Organisationen auch das Führen von Teams, von einzelnen Mitarbeitern sowie der eigenen Person und zeigen die Abhängigkeit des jeweiligen Führungsstils in Organisationen von den dahinter stehenden Menschenbildern auf, wobei hier die Führungsstile idealtypisch auf die zwei zentralen Typen „autoritär" und „demokratisch" zurückführt werden:

Menschenbild	Organisatorische Konsequenzen	Führungsstil
der Mensch ist in erster Linie durch Geld motiviert, er ist passiv und wird von der Organisation manipuliert, motiviert und kontrolliert	klassische Managementfunktionen: Planen und Kontrollieren	autoritär
der Mensch ist in ersten Linie durch soziale Bedürfnisse motiviert, er wird stark durch soziale Normen und Werte seiner Umwelt gelenkt	Aufbau und Förderung von Gruppen; soziale Anerkennung der Mitarbeiter durch Manager und Gruppe; die Bedürfnisse nach Anerkennung, Zugehörigkeit und Identität müssen befriedigt werden	demokratisch - mit Teilübertragung von Verantwortung auf Einzelne und Arbeitsgruppen, z.B. Führung durch Eingriffe in Ausnahmefällen oder durch Ergebnisüberprüfung
der Mensch strebt nach Autonomie und bevorzugt Selbst-Motivation und Selbst-Kontrolle; es gibt keinen zwangsläufigen Konflikt zwischen Selbstverwirklichung und Zielen der Organisation	Manager sind Unterstützer und Förderer (nicht Motivierer und Kontrolleure); Delegation von Entscheidungen; Übergang von Amts-Autorität zu Fach-Autorität; Mitbestimmung am Arbeitsplatz	demokratisch – Management by Objectives (Führung durch Zielvereinbarung)

65 Wolf Rainer Wendt, Sozialarbeit zwischen Moral und Management. Wie können wir fit sein für beides?, in: Marina Lewkowicz (Hrsg.), Neues Denken in der Sozialen Arbeit. Mehr Ökologie – mehr Markt – mehr Management, Freiburg 1991, 47-60, hier 53.

66 Gablers Wirtschafts-Lexikon, Art. Führung, Bd. 3, Wiesbaden [13]1994, 1218f, hier 1218.

In Anlehnung an das eben zitierte Gablers Wirtschafts-Lexikon lassen sich – etwas differenzierter - u.a. folgende Führungsstile idealtypisch benennen:

I. Autokratisch-autoritäre Führungsstile:

1. Autokratisch: „Führung in unumschränkter Selbstherrschaft, ohne Mitberücksichtigung oder Mitbeteiligung der Untergebenen"
2. Autoritär, obrigkeitlich: „Beruht auf einem Befehls- und Gehorsamverhältnis zwischen dem Führenden und den Untergebenen".
3. Patriarchalisch: Leitbild ist die traditionelle, Gehorsam verlangende Autorität des Familienvaters. „Der Patriarch führt in dem Bewußtsein, Unmündige unter sich zu wissen, die in keiner Weise an der Führung beteiligt werden können, für die er aber auch soziale Verantwortung mitträgt".

II. Bürokratisch-formale Führungsstile:

4. Bürokratisch: Gekennzeichnet durch Versachlichung und Aufsplitterung der Führung auf viele spezialisierte Kompetenzträger, die im Instanzenweg in mehrere Führungsebenen hierarchisch gegliedert sind. Anweisungen und Aufgabenerledigung laufen nach unpersönlichen, streng reglementierten Verfahren ab.
5. Formell: „In der formellen Organisation des Betriebes vorausgeplanter Führungsstil". Daneben kann es informelle Führer geben, die erheblichen Einfluss erlangen können.

III. Demokratisch-kooperative Führungsstile:

6. Demokratisch: „Beteiligt die Untergebenen aktiv an Entscheidungen." Gemeinsam werden die Schritte zur Zielerreichung geplant. „Der Führer beteiligt sich an den Handlungen der Gruppe und fügt sich ihr ein."
7. Kooperativ: „Die Untergebenen werden als echte Mitarbeiter behandelt. ... Wesentliches Merkmal ist, daß die Führenden einen Teil ihrer Kompetenzen an die Untergebenen abtreten".

IV. Liberal-liberalistische Führungsstile:

8. Laisser-faire: „Läßt den Untergebenen weitgehend Verhaltensfreiheit. Der Vorgesetzte vermittelt ein bestimmtes Wissen auf Anfragen der Untergebenen hin, nimmt sonst aber nicht an deren Tätigkeiten teil. Entscheidungen bleiben einzelnen oder der Gruppe überlassen".
9. Liberalistisch: „Die Untergebenen haben weitgehende Handlungs- und Entscheidungsfreiheit. Überzeugt vom Eigenwert des Individuums soll der einzelne frei sein vom Zwang autoritärer Führungsstile."

V. Charismatischer Führungsstil:

10. „Durch eine als außergewöhnlich empfundenen Qualität einer Persönlichkeit zustandekommende Führung"[67].

Nicht nur die Sachgerechtigkeit der Führungsstile ist dabei zu prüfen, also etwa ihre Effektivität und Effizienz. Vielmehr müssen die einzelnen Stile auch einer ethischen Prüfung unterzogen werden, die die jeweiligen

---

[67] Ebd., 1222f.

voraussichtlichen Folgen und unbeabsichtigten Nebenfolgen für alle, auch für die zukünftigen Betroffenen erheben, abschätzen und bewerten muss. Der Stil mit der besten Folgenbilanz innerhalb eines konkreten Kontextes ist dann der vorzugswürdige. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass nicht nur die Folgen, sondern auch die Ziele und die dazu eingesetzten Mittel der Führung, also die *objektive* Seite, sowie die Gesinnung, Intention bzw. Motive des Führenden, d.h. die *subjektive* Seite, zu beurteilen sind. Maßstäbe sind dabei vor allem Menschenwürde und Menschenrechte, Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Freiheit, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit sowie die Option für die Armen.

