

## Gemeinde und Berufung

Die Kongressregie hat den vierten und letzten Teil unserer Tagung unter die Überschrift „Aufbau von Gemeinde als Beruf und Berufung“ gestellt und sieht die Klärung der Frage vor, „was der erhobene Befund [hinsichtlich der pluralen Wirklichkeit Gemeinde] für die darin haupt- und ehrenamtlich Tätigen bedeutet“.<sup>1</sup> Schließlich müsse – heißt es im Ausschreibungstext weiter – „die Ausbildung des künftigen pastoralen Personals [...] dieses befähigen, in neuen Situationen handlungsfähig zu sein, Charismen ausfindig zu machen und diesen den Raum zu geben, sich zu entfalten.“<sup>2</sup>

Unser Beitrag folgt diesen Vorgaben und interpretiert sie zugleich in eigener Weise, indem er „Berufung“ und „Aufbau der Gemeinde“ selbst zum Gegenstand der Überlegung macht. Näherhin legen wir zwei grundsätzliche Gedanken in Anschluss an *Gaudium et spes* vor und formulieren vor diesem Hintergrund schließlich eine Option und vier Perspektiven für die Ausbildung des zukünftigen pastoralen Personals.

Die einzelnen Teile unseres Beitrags sind nicht fugenlos miteinander verbunden, und sie bergen jeweils Überschüsse über das, was hier ausgeführt werden kann. Es wird auch deutlich bleiben, dass hier zwei Personen sprechen, dass das Folgende aus einem Gespräch hervorgegangen ist, in dem die Beteiligten sich nicht in Unkenntlichkeit aufgelöst haben. Aber vielleicht vermag unsere Überlegung so noch am ehesten einer gemeinsamen Vergewisserung und Weiterarbeit dienen.<sup>3</sup>

### 1. Die Berufung zur Menschwerdung und die Berufung zur Pastoral<sup>4</sup>

Theoretisch gehaltvoll und pastoral überzeugend von „Berufung“ zu sprechen und dabei nicht primär die alle Menschen verbindende Berufung

---

1 Vorwort des Kongressflyers.

2 Ebd.

3 Aus diesem Grund ist auch der Stil des gesprochenen Worts für die Publikation weitgehendst beibehalten worden.

4 Der folgende Abschnitt knüpft an frühere Überlegungen des Verf. an und führt sie mittels der Rezeption der aktuellen Kommentierung der Pastoralkonstitution fort; vgl. Ulrich Feeser-Lichterfeld, *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*, Münster 2004; Ulrich Feeser-Lichterfeld / Michael Lohausen, *Kirche als Pastoralgemeinschaft in der Welt von heute*, in: Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter, *Dem Glauben Gestalt geben*. FS Walter Fürst, Münster 2006, 135-150.

zu meinen, ist seit dem II. Vatikanischen Konzil nicht mehr möglich. Bernhard Fraling hat diesbezüglich von einem „fast abrupten Wechsel in der Wortverwendung durch das kirchliche Lehramt“<sup>5</sup> gesprochen. Denn das Konzil behebt damit nicht nur die Engführung von Berufung auf Priester- oder Ordensberufe, sondern geht auch noch über die schon „traditionell“ zu nennende Frage nach der Wertschätzung der Charismen in der Gemeinde hinaus.

Die praktische Relevanz dieser im Konzil erfolgten berufungstheologischen Neujustierung, so darf an dieser Stelle knapp, pauschalierend und dabei doch eher verharmlosend denn übertreibend festgestellt werden, ist noch längst nicht in der gebotenen Konsequenz erfasst worden. Inmitten einer insgesamt schwierigen konziliaren Rezeptionsgeschichte verwundert es nicht, dass auch das erneuerte Berufungsverständnis der Konzilstexte um die intendierte Aufnahme zu ringen hat.

### 1.1. Von der Religions- zur Pastoralgemeinschaft

Hier kann – zumindest für den Bereich deutschsprachiger Theologie – ein möglicherweise folgenreicher Wechsel verzeichnet werden: Hans-Joachim Sander hat, nachdem er, der Konzilsinterpretation Elmar Klingers folgend, bereits wiederholt auf die Bedeutung der Berufungsrede des letzten Konzils hingewiesen hat, in seiner Neukommentierung der Pastoralkonstitution<sup>6</sup> den berufungstheologischen und berufungspastoralen Aussagen in *Gaudium et spes*<sup>7</sup> einen zentralen Stellenwert eingeräumt. Das Ausmaß dieses Perspektivenwechsels erschließt sich vielleicht dann am ehesten, wenn man bedenkt, dass in der entsprechenden Kommentierung für die Ergänzungsbände der zweiten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ der Begriff „Berufung“ noch eine marginale Rolle gespielt hat.

Sander hat „die prekäre Lage der Kirche“ (so der Untertitel seines Buches „nicht ausweichen“) auf die Formel „zwischen Religions- und Pastoralgemeinschaft“<sup>8</sup> gebracht: Habe sich die Kirche jahrhundertlang als eine *Religionsgemeinschaft* präsentiert, die sich in den Fähnrisen

---

5 Bernhard Fraling, Berufung als ethische Grundkategorie. Zur Ethik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Wolfgang Weiß (Hrsg.), Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil, Würzburg 1996, 398-413, 399.

6 Vgl. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (= HThK Vat.II), Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 581-886.

7 Der Text von *Gaudium et spes* (GS) wird – wenn nicht anders vermerkt – zitiert nach den Ergänzungsbänden zum LThK<sup>2</sup> (1966-1968).

8 Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002 (GlaubensWorte), 11-27, 14.

von Welt und Geschichte machtvoll zu bewähren wusste, so komme es heute unter den Vorzeichen der entfalteten Moderne darauf an, die innerhalb wie außerhalb der Kirche immer greifbarer werdende kirchliche Ohnmacht als Kairos anzunehmen und als Segen zu begreifen. Wenn es der Kirche gelinge, sich nicht mehr als die wahre Definitionsmacht der Welt zu verstehen und *ihr* Innen nicht mehr in einen Gegensatz zu *ihrem* Außen zu bringen, könne sie – das ist die entscheidende These – aus der Not eine Tugend machen und den Weg zur *Pastoralgemeinschaft* finden.

Dabei bildet eine zur Ohnmacht sich bekennende Kirche keinen Selbstzweck, vielmehr dient diese Kirche der Vergegenwärtigung des auferstandenen Gekreuzigten:

„Die Pastoralgemeinschaft Kirche sucht nicht die Ohnmacht, sondern gerade jene Macht, die Menschen aus der Gewalt von Ohnmachtserfahrungen herausführen kann.“<sup>9</sup>

## 1.2. Kirche im Dienst der Berufung des Menschen

Der von Sander angedeutete Strategiewechsel von der religionsgemeinschaftlichen Verfolgung kirchlicher Machtansprüche zur pastoralgemeinschaftlichen Solidarität mit menschlichen Ohnmachtserfahrungen begründet die Pastoralkonstitution direkt an ihrem Beginn mit dem Bekenntnis der allen Menschen gemeinsamen, von Gott zugesprochenen Berufung:

„Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, daß etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist, und bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht.“ (GS 3)

Klar wird hier, was „Pastoral“ qualifiziert<sup>10</sup>: der Dienst im Interesse aller Menschen; der Dienst im Interesse des Menschseins aller Menschen; der Dienst im Interesse der Berufung aller Menschen – nicht, als ob diese Berufung erst konstituiert oder als solche noch gefördert werden müsste, sondern weil es der Mithilfe bei der Gestaltung von Lebensbedingungen bedarf, die der göttlichen Berufung entsprechen.