Im Sinne einer kurzen, eher grundsätzlichen Bewertung ist zu sagen, dass die dargestellten *autokratisch-autoritären Führungsstile* nicht nur der Forderung Jesu widersprechen, dass der Führende werden solle wie der Dienende, sondern auch dem menschenrechtlichen Anspruch auf Selbstbestimmung und Partizipation. Einzig positiv an dem patriarchalischen Führungsstil zu bewerten ist, dass immerhin ein Bewusstsein sozialer Verantwortung für die Angehörigen des Unternehmens vorhanden scheint. Die *bürokratisch-formalen Führungsstile* erscheinen als intransparent, als zu wenig flexibel und durchlässig und damit als weder menschen- noch sachgerecht. Die *liberal-liberalistische Führungsstile* nehmen die Freiheit und Selbstbestimmung sehr ernst, erscheinen aber in der Laisser-faire-Variante als zu wenig interessiert am Anderen und dessen Handeln. Die in den *demokratisch-kooperativen Führungsstilen* aufscheinenden demokratischen Prinzipien der Teilung von Macht und der Mündigkeit des Subjekts sind aus menschenrechtlicher Sicht unhintergehbar. Nur damit kombiniert wäre ein *charismatischer Führungsstil* akzeptabel, der ansonsten in der Gefahr stünde, zu einem autokratisch-autoritären Stil zu mutieren. Am ehesten entspräche deshalb von den hier präsentierten Typen eine Kombination von liberal(istisch)em, demokratisch-kooperativem und charismatischem Führungsstil dem Leitbild Jesu, auch wenn gegen die obigen Kurzdefinitionen kritisch einzuwenden ist, dass in ihnen nach wie vor in Kategorien der Über- und Unterordnung gedacht wird und die Dienstfunktion der „Führenden" nicht hinreichend zum Ausdruck kommt.

Gar nicht im Blick ist in dieser Aufstellung, dass zwischen Führung und „Führer" durchaus unterschieden werden kann. So müssen die Führungsaufgaben keineswegs von immer denselben Personen und ebenso wenig von Einzelnen wahrgenommen werden. Jenseits aller Hierarchisierungen – und damit näher an der Botschaft Jesu – hieße Führen dann:

- „Gegebene Kräfte und Ressourcen auf klar umschriebene Ziele hin bündeln, organisieren und dadurch wirkungsvoll einsetzen.
- Die an einer Aufgabe beteiligten Menschen dafür gewinnen, ihre persönlichen Fähigkeiten in den Dienst einer gemeinsamen Aufgabe zu stellen.

- Dies alles auch sich selbst gegenüber befolgen."[68]

Was vor diesem Hintergrund ein demokratisch-kooperativer Führungsstil dann im einzelnen bedeuten kann, macht die folgende Gegenüberstellung deutlich, die im Bistum Würzburg entstanden ist[69]:

mehr	**als**
sich auf die Menschen konzentrieren	sich auf die Geschäftsabläufe konzentrieren
Vertrauensklima schaffen	Revision und Kontrolle stärken
inspirieren	disziplinieren
überzeugen	anweisen
für den Erfolg anderer sorgen	für den eigenen Erfolg sorgen
Entscheidungsprozesse organisieren	selbst entscheiden
vorangehen	antreiben
Initiativen begünstigen	Einhalten von Regeln, überwachen
für Selbstorganisation und Selbstkontrolle sorgen	Richtlinien und Organisationsanweisungen geben
kommunizieren	informieren

Zu den Schlüsselqualifikationen für Personen, die in Kirche Führungsaufgaben wahrnehmen, gehören nicht nur Sachverstand, Über- und Weitblick oder Ordnungssinn. In dem eben zitierten Dokument aus der Würzburger Diözese werden darüber hinaus genannt: spirituell-ethische Grundhaltungen wie Glaube und Vertrauen; Echtheit, Offenheit, Glaubwürdigkeit, Treue zum Evangelium; selbstkritische Reflexion des eigenen Führungsverhaltens; Bereitschaft, sich persönlich weiterzuentwickeln; Kritikfähigkeit im aktiven und passiven Sinn, d.h. Fähigkeit, konstruktive Kritik zu üben, und Fähigkeit, Kritik anzunehmen; Konfliktfähigkeit; Rollensicherheit, d.h. vor allem auch reifer Umgang mit den Spannungsfeldern Macht - Ohnmacht, Mann - Frau, Konkurrenz und Loyalität[70]. Weitere Schlüsselqualifikationen wären m.E. – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – Verantwortungs- und Zukunftsfähigkeit, ein Sinn für (Un-)Gerechtigkeit, Zivilcourage, ein Gespür für die eigenen Grenzen und die Ressourcen der Anderen, Verbindlichkeit, Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit, Empathie, Wertschätzung, Barmherzigkeit, Rücksicht und Respekt.

Nicht zuletzt

Nicht zuletzt geht es darum, dass die sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft - als Teil der Kirche und ihrer Caritas - „auch in Zukunft und

---

68 Paula Lotmar / Edmond Tondeur, Führen in sozialen Organisationen. Ein Buch zum Nachdenken und Handeln, Bern/Stuttgart/Wien [4]1994, 11.

69 Verwirklichung Kooperativer Pastoral in der Diözese Würzburg, hrsg. v. Generalvikariat der Diözese Würzburg, Würzburg [2]2003, 15.

70 Ebd.

unter veränderten gesellschaftlichen, sozialpolitischen und ökonomischen Rahmenbedingungen ihrem Auftrag gerecht werden" können: „Zeugnis zu sein für Gottes barmherzige Hinwendung zur Welt und zum Menschen,"[71] und zwar auch in der Art und Weise, wie in ihren Einrichtungen Führung und Leitung ausgeübt werden.

Die Würzburger Synode (1971-1975), das kleine westdeutsche „Konzil", benennt in ihrem Beschluss „Unsere Hoffnung" einen klaren Prüfstein christlicher Identität, der auch im Blick auf das Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft große Relevanz besitzt: „Das Bekenntnis zu Jesus Christus weist uns in seine Nachfolge. Sie nennt den Preis unserer Verbundenheit mit ihm, den Preis unserer Orthodoxie; sie allein kennzeichnet den Weg zur Erneuerung der Kirche. Unsere Identität als Christen und Kirche finden wir nicht in fremden Programmen und in Ideologien. Nachfolge genügt."[72] Nicht im Lippenbekenntnis, sondern nur in der Nachfolge des dienenden Jesus Christus sind die Glaubenden, die Gemeinden und die Kirche, aber auch die sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft – als Kirche - mit ihm verbunden: „Wenn einer mir dienen will, folge er mir nach" (Joh 12,26) Nur ein in der Nachfolge praktisch werdender Glaube ist wirklich Glaube („Ortho-doxie").

Die mühsame Suche nach dem spezifisch Christlichen, nach der christlichen Identität kann somit beendet werden: Nachfolge genügt. Das heißt in unserem Zusammenhang, dass auch das Führen und Leiten in sozialen Einrichtungen – sei es aus christlicher Hand, sei es in kirchlicher Trägerschaft - nichts anderes zu tun hat, als in die Nachfolge des Diakons und Messias Jesus einzutreten. Aller Herrschaftsattribute entkleidet können dann *Macht* – im Sinne von Können, Fähigkeit, Möglichkeit und Kraft – sowie *Führen und Leiten* im Sinne einer „methodisch verfeinerten Komplexitätsbewältigung"[73] auch im Rahmen sozialer Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft durchaus positiv gewertet und zugunsten der Menschen sowie für ethisch legitimierte Ziele ohne „schlechtes Gewissen" eingesetzt werden.

---

71 Soziale Einrichtungen in katholischer Trägerschaft und wirtschaftliche Aufsicht. Eine Handreichung des Verbandes der Diözesen Deutschlands und der Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 182, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2004, 6.

72 Beschluss *Unsere Hoffnung*, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1976, 103.

73 Paula Lotmar / Edmond Tondeur, Führen in sozialen Organisationen. Ein Buch zum Nachdenken und Handeln, Bern/Stuttgart/Wien ^{4}1994, 26.

Reinhard Feiter

Über das Beginnen

1 Drei Beispiele

Ich beginne – die Vorrede folgt später – sofort mit drei Beispielen. Das erste Beispiel verdanke ich einem befreundeten Analytiker. Es ist die Beschreibung, die er mir von dem Beginn seiner Therapiesitzungen gegeben hat. Genauer: Er hat mir beschrieben, wie er seine Klienten und Klientinnen empfängt.

Der Empfang

Es schellt. Ein Klient kommt. Er öffnet die Wohnungstür und begrüßt den Klienten. Namentlich spricht er ihn dabei nicht an. Im Treppenhaus könnten Nachbarn sein und den Namen aufschnappen. Er lässt den Klienten in den kleinen Flur seiner Wohnung eintreten. Je nachdem wartet er, bis dieser an der Garderobe Jacke oder Mantel abgelegt hat. Dann öffnet er die Tür zu seinem Arbeitszimmer. Der Klient tritt ein, er selbst folgt und schließt die Tür. Gesprochen wird dabei nicht. Der Klient nimmt seinen Platz ein, der ihm in der ersten Sitzung zugewiesen worden war. Daraufhin setzt sich auch der Therapeut.

Das sei ein festes Ritual, erläutert er. Eine Abweichung davon durch den Klienten würde er sich sofort verbitten. „Ich bin es, der die Tür öffnet; ich bin es, der hereinlässt. Der Klient kommt zu mir und nicht ich zu ihm." „In der Therapie", sagt er schließlich, „geschieht so viel zwischen dem Klienten und mir. Da muss er wissen, von Anfang an: Wir sind nicht befreundet und werden es nie sein."

Der erste Eindruck

Szenenwechsel: „Der erste Eindruck, den die Studierenden von Ihnen gewinnen", sagt Adi Winteler, Leiter des hochschuldidaktischen Zentrums München, „ist Ihre äußere Erscheinung."[1] In den meisten Fakultäten gebe es keine, auch keine unausgesprochene Kleiderordnung mehr. Nichtsdestoweniger würden Studierende darauf achten, wie die Dozenten und Dozentinnen gekleidet seien, und eine allzu saloppe Kleidung würde zwei Botschaften transportieren. Zum einen: *Ich bin ja gar nicht so weit entfernt von euch.* Zum anderen aber: *Wie ich vor euch erscheine, ist mir egal;* und er fährt fort: „Der zweite Punkt ist der kritische, denn er hat etwas mit der Wertschätzung der Studierenden zu tun, die vor Ihnen sitzen."

---

[1] Adi Winteler, Professionell lehren und lernen, Darmstadt 2004, 91f.

Die Rettungstat

Drittes und letztes Beispiel: Dr. Gertrud Luckner, geboren im Jahr 1900 in Liverpool, gestorben 1995 in Freiburg im Breisgau.[2] Von Beruf war Gertrud Luckner Volkswirtschaftlerin, gearbeitet hat sie viele Jahre in der Zentrale des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg. Sie war Konvertitin, sie war Pazifistin, sie war treibende Kraft des christlich-jüdischen Dialogs, und sie war eine „Gerechte unter den Völkern". Mit diesem Titel hat der Staat Israel sie geehrt für ihren Einsatz für jüdische Menschen zwischen 1933 und 1943.

Was hat sie getan? Zunächst einmal nichts anderes als zuvor. Sie hielt die Verbindung mit ihren jüdischen Bekannten aufrecht; und als diese den Stern tragen mussten, begleitete sie diese außer Haus. Es sei eine Hilfe gewesen „von Person zu Person", sagte sie später.[3] Von Person zu Person hat sie dann sukzessive ein weites Netz materieller Unterstützung aufgebaut und war bei der Flucht jüdischer Menschen aus Deutschland behilflich – bis sie 1943 verhaftet und ins Konzentrationslager Ravensbrück verbracht wurde.

Sie selbst sagte von sich: „[I]ch finde, dass ich gar nichts Besonderes gemacht habe." „Man hilft, wo man helfen kann." „Kein anderer hatte die Kontakte, ich musste meine Pflicht tun."[4]

Dreimal ein Beginn. Die kleine Überlegung über das Beginnen, die ich Ihnen vorlegen möchte, nimmt ihren Ausgang von diesen drei Beispielen in ihrer Unterschiedlichkeit. Im ersten Beispiel: ein fest umrissener, klar strukturierter Anfang. Im zweiten wird das Beginnen fraglich und prekär, aber es ist etwas durchaus Nebensächliches, an dem sich das zeigt. Und im dritten Beispiel: Ja, wo war da eigentlich der Beginn?

2 Sinngebung – oder: „Wie es beginnt, damit etwas beginnt"

Menschliche Praxis und also auch pastorale und religionspädagogische Praxis setzt sich zusammen aus vielen einzelnen Handlungen und Interaktionen, die irgendwann und irgendwo ihren Anfang nehmen, die beginnen bzw. begonnen werden. Das mag trivial sein, banal ist es nicht. Das Beispiel des Analytikers zeigt es. Denn es beginnt zwar nicht immer derart kontrolliert und reflektiert wie in diesem Fall. Doch was in der formellen und ritualisierten Weise, wie der Therapeut seine Klientinnen und Klienten empfängt, passiert, das geschieht auch woanders; und an dem, was da

---

2 Vgl. Hans-Josef Wollasch, Gertrud Luckner (1900–1995), in: Jürgen Aretz / Rudolf Morsey / Anton Rauscher (Hgg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern IX, Münster 1999, 261–275, Jana Leichsenring, Art. Luckner, Gertrud, in: BBKL XXIII (2004), 928–933 = http://www.bautz.de/bbkl/l/luckner_g.shtml (29.7.2005).

3 Vgl. das Selbstzeugnis Luckners auf den Seiten des Simon Wiesenthal Centers: http://motlc.learningcenter.wiesenthal.org/text/x00/xm0075.html (29.7.2005).

4 Zit. n. http://www.denktag.de/denktag2002/denktag2002/34_GertrudLuckner/ (29.7.2005).

geschieht, entscheidet sich, *ob* etwas beginnt, *was* dann beginnt und auch *wie* es weiter geht.

Abhebung

Im Beispiel des Analytikers sind es einige wenige Gesten, die darüber entscheiden. Zunächst: kein Smalltalk! Während der Minute vielleicht im Flur und bei den wenigen Schritten ins Arbeitszimmer wird nicht gesprochen. Keine Floskeln über das Wetter und erst recht keine Bemerkungen zum neuen Haarschnitt. Und dann dieses Spiel mit der Tür: Der Therapeut öffnet sie, lässt den Vortritt und schließt sie hinter sich.