Im ersten Hauptteil der Pastoralkonstitution wird dann unter der Überschrift „Die Kirche und die Berufung des Menschen“ (GS 11-45) ausgeführt, „womit die Kirche ihrem Dienst an dieser Berufung nachkommen will – nämlich mit dem, was sie über ihren Glauben zu sagen hat.“<sup>11</sup> Art. 11 setzt dabei mit der Rede von der „ganzheitlichen“ (HThK Vat. II) bzw. „inte-

9 A.a.O., 27.

10 Vgl. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 714.

11 A.a.O., 725.

gralen“ Berufung (*integra vocatio*) das fort, was Art. 3 mit der „überaus hohen Berufung“ (HThK Vat. II) (*altissima vocatio*) auszudrücken begann und von Art. 10 zur Rede von der „höchsten Berufung“ (*summa vocatio*) gesteigert wird. Sander kommentiert:

„[...] diese Berufung ist eine direkte Verbindung von Gott zu den Menschen. Es steht nichts zwischen Gott und den Menschen, wenn er sie zum Menschsein beruft. Sie ist rein Gottes Tat und geschieht unbefangen von irgendwelchen Nebenabsichten, die den Menschen verzwecken. Es geht um ihn, wie er oder sie ist und wie ihr oder sein Menschsein gestaltet wird.“<sup>12</sup>

Der hier sichtbar werdende Spannungsbogen<sup>13</sup> reicht bis Art. 22 und seiner Rede von der „*ultima vocatio*“, der letzten und abschließenden Berufung. Dazu Sander:

„Christus ist das Zeichen dieser Berufung, ihre erste Realität und ihr abschließender Ort. Zwischen Menschsein und Christsein, zwischen Mensch-Werdung und Christus-Verkündigung kann es keinen Gegensatz geben. Beide sind jeweils ein Ort, auf dem die andere Größe zum Thema von Glaube, Kirche und Theologie wird.“<sup>14</sup>

Der Gedanke einer alle Menschen miteinander verbindenden gemeinsamen göttlichen Berufung wird im Verlauf der Pastoralkonstitution nicht nur mehrfach wiederholt und vertieft, sondern auf ihr Ende hin zuge-spitzt:

„Was diese Heilige Synode aus dem Schatz der kirchlichen Lehre vorlegt, will allen Menschen unserer Zeit helfen, ob sie an Gott glauben oder ihn nicht ausdrücklich anerkennen, klarer ihre Berufung unter jeder Hinsicht zu erkennen, die Welt mehr entsprechend der hohen Würde des Menschen zu gestalten, eine weltweite und tiefer begründete Brüderlichkeit zu erstreben und aus dem Antrieb der Liebe in hochherzigem, gemeinsamem Bemühen den dringenden Erfordernissen unserer Zeit gerecht zu werden.“ (GS 91)

Für das Konzil ist die Berufung des Menschen die Grundlage seiner Würde, weshalb die Frage nach dem Wesen des Menschen immer auch die Frage nach seiner Berufung durch Gott und deren Anerkennung umfassen muss (GS 12, 19).

Es kann nicht deutlich genug unterstrichen werden, welche ekklesiologischen und ekklesiopraktischen Konsequenzen aus diesem konziliaren Berufungsverständnis folgen. Sander bringt sie auf den Punkt, wenn er betont, dass „im Zentrum kirchlicher Tätigkeit [...] die Menschen und das

---

12 A.a.O., 728.

13 Vgl. a.a.O., 742.

14 A.a.O., 742.

Verhältnis, das Gott mit ihrem Leben eingegangen ist“<sup>15</sup> zu stehen haben, und dann fortfährt:

„Sie sind von ihm berufen, und das darf zunächst nicht spezifiziert werden. Menschen sind von Gott zunächst und zuerst berufen, Menschen zu werden. Damit werden jene Machtfragen in Gesellschaft und Staat zum Thema, die gegen Personen stehen und ihre Rechte missachten und die jener Gesellschaft im Wege stehen, welche durch die Berufung zur Menschwerdung geschwisterlich gestaltet werden kann.“<sup>16</sup>