Kleine Gesten, aber sie definieren die Situation. Sie sagen: Dies ist keine nette Verabredung sondern eine *Therapie*sitzung; und gesprochen wird *in* der Sitzung, denn der Sinn dieser Zusammenkunft ist das *therapeutische* Gespräch; und weil vom Klienten darin alles, aber auch alles zur Sprache gebracht werden darf, setzt der Therapeut einen Rahmen, schließt er diesen auch gefährlichen Vorgang ein in den Raum *der Therapie*. Kurz: Therapie ist der *Sinn* dieser Zusammenkunft. Das strenge Ritual des Empfangs hebt die Interaktion von anderen ab, lässt sie anheben, indem es ihr eine Ausrichtung verleiht, einen Sinn gibt; und ohne eine derartige Abhebung beginnt nichts.

Ein Beginn muss nicht so klar und fest strukturiert sein wie im angeführten Beispiel – wenn wir auch in vielen Anfangssituationen, nicht nur in der Liturgie, vergleichbare Eröffnungsrituale finden. Oft bleibt der Sinn anders als beim analytischen Setting zunächst in einer gewissen Schwebe und sind spätere Korrekturen und Veränderungen nicht derart ausgeschlossen. Sonst könnte nichts wirklich Neues beginnen. Nicht selten ist zudem die Ausrichtung, die ein Gespräch oder ein Zusammenwirken erhalten, erst das Ergebnis eines Aushandlungsprozesses zwischen den Beteiligten. Das ist zum Beispiel am Beginn von Telefongesprächen der Fall. Durch eine Sequenz von Fragen und Antworten tasten wir ab, bin ich mit der richtigen Person verbunden bzw. wer ruft mich da an, kann ich mein Anliegen anbringen oder was will mein Gegenüber usw.[5] Trotzdem, was in der Weise, wie der Therapeut seine Klientinnen und Klienten empfängt, passiert, das geschieht auch woanders, nämlich Sinngebung.

Sinn meint hier allerdings nicht jenen Sinn, von dem im gehobenen Ton gesprochen wird, weil er unserem Tun und Lassen einen irgendwie verlässlichen Grund oder einen sog. „tieferen Sinn" verleiht. Sinn meint zunächst nur die Weise, wie etwas gesehen und gemeint, wie es genommen und behandelt wird. Insofern heißt Sinngebung *erstens*: Indem ein Handeln bzw. ein Handlungskomplex einen bestimmten Sinn erhält, entsteht er überhaupt erst als *dieser* Handlungskomplex. Diese Sinngebung ist aber *zweitens* wirklich eine Sinn-gebung. Der Sinn, der den Handlungs-

---

5 Vgl. Rainer Rath, Über das A und O des Telefonierens, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 25 (1995), H. 99, 9–35.

zusammenhang stiftet, wird selbst handelnd gestiftet, und zwar *drittens*, indem das eine zugelassen und das andere ausgeschlossen wird.

Auch in der Therapie ist nicht schlechthin alles möglich. Die berühmte Abstinenzregel, die das Ausagieren der Übertragungsliebe verbietet, lässt *als* Gespräch alles, doch nicht alles *im* Gespräch zu. So bekommt der kleine Flur in der Wohnung des Therapeuten gleichsam den Charakter einer Schleuse. Das Empfangsritual ist ein Filter, eine Membran, die nur Bestimmtes hindurchlässt.

Tragweite

Damit fördert das kleine Beispiel aber nicht nur zutage, was in Anfangssituationen passiert, sondern auch welche Tragweite sie haben bzw. welche eminente Bedeutung ihnen in der Praxis zukommt. Natürlich wird nicht immer und überall dasselbe ausgefiltert. Gleichwohl wird in Anfangssituationen gefiltert, und stets kann dabei zu viel draußen gehalten und zu wenig einbezogen oder umgekehrt zu wenig ausgeschlossen und zu viel zugelassen werden.

Wird zu viel, und d. h. immer wieder auch: werden zu viele ausgeschlossen, dann mag z. B. die Beratung in dem kleinen Kreis, der zusammengerufen wurde, rasch vonstatten gehen und schnell zu einem Ergebnis kommen. Aber das Ergebnis ist dann unter Umständen auch von geringer Lösungskraft und kurzer Lebensdauer. Der kleine Kreis hat zu wenige Aspekte berücksichtigt. Er hat nicht um die Situationen der Betroffenen gewusst. Er hat zumal zu viele *nicht* repräsentiert, an deren Zustimmung die effektive Umsetzung der Beschlüsse hängt.

Wird umgekehrt zu wenig ausgeschlossen, dann droht der Handlungszusammenhang über kurz oder lang zu kollabieren, das Arbeiten bleibt ineffektiv, oder das Unternehmen kommt erst gar nicht wirklich in Gang. – Beispiel: Wo alle Verhaltensweisen des Pausenhofes im Klassenzimmer zulässig wären, könnte der Unterricht noch nicht einmal wirklich anfangen.

In Lernsituationen kommt der Gestaltung des Anfangs überhaupt eine hohe Bedeutung zu. Der Schultag ist zu beginnen, die thematische Unterrichtseinheit ist zu beginnen, jede einzelne Schulstunde ist zu beginnen; und stets stellt sich die Frage, wie das eine einbezogen und das andere herausgehalten werden kann. So haben Unterrichtseinstiege denn auch die Funktion, Schülerinnen und Schüler in die Lage zu versetzen, sich lösen zu können von dem, was dem Unterricht voraus liegt: emotionale Blockaden, motorische Unruhe, vorurteilshafte Sichtweisen. Unterrichtseinstiege haben freilich nicht minder die Aufgabe, Entscheidendes in die Situation hineinzuholen. Denn knüpfte der Unterricht nicht am Vorwissen an, käme ein Lernprozess nicht zustande. Würden die vorhande-

nen Erfahrungen der Schülerinnen und Schülern nicht ernst genommen, sie könnten keine eigene Fragehaltung aufbauen.[6]

Weil aber Praxisfelder einen Zeitraum darstellen, in den immer mehr hineindrängt, als darin Zeit und Platz findet, ist der Beginn stets auch strittig und konfliktiv.

3 Andrang der Erwartungen – oder: „Dass du mich segnest"

Der Rat des Hochschuldidaktikers war, die äußere Erscheinung, die Frage der Kleidung nicht zu unterschätzen. Ein höchstwahrscheinlich strittiges Beispiel! Ein Beispiel, zu dem ganz unterschiedliche Meinungen bestehen werden – aufgrund unterschiedlicher Erfahrungen, da hier die Bewertungen auseinander gehen, und weil es Geschmackssache ist. Was ist eine allzu „saloppe" Kleidung? Was ist die passende oder unpassende Kleidung für eine Lehrveranstaltung oder am Krankenbett und beim Kondolenzbesuch? Und welche Bedeutung kommt Kleidung überhaupt zu?

Doch das Beispiel kann gar nicht strittig (und gar nicht nebensächlich) genug sein, um eines zu zeigen: In Anfangssituationen treffen unterschiedliche Einschätzungen und Einstellungen, unterschiedliche Interessen und Bedürfnisse aufeinander; und sie treffen aufeinander in der Form von Erwartungen aneinander.

Ambivalenz

So vielfältig die Anfänge sind: Nicht alles beginnt mit einer Papstkrönungsmesse. Der erste Arbeitstag einer frisch examinierten Hebamme an ihrer ersten Stelle sieht anders aus. Doch ob Berufsbeginn oder Studienbeginn, ob Einschulung oder Renteneintritt: Anfangssituationen sind Schwellensituationen, und „die Schwelle ist der Platz der Erwartung".[7]

Deshalb ist auch – nach dem wohl bekanntesten deutschen Sprichwort zum Beginnen – aller Anfang schwer. Warum? Gewiss, weil so vieles unbekannt und unvertraut ist. Es fehlt die Gewöhnung und deshalb die Sicherheit, die damit einhergeht. Andererseits, wo sich dieser oder jener Raum in Universität und Fakultät befindet, ist schnell herausgefunden. Neben jeder Tür ist ein Schild; und darauf steht die Raumnummer und steht je nachdem der Name der Person, die ich dort antreffe. Aber was mich dort *erwartet*, das weiß ich zunächst nicht, und zumal was die Personen, die ich dort antreffe, von *mir* erwarten, das steht ihnen nicht auf der Stirn geschrieben; und das beunruhigt und beängstigt.

---

6 Vgl. Johannes Greving / Liane Paradies, Unterrichts-Einstiege. Ein Studien- und Praxisbuch, Berlin 1996.

7 Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, VII. Buch, 9. Kapitel (Lehrbrief).

Zwar sind wir nie ohne jegliche Orientierung. Völlig hilflos sind wir im Normalfall nicht. Wir besitzen ein Repertoire von teils allgemeinen Verhaltensmustern, teils persönlich ausgebildeten Verfahrensweisen, auf fremde Personen zuzugehen oder ein Gespräch, dessen Charakter und Ziel unklar ist, zu beginnen. Doch die Annahmen und Voraussetzungen, die solche Handlungsmuster beinhalten, stellen nicht weniger Erwartungen dar, die in die Situation eingehen. Auch dafür ist die Überlegung des Hochschuldidaktikers ein Beispiel: Ich hege immer auch Mutmaßungen über das, was andere von mir erwarten. Ja, ich stelle sogar Vermutungen darüber an, was andere erwarten, dass ich erwarte usw. usf. So wird es heikel.[8]

Eine Funktion von Professionalität, ob in der Pastoral oder in Bildung und Erziehung, ist deshalb, die Unwägbarkeit durch methodische Vorgehensweise zu verringern. Die simpelste, auch fundamentale Weise ist, Erwartungen abzuklären. Mutmaßungen durch Maßnahmen der Aufklärung und Vereinbarung zu ersetzen. Hierzu gehören z. B. Leitbildprozesse. Leitbildprozesse von Einrichtungen, Verbänden oder Gemeinden bearbeiten dieses Problem, indem sie Erwartungen nach innen und außen transparent machen. Leitbildprozesse können so auch – wenn sie nicht mit Werbe- oder Disziplinierungsmaßnahmen verwechselt werden – Überforderungen abbauen.

Doch das Abklären von Erwartungen hat seine Grenzen und Ränder. Denn würden zu Beginn die Möglichkeiten gefiltert und normalisiert bis zur Langeweile, ja bekämen wir überhaupt die Erwartungen jemals in den Griff – zusammen mit den Unsicherheiten und Ängsten ginge auch das Erwarten verloren. Das Nicht-Wissen austreibend, würden wird uns auch dessen berauben, was Beginnen schön sein lässt: *dass* noch etwas zu erwarten ist, etwas aussteht.

Veränderung

Der Beginn als Schwellensituation und Platz der Erwartung lässt sich nicht auf einen Begriff bringen. Er ist überdeterminiert. Er ist „Metapher", Übergang, ein Übergang, der mir zugefügt wird und sich an mir vollzieht, und er braucht Metaphern. Deshalb möchte ich an eine alttestamentliche Erzählung erinnern, die den Beginn so ins Bild bringt, dass die Spannungen gerade nicht verharmlost und aufgelöst werden.

Die Erzählung nach allen Regeln exegetischer Kunst auszulegen, ist mir natürlich weder hier noch überhaupt möglich. Aber – unterstützt und unterrichtet von der Exegese[9] – wird die Praktische Theologie es andererseits auch nicht unterlassen können und dürfen, sich die eigenen Ge-

---

8 Vgl. Ronald D. Laing, Knoten, Reinbek 1980.

9 Vgl. Horst Dietrich Preuß, Exegetische Anmerkungen zu Genesis 32, 23–33, in: Herbert Falken, Jakobskampf, Erlangen 1987, 25–30.

genstände vom biblischen Zeugnis deuten zu lassen, und zwar hier durch die Erzählung vom Kampf Jakobs am Jabbok im 32. Kapitel des Buches Genesis:

Nach langer Zeit in der Fremde kehrt Jakob wieder heim. Alle Brücken zurück sind abgerissen. Doch vor sich hat er seinen Bruder Esau, den er einst betrogen, dem er zum Preis eines Linsengerichtes das Erstgeburtsrecht abgeluchst hatte. Nun kommt er als reicher Mann zurück, mit Frauen, Kindern und mächtigen Viehherden – und hat Angst. Er trifft Vorsichtsmaßnahmen. Er schickt eine Gesandtschaft vor sich her, die Esau mit Geschenken friedlich stimmen soll. Er teilt seine Leute und seine Herden auf, damit, wenn Esau sich doch rächen will und wenn er über den einen Teil herfällt und ihn niedermacht, der andere entkommen kann. Jakob ruft zu Gott und erinnert diesen an seine Segensverheißung. Schließlich lässt er seine Familie den Jabbok, den Fluss, der ihn noch von Esau trennt, überqueren, bleibt aber selbst zurück – und es ist Nacht.