### 1.3. Berufung zur Pastoral

Wenn nun aber, wie Elmar Klinger betont, „unter dem Gesichtspunkt der Berufung [...] die gesamte Menschheit zum Volk Gottes“ gehört und „die Kirche somit die Kirche der ganzen Menschheit sein“ will<sup>17</sup> (vgl. *Lumen gentium* 13), dann ist „dieses Kriterium des Menschenverhältnisses Gottes speziell auch an die Adresse der eigenen Religionsgemeinschaft gerichtet“.<sup>18</sup>

Das II. Vatikanische Konzil hat die herkömmliche Innen-Außen-Dichotomie von Kirche und Welt überwunden und Kirche von ihrer Berufung zur Pastoral her bestimmt. Die Kirche ist, so fasst Norbert Mette den Ertrag der Pastoralkonstitution zusammen, „wesentlich das, was ihre Berufung ausmacht, nämlich den Menschen die sie frei machende Botschaft von der Liebe Gottes zu ihnen nahe zu bringen.“ Und Mette fährt fort:

„Es muss ihr darum zu tun sein – und hier hat das Konzil ein umfassendes Verständnis von ‚pastoral‘ entwickelt –, das Evangelium immer neu unter den Menschen lebendig werden zu lassen, und zwar bis in alle Bereiche ihres Zusammenlebens hinein. Das muss sich bis in ihre interne Verfasstheit hinein niederschlagen; sie ist zu nichts anderem da, als der Kirche zu ihrer 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.“<sup>19</sup>

„Berufung“ wird so – indem Kirche von ihrer Berufung zur Pastoral her bestimmt wird – zum zentralen Moment des konstitutiven Aufeinanderbezogenseins von Kirche und Welt. Oder um das Gleiche

---

15 Sander, nicht ausweichen, 111f.

16 Ebd.

17 Elmar Klinger, Kirche – die Praxis des Volkes, in: Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (Hgg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 73-83, 78.

18 Sander, nicht ausweichen, 112.

19 Norbert Mette, Gaudium et Spes – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil, in: Münchener Theologische Zeitschrift 54 (2003), 114-126, 125.

noch einmal mit den Worten von Sander zu unterstreichen:

„Entweder dient die Kirche jener Wahrheit Gottes unter den Menschen, die mit der allgemeinen Berufung zur Menschwerdung benannt wird, oder sie taugt nicht für die Christusbefolgung.“<sup>20</sup>

Die ekklesiogenetische Dimension dieser Dynamik ist offenkundig und lässt, wiederum in der Diktion von Hans-Joachim Sander, „die Pastoralgemeinschaft, auf die hin Kirche von Christus und den Menschen her angelegt ist, dann zum Tragen [kommen], wenn die Kirche durch die Religionsgemeinschaft hindurchgeht und sie überschreitet.“<sup>21</sup>

Im Vollzug dieser Bewegung findet Kirche zu sich selbst, und zwar insofern (!) sie die Identifikationsschemata ihrer Herkunft (als Religionsgemeinschaft) auf einen Standpunkt außerhalb ihrer selbst hin durchbricht. Oder schlicht gesagt: Kirche findet im Glauben des und der Anderen zu sich selbst. Diese in Bezug auf das eingeübte kirchliche Selbstverständnis vielleicht ungeheuer wirkende Behauptung ekklesiogenetischer Kraft „pastoraler Relationalität“, wie Christoph Theobald sagt<sup>22</sup>, verdient genauere Beschäftigung.