„Als nur noch er allein zurückgeblieben war, rang mit ihm ein Mann, bis die Morgenröte aufstieg. Als der Mann sah, daß er ihm nicht beikommen konnte, schlug er ihn aufs Hüftgelenk. Jakobs Hüftgelenk renkte sich aus, als er mit ihm rang. Der Mann sagte: Laß mich los; denn die Morgenröte ist aufgestiegen. Jakob aber entgegnete: Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest. Jener fragte: Wie heißt du? – Jakob, antwortete er. Da sprach der Mann: Nicht mehr Jakob wird man dich nennen, sondern Israel (Gottesstreiter); denn mit Gott und Menschen hast du gestritten und hast gewonnen. Nun fragte Jakob: Nenne mir doch deinen Namen! – Jener entgegnete: Was fragst du mich nach meinem Namen? Dann segnete er ihn dort." (Gen 32,25–30)

Die Situation des Beginns ist bedrohlich, und auch hier ist es die bange Erwartung, wie der andere, Esau, sich ihm, Jakob, gegenüber verhalten wird, die Angst einflößt. Es kommt zu einer Auseinandersetzung, jedoch nicht mit Esau, sondern mit einem Fremden. Jakob verliert den Kampf nicht, kann jedoch seinen Gegner ebenso wenig überwinden. Will ihn aber auch nicht lassen. Denn er will den Segen.

Was die Schwellensituation auszeichnet, was ihr ein so großes existenzielles Gewicht gibt und was denn auch zu einem derart verbissenen Ringen auf der Schwelle führen kann, ist ja vielleicht dieser Wunsch, gesegnet zu werden: Sag, dass es gut ist und gut wird. Doch die Erzählung der Genesis verwehrt die glatte Auflösung: Selbst wo diese Erwartung erfüllt wird, wird sie anders erfüllt. Als ein Anderer, als er gewesen ist, hinkt Jakob in die Zukunft.[10]

---

10 Vgl. Richard Riess, Im Schatten jener Nacht, a.a.O., 31–39.

4 Ermöglichte Möglichkeit – oder: „Damit anders gehandelt wird"

Gertrud Luckners Einsatz für jüdische Menschen in der Zeit der Verfolgung hier als Beispiel anzuführen, habe ich lange gezögert. Denn die Gefahr, so einem kleinen Gedanken Gewicht und Dignität verleihen zu wollen, ist gegeben. Trotzdem, um welchen anderen Beginn sollte es Pastoraltheologie und Religionspädagogik denn gehen als um den Beginn eines Handelns, das Leben fördert und schützt und rettet – heute!? Deshalb ist zu fragen, wie denn ein solches Handeln beginnt und wie solcher Beginn zumindest ermöglicht werden kann.

Genau dazu legt Gertrud Luckner allerdings eine Spur, und zwar in ihren spärlichen, lakonischen Selbstaussagen: „[I]ch finde, dass ich gar nichts Besonderes gemacht habe." „Kein anderer hatte die Kontakte, ich musste meine Pflicht tun." „Man hilft, wo man helfen kann." Mit diesen Äußerungen legt Gertrud Luckner eine Spur. Denn sie sind nicht das, als was sie erscheinen könnten: Bescheidenheitsfloskeln; und so sehr sie mit solchen Bemerkungen versucht haben mag, ihre Verdienste herunterspielen, darin erschöpft es sich nicht.

Widerstand

„Man hilft, wo man helfen kann." Das ist keine Platitude, sondern Widerspruch. Das ist fortgesetzter Widerstand. Es ist ihr nach 1945 fortgesetzter Widerstand.

Gertrud Luckner widersetzt sich damit nämlich der Einschätzung, dass ihr Handeln außergewöhnlich gewesen sei. Sie muss sich gegen Belobigung wehren. So lange sie sich nämlich zum glücklichen Sonderfall bzw. zur moralischen Ausnahmeerscheinung stilisieren lässt, wird in der Rückschau nochmals legitimiert, dass so wenige gehandelt haben, wie sie, Gertrud Luckner, gehandelt hat. Das Wort: „Man hilft, wo man helfen kann", ist weder leere Floskel noch Beschwichtigung, sondern die Beschreibung, wie ein außergewöhnlich erscheinendes Handeln begonnen hat, nämlich indem es nicht außergewöhnlich war, sondern selbstverständlich, alternativlos – für sie, Gertrud Luckner. Denn: „Man hilft, wo man helfen kann."

So lange es außergewöhnlich ist, jemandem beizustehen, wenn es Nachteile eintragen kann, so lange ist es auch unwahrscheinlich. Ein ethischer bzw. moraltheologischer Diskurs wird sich mit dieser Formel nicht begnügen können, dem praktisch-theologischen aber gibt sie die entscheidende Vorzeichnung der Fragestellung, die da lautet: Wie kann solidarischem Handeln das Außergewöhnliche und Unwahrscheinliche genommen werden?

Gertrud Luckners Antwort darauf lautet: durch Kontakt. „Kein anderer hatte die Kontakte ..." Es ist der Kontakt, der zugleich ermöglicht und

verpflichtet. Es waren die Kontakte, die schon bestanden, es war die vor 1933 gewachsene Verbundenheit, die aus wirklicher Kenntnis, aus freundschaftlichem Umgang und aus der Erfahrung der Bereicherung resultierte, die Gertrud Luckner 1933 so in Pflicht nahm, dass es für sie keine Alternative gab.

Damit sind natürlich nicht schon alle Fragen beseitigt, ja, hier fängt das Geschäft von Pastoraltheologie und Religionspädagogik recht eigentlich erst an. Compassion-Projekt, Beziehungsdidaktik, Diakonisierung der Gemeinde und Gemeindewerdung der Diakonie – das sind Stichworte für die Aufgaben, die sich hier stellen. Es sind auch noch nicht alle nötigen Gesichtspunkte benannt. Denn die Dimensionen des Institutionellen und des Rechts sind ebenfalls Wege, dem solidarischen Handeln das Außergewöhnliche zu nehmen.

Geheimnis

Eines aber werden wir vom Beispiel Luckners in alle praktisch-theologischen Unternehmungen hinein mitnehmen können und müssen: Der Beginn liegt immer auch schon zurück. In unserem vielfältigen Beginnen holen wir stets auch ein, was *wir* schon begonnen haben, holt aber auch *uns* ein, was schon begonnen hat.

Gertrud Luckner stellt mit ihren Äußerungen keine Ausnahme dar. In den Selbstzeugnissen von Menschen, die Andere nicht im Stich gelassen, sondern gerettet, oder sie nicht klein gehalten sondern gefördert haben, ist nicht selten eine derartige Beteuerung zu finden: Sie hätten gar nicht anders handeln können. Dieses Nicht-anders-handeln-Können, diese Passivität, die hier auftaucht, bedeutet natürlich keinen Zwang im landläufigen Sinne. Es besagt zunächst einmal nur: Das, was geschehen ist, kann nicht restlos auf im Einzelnen registrierbare Entscheidungen zurückgeführt werden. Aber es ist andererseits nicht allein die Unmöglichkeit, selbst einen einzigen Lebenslauf bis in alle Winkel und Winkelzüge seiner Geschichte zu durchleuchten, auf die wir hier stoßen.

„Man hilft, wo man helfen kann!" Die Wahrheit dieses Satzes liegt auch darin, dass er dem allerpersönlichsten Einsatz eine gewisse Anonymität zurückerstattet, weil vielleicht nicht anders zum Ausdruck gebracht werden kann: Der Beginn der Tat, und zwar wirklich der Tat dieses Menschen Gertrud Luckner liegt nicht nur faktisch im Dunkeln. Der Beginn ist entzogen und bleibt entzogen, weil er sich entzieht – anders gesagt: weil er Geheimnis ist. Und zumindest im Sinne einer Grenzbetrachtung muss Praktische Theologie bis hierhin vorgehen, damit sie weiß, wovon sie spricht.

5 Nachgetragene Vorrede

Ich hatte gesagt: Die Vorrede kommt später. So kommt sie denn jetzt – zum Schluss.

In der Antrittsvorlesung über das Beginnen zu sprechen, ist gewagt. Schließlich bedeutet, heute über das Beginnen zu sprechen, über das reden, was ich gerade unternehme. Aber eben deshalb ist das Beginnen zumindest ein gutes Thema, zumindest für einen Praktischen Theologen. Denn Praktische Theologie hat mit etwas zu tun, womit wir bereits befasst sind und was wir auf die eine oder andere Weise auch schon befragen. Worin denn auch ihre besondere Schwierigkeit liegt! Sie konfrontiert mit dem, was uns nicht deshalb fremd ist, weil wir es überhaupt noch nicht kennen, sondern was fremd und schwer zugänglich ist, gerade weil es uns nahe liegt wie das Beginnen.

Über das Beginnen zu sprechen heißt, über das reden, was ich gerade unternehme, ja schon unternommen habe: in Lehrveranstaltungen und jetzt auch in diesem Vortrag; und das ist gewagt. Begonnen habend, tritt meine Überlegung nämlich auch in einen kritischen Bezug zur eigenen Praxis. Aber auch deshalb ist bzw. war das Beginnen ein gutes Thema für heute. Denn die Praktische Theologie – ob als Pastoraltheologie oder als Religionspädagogik – ist ein selbstkritisches Unternehmen. Sie hat ihren Ursprung in der Selbstkritik von Handelnden, und sie betreibt einen Diskurs im Hinblick auf Handeln, ohne sich dabei jemals selbst von der Kritik ausnehmen zu können.

Wo Praktische Theologie zu Ergebnissen kommt, da kommt sie nicht an ein Ende sondern an einen Wendepunkt, beginnt sie von vorn. Nur dieser Vortrag, der ist jetzt zu Ende.

Rezensionen

Maria Elisabeth Aigner, Anna Findl-Ludescher, Veronika Prüller-Jagenteufel

Grundbegriffe der Pastoraltheologie

Norbert Mette

Einführung in die katholische Praktische Theologie

Jeder kennt sie, die nahezu unbeschreiblichen und unerklärlichen Momente des Zusammentreffens von Ereignissen – man geht durch die Stadt, nimmt sich für den Abend einen wichtigen Telefonanruf vor und plötzlich steht die betreffende Person, mit der man dringlich sprechen wollte, in der Fußgängerzone vor einem... Ganz ähnlich ging es mir auch mit den zwei zu besprechenden Büchern, fielen sie mir doch „zufällig" gerade in dem Moment in die Hände, als ich nach neu erschienener Grundlagenliteratur für ein pastoraltheologisches Proseminar suchte. So unterschiedlich beide Bücher in Anlage und Durchführung auch sein mögen, beide sind – das sei direkt eingangs hervorgehoben – gleichermaßen hervorragend geeignet, Interessierten einen Einblick in Selbstverständnis und Argumentationsweise Praktischer Theologie bzw. Pastoraltheologie zu vermitteln.

Nach den „Grundbegriffen zum Alten und Neuen Testament" (hrsg. v. Ulrike Bechmann und Monika Fander) sowie den „Grundbegriffen Dogmatik" (hrsg. v. Sabine Pemsel-Maier) bildet das von *Maria Elisabeth Aigner, Anna Findl-Ludescher* und *Veronika Prüller-Jagenteufel* verfasste lexikalische Werk den dritten Band einer von der Theologischen Kommission des Katholischen Deutschen Frauenbundes konzipierten Reihe, die theologische Disziplinen überblicksartig und verständlich vorstellen will. Der gewählte Reihentitel „99 Wörter Theologie konkret" markiert dabei bewusst das Inkaufnehmen von Leerstellen in der Stichwortauswahl bzw. die Einladung an die Leserinnen und Leser, diese Unvollständigkeit und Vorläufigkeit für das eigene Theologietreiben zu nutzen. Diesem konzeptionellen Hintergrund verpflichtet, entfalten die drei österreichischen Kolleginnen ihr Selbstverständnis von Pastoraltheologie als „Nachdenken über die gegenwärtige und zukünftige Praxis des Volkes Gottes" (10) in einem breiten Themenspektrum, das mittels Stichworten abgebildet wird, die (um nur einige Beispiele zu nennen) von „Alltag", „Diakonie" und „Gemeindeleitung" über „Konflikt" und „Pfarrgemeinderat" bis hin zu „Rituale", „Suizid" oder „Zweites Vatikanisches Konzil" reichen. Dabei wird von den Autorinnen einleitend betont, wie sehr sie nach einer „Balance von klassischen Bereichen und Themen kirchlicher Praxis einerseits und andererseits Stichworten, die direkter mit den Hoffnungen und Freuden,

Sorgen und Ängsten der Menschen heutzutage in Verbindung stehen" (10) streben. Dass auf diese Weise die in den letzten Jahrzehnten vollzogene Entgrenzung des praktisch-theologischen Gegenstandsfeldes sichtbar wird und dabei gleichzeitig die vielschichtigen Facetten der ausgewählten Themen sorgfältig wahrgenommen und gedeutet werden, diese Verbindung von Horizonterweiterung und Konkretion kann als besonderes Qualitätsmerkmal des vorliegenden Bandes gelten. Den Leserinnen und Lesern erschließt sich auf diese Weise „ganz nebenbei" ein innovativer und nachahmenswerter Stil und Methodenansatz, der die praktische Variante der Theologie auszuzeichnen vermag.