## 2. Oikodomē

Eine Vorbemerkung: Wenn hier von „*oikodomē*“ die Rede ist, ich also das griechische Wort für den „Aufbau der Gemeinde“ benutze, dann geschieht dies aus einem schlichten Grund: Ich möchte vermeiden, dass sofort bestimmte Konzepte von „Gemeindeaufbau“ und vor allem Erfahrungen mit fragwürdigen Praxen, die unter dem Label „Gemeindeaufbau“ anzutreffen sind, assoziiert werden.

Wer wollte leugnen, dass es Vorstellungen und Praxen gibt, in denen sich in der Rede vom Aufbau der Gemeinde die Präention auf den Einbau in eine Gemeinde verbergen kann. Es gibt gemeindegkirchliche Visionen, die es eng werden lassen, es gibt Fälle, wo der Glaube von Menschen am innergemeindlichen Engagement gemessen wird. Die Versuchung, Menschen in den Dienst von Gemeinden zu stellen, statt Gemeinden in den Dienst von Menschen, bleibt.<sup>23</sup>

Dagegen identifiziere ich in der Aufgabe der „*oikodomē*“ die andere Hälfte der Innen-Außen-Problematik, die schon im ersten Teil die Matrix der Überlegung bildete. Auch im Zielpunkt trifft sich das Folgende mit

---

20 Ebd.

21 Sander, nicht ausweichen, 14; vgl. auch 27, 52, 108 u.ö.

22 Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Peter Hünermann, Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 71-84, 83.

23 Vgl. Herbert Haslinger, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 15-17.

dem ersten Fragegang: Er läuft auf den Glauben des und der Anderen zu. Ich skizziere dies in fünf Schritten und beginne mit einer formalen Vorzeichnung der Fragestellung.

## 2.1. Situation

Hans-Joachim Sander hat in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* hervorgehoben, dass nicht nur die Qualifizierung der Konstitution als eine *pastorale* die Aufmerksamkeit verdient, sondern auch die Formulierung „Pastorale Konstitution über die Kirche *in der Welt dieser Zeit*“ (HThK Vat. II).<sup>24</sup> Denn damit findet das Attribut „pastoral“ überhaupt erst seine Aufklärung. Diese Konstitution ist *pastoral*, weil und insofern eine Ortsanweisung stattfindet: Die Kirche hat einen Ort, ein „jeweiliges Wo“, das über ihr „jeweiliges Wer“ *mit* entscheidet.<sup>25</sup>

Daran anknüpfend wie davon abweichend, lege ich im Folgenden nicht den Begriff des Ortes im Sinne Sanders zugrunde, sondern den der Situation, der auf Ort *und* Zeit hin offen ist bzw. stärker auch *synchrone und diachrone* Relationen zu berücksichtigen erlaubt. Die „Pastorale Konstitution über die Kirche *in der Welt dieser Zeit*“ spricht der Kirche eine Situation im strengen Sinne zu, die immer das Phänomen eines „Inne-Stehens“, eines „In-Seins“ ist.<sup>26</sup>

Was wir Situation nennen, geht nämlich nicht auf in äußerlich bleibende Bedingungen und Umstände, in denen sich etwas oder jemand vorfindet. Der Außenbezug ist vielmehr, dem, was einen solchen Bezug hat, selbst innerlich. Aber es gilt nicht weniger, dass das Innen oder – vorläufig gesagt – das Selbstverhältnis auch dem Außenbezug innerlich ist. Sonst wäre wiederum der Begriff der „Situation“ unterboten, es gäbe nämlich nichts, dem Situation zukäme.

## 2.2. Dialog

Die Erfahrung situativ zu sein, ist die epochale Erfahrung der Kirche in der Moderne. Nicht dass die Kirche nicht schon immer situativ gewesen wäre, aber die Moderne bringt es ihr *zur Erfahrung*: Die Kirche hat eine überzeitliche und universale Sendung, ist aber nichtsdestoweniger eine geschichtliche und partikulare soziale Größe; und diese Erfahrung, die die Kirche macht, die ihr als Erfahrung aber widerfährt und worin sie sich

---

24 Vgl. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 704-710.

25 Vgl. a.a.O., 706.

26 Vgl. Klaus Hemmerle, Was heißt Glaubenssituation? Theologische Gesichtspunkte und methodische Konsequenzen für eine Situationsanalyse, in: ders., Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns, Freiburg i. Br. 1996, (Klaus Hemmerle, Ausgewählte Schriften, 4), 191-216, 197f.

also nicht zuletzt auch erfährt als von außen bestimmt, will bearbeitet werden.

Die Pastoralkonstitution hat dies unternommen, indem sie die Partikularität und Geschichtlichkeit der Kirche anerkennt und einen Dialog eröffnet hat. Die Konstitution erkennt Partikularität und Geschichtlichkeit an, *indem* sie ein Dialogangebot unterbreitet, das sich an alle richtet. In den Artikeln 2 und 92 rahmt dieses Angebot die ganze Konstitution, wobei Art. 92 betont, worauf schon hingewiesen worden ist: Was die Kirche in ihrem Außenverhältnis bestimmt, muss sich bis in ihre interne Verfasstheit hinein niederschlagen (N. Mette):

„Der Dialog mit allen Menschen“ – so die Überschrift des Artikels 92 – „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“ (GS 92).

Doch andererseits führte die Kirche keinen echten Dialog, wäre sie im durch den Dialog bestimmten Außenbezug – um zunächst einmal diesen in den Blick zu nehmen – nicht selbst drinnen. Doch wie ist die Kirche als sie selbst drinnen in ihrem Außenbezug?

### 2.3. Bekenntnis

Die Kirche ist als sie selbst da und drinnen in ihrem Außenverhältnis, wo sie *bekennt*. Siehe Art. 3 von *Gaudium et spes*: Das Konzil erklärt hier – ich raffe den Text –, dass es die „Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der [das Volk Gottes] ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden [könne] als dadurch“, mit der gesamten Menschheit in einen Dialog über ihre Probleme einzutreten *und* ihr anzubieten, was die Kirche selbst empfangen habe. *Darum* – heißt es schließlich – *bekenne* das Konzil die hohe Berufung des Menschen.

D.h.: Der umfassende Dialog, den *Gaudium et spes* eröffnet, ist immer zumindest *auch* ein Bekenntnisdialog und insofern – mit Richard Schaeffler gesprochen – ein „höchst qualifizierter Sonderfall der Sprachhandlung ‚Dialog‘“<sup>27</sup>. Das ist in doppelter Weise bedeutsam.

Denn weil der Dialog nicht nur durch ein Bekenntnis motiviert, sondern

---

27 Richard Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg i. Br. 1980, (Quaestiones disputatae, 82), 38. – Zum Gedanken, den Schaeffler a.a.O., 24-41, entwickelt und der hier aufgegriffen wird, vgl. auch ders., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989, (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), 278-289.

stets auch ein Bekenntnisdialog *ist*, kann und darf er nicht mit dem Willen zur Macht verbunden sein (vgl. GS 3). Das Bekenntnis wird ja nur verstanden, wenn es verstanden wird als ein Wort, das „nach einer bestätigenden *oder* zurückweisenden *Antwort* verlangt, welche ihrerseits Gemeinsamkeit stiftet oder Trennung vollzieht“<sup>28</sup>.

Es gibt immer diese beiden Möglichkeiten. Die eine findet sich exemplarisch am Ende der Emmausperikope, Lk 24,33-35:

„Ein in voller Auflösung befindlicher Jüngerkreis sammelt sich neu, und im Austausch der unterschiedlichen Zeugnisse von Begegnungen mit dem Auferstandenen konstituiert sich dieser Kreis nun als die Gemeinde der Glaubenden.“<sup>29</sup>

Die andere Möglichkeit findet sich in ihren beiden Varianten z.B. in der Apostelgeschichte, wenn die Mehrzahl der Athener Paulus mit einer süffisanten Bemerkung stehen lassen (vgl. Apg 17,32) oder aber wenn im vierten Kapitel der Apostelgeschichte Petrus und Johannes der Forderung des Hohen Rates, die Jesus-Predigt zu unterlassen, ihr: „Wir können nicht nicht reden!“ (Apg 4,20), entgegenen.<sup>30</sup>

Dass die Rede der Pastoralkonstitution von der Berufung aller Menschen Bekenntnis ist, das zugleich – wie erwähnt – einen geradezu abrupten Wechsel der Wortverwendung durch das kirchliche Lehramt markiert, ist auch insofern bemerkenswert, als wir hier auf eine Frage stoßen, die die Pastoralkonstitution so gut wie unbearbeitet gelassen hat: die Frage nach dem Prozess, in welchem sich der Kirche ihr Bekenntnis je neu und situativ erschließt.

*Gaudium et spes* zieht sich hier auf die „enthusiastische“<sup>31</sup> Bekundung zurück, dass der Glaube, der alles mit einem neuen Licht erhelle, den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der Berufung des Menschen enthülle (GS 11) und dass die Kirche unter der Führung des Hl. Geistes (vgl. GS 3, 11) die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten in der Lage sei (vgl. GS 4). Insgesamt bleibt der Eindruck, es finde sehr wohl eine topologische und kairologische Reformulierung des Bekenntnisses statt, wie diese vonstatten gehe, bleibe aber eher verschleiert, als dass es erhellt wird.<sup>32</sup>

Zwar könnte darauf verwiesen werden – und wenn ich es recht verstehe, würde Sander so antworten –, dass eben der neue Außenbezug die Hermeneutik liefert, doch wäre damit diese Hermeneutik weder schon artikuliert noch m.E. auch hinlänglich fundiert.

---

28 Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, 40, Anm. 49, Hervorh. Verf.

29 A.a.O., 38, Anm. 47.

30 Vgl. a.a.O., 40, Anm. 49.

31 Vgl. dazu a.a.O., 33: die „Doppelgefahr von Gnosis und Enthusiasmus“.

32 Vgl. dazu Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit, 74.

## 2.4. Dreifacher Vorrang

Einen Ansatz, der vielleicht ein Stück weiterhilft, finde ich in einer Überlegung von Klaus Hemmerle, die letztlich auf einen gemeindeaufbauenden Polylog hinausläuft.<sup>33</sup>

Hemmerle nimmt zum Ausgangspunkt den letzten Satz des Alten Testaments. Am Schluss des Maleachi-Buches wird für die Zeit vor dem Ende, vor dem Gerichtstag Gottes, die Wiederkunft des Propheten Elija angekündigt, und dann schließt das Buch, Mal 3,24, mit der Verheißung: „Er [Elija] wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern, damit ich nicht kommen und das Land dem Untergang weihen muss.“ Hemmerle knüpft daran an, da seine Überlegung ursprünglich in einem jugendpastoralen Zusammenhang ausgearbeitet worden ist<sup>34</sup> und der Maleachi-Vers bemerkenswerterweise beginnt mit der Hinwendung der Älteren zu den Jüngeren. Die erste Richtung, die der Vers thematisiert, geht in die Zukunft; und diese Beobachtung nimmt Hemmerle zum Schlüssel, um den Vorgang der Glaubensweitergabe, der *Traditio*, neu zu lesen.

Denn insofern der Glaube vom Hören kommt, gibt es darin bleibend einen Vorrang der Frühe, einen Vorrang der Herkunft:

„Solange christliche Geschichte geht, wird das zeitliche Gefälle der Überlieferung, der diachrone Überschuß des Ursprungs nicht nivelliert werden können und dürfen.“<sup>35</sup>

Doch – ich kürze ab – vor diesem Ursprung kann sich niemand auf Erden „Vater“ oder „Mutter“ nennen