Deutlich „klassischer" hingegen ist – zumindest auf den ersten Blick – die „Einführung in die katholische Praktische Theologie" verfasst, die von *Norbert Mette* unlängst vorgelegt wurde. Unter dem Leitbegriff „Kommunikation des Evangeliums" wird zunächst das hier vorgelegte Selbstverständnis Praktischer Theologie verortet und methodologische Konsequenzen skizziert. Im Bemühen, „so gut wie möglich nahe bei dem zu sein, was die Menschen bewegt, was sie umtreibt etc., und zwar insbesondere dort, wo sich in ihrem Leben Fragen nach Unbedingtem und Unverfügbarem auftun" (26), verfolgt der Verfasser konsequent eine anthropologisch gewendete Theologie und entwirft eine praktisch-theologische Subjekttheorie. Nachdem diese zunächst in relativ komprimierter Weise auf „Formen und Felder kirchlicher Begegnung mit einzelnen Menschen und kleineren Gruppen" bezogen wird (und dabei das professionelle Handeln von Frauen und Männern in Verkündigung, Bildungsprozessen und Seelsorge in den Mittelpunkt rückt), widmet *Mette* den Themenfeldern „Gemeinde" und „diakonisch-politische Präsenz von Kirche" mit jeweils eigenen Kapiteln breiten Raum. Gerade in diesen Zusammenhängen stößt man auf aus dem langjährigen praktisch-theologischen Engagement des Verfassers vertraute Positionen. Der Gewinn der hier vorgelegten Darstellung liegt gleichwohl auf der Hand: Besser als ein einzelner Aufsatz (oder auch ein Sammelband mit Beiträgen verschiedenster Autorinnen und Autoren) vermag die hier vorgelegte Einführung einen konsistenten Einblick in die zugrunde liegende Denkweise zu vermitteln. Im Wechselspiel von grundlegenden und konkretisierenden Ausführungen entsteht so unvermittelt ein überraschend neues Bild der Praktischen Theologie im Allgemeinen und ihrer Prägung durch *Mette* im Besonderen.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Maria Elisabeth Aigner / Anna Findl-Ludescher / Veronika Prüller-Jagenteufel, Grundbegriffe der Pastoraltheologie (= 99 Wörter Theologie konkret), München 2005.

Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005.

Autorinnen und Autoren

Silvia Bereczki

Pastoralreferentin des Jugendseelsorgeamtes
der Erzdiözese Alba Iulia
Calea Bucuresti nr. 48. bl. S22. ap.22
RO-500365 Brasov
Fon: +49 (0) 726 406325
eMail: bereczkis@freemail.hu

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

Magdalena Bogner

Präsidentin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd)
Prinz-Georg-Str. 44
D-40477 Düsseldorf
Fon: +49 (0) 211 44 99 2-0
Fax: + 49 (0) 211 44 99 2-75

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

Dr. Arnd Bünker

Institut für Missionswissenschaft
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-32652
Fax: +49 (0) 251 83-32614
eMail: buenker@muenster.de

Dr. Ulrich Feeser-Lichterfeld, Dipl. psych.

Institut für Wissenschaft und Ethik e.V.
der Universität Bonn
Bonner Talweg 57
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 3364-1934
Fax: +49 (0) 228 3364-1950
eMail: feeser@iwe.uni-bonn.de

Prof. Dr. Reinhard Feiter

Seminar für Pastoraltheologie und
Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-28382 (-22635)
eMail: feiterr@uni-muenster.de

Prof. Dr. Johannes Fischer

Institut für Sozialethik
Ethik-Zentrum der Universität Zürich
Zollikerstr. 117
CH-8008 Zürich
Fon: +41 (0) 634 85 10
Fax: +41 (0) 634 85 07
eMail: fischer@sozethik.unizh.ch

Prof. Dr. Erich Garhammer

Professor für Pastoraltheologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät
Universität Würzburg,
Schriftleiter der „Lebendigen Seelsorge",
Mitherausgeber der „Studien für Theologie und
Praxis der Seelsorge"
sowie der „Ökumenischen Studien zur Predigt"
Neubaustraße 11
D-97070 Würzburg

Prof. Dr. Christian Grethlein

Seminar für Praktische Theologie und Religions-
pädagogik der Evangelisch-theologischen
Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität
Münster
Universitätsstr. 13-17
D-48143 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-22943
eMail: grethle@uni-muenster.de

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins

Lehrstuhl für Christliche Soziallehre
und Allgemeine Religionssoziologie
An der Universität 2
D-96045 Bamberg
Fon: +49 (0) 951 863-1733/34
Fax: +49 (0) 951 863-4734
eMail: csl@ktheo.uni-bamberg.de
http://www.uni-bamberg.de/ktheo/csl

PD Dr. habil. Stephanie Klein, Dipl. päd.

Professurvertretung für Pastoraltheologie
Gibraltarstrasse 3
CH-6000 Luzern 7
Fon: +41 (0) 41 228 7903
Fax: +41 (0) 41 228 7337
eMail: stephanie.klein@unilu.ch

Prof. Dr. Elmar Klinger

Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und
vergleichende Religionswissenschaft
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität
Würzburg
Sanderring 2
D-97070 Würzburg
Fon: +49 (0) 0931 31-2524
Fax: +49 (0) 0931 888-7024
eMail: elmar.klinger@mail.uni-wuerzburg.de

Weihbischof DDr. Helmut Krätzl

Weihbischof für die Erzdiözese Wien
Stephansplatz 5/2
A-1010 Wien

Dipl. Theol. Sandra Lassak
Institut für Theologie und Politik
Privatadresse:
Kinderhauser Str. 201
D-49147 Münster
Fon: +49 (0) 251-1440752
eMail: sandra.lassak@web.de

Prof. Dr. Andreas Lienkamp
Professor für theologisch-ethische Grundlagen Sozialer Arbeit
Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin
Köpenicker Allee 39-57
D-10318 Berlin-Karlshorst
Fon: +49 (0) 30 501010-51
Fax: +49 (0) 30 501010-88
eMail: lienkamp@khsb-berlin.de

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette
Prof. für Religionspädagogik/Praktische Theologie
Fakultät für Humanwissenschaften und 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 Referats Missionarische Prozesse in Europa
Missionswissenschaftliches Institut
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 7507-238
Fax: +49 (0) 241 7507-335
eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Dr. Jochen B. Schmidt
Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
eMail: jochenbenjamin@arcor.de

Dr. Jörg Seip
Vikar
St. Martin
Martinstr. 5
D-33175 Bad Lippspringe
Fon: +49 (0) 52 52 - 58 61

Prof. Dr. Magnus Striet
Universität Freiburg, Theologische Fakultät
Abteilung Fundamentaltheologie
Werthmannplatz 3
D-79085 Freiburg i. Br.
Fon:+49 (0)761 203-20 79
Fax:+49 (0)761 203-20 80
eMail: fundamentaltheologie@theol.uni-freiburg.de

Prof. Dr. habil. Maria Widl

Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Homiletik und Religionspädagogik
Katholisch-Theologische Fakultät Erfurt
PF 90 02 21
D-99105 Erfurt
Fon: +49 (0) 361/ 737- 25 71
eMail: maria.widl@uni-erfurt.de

Prof. DDr. Paul Michael Zulehner

Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Universität Wien
Maria-Theresien-Str. 3/25
A-1090 Wien
Fon: +43 (0) 1 4277-31201
Fax: +43 (0) 1 4277-9312
eMail: paul.zulehner@univie.ac.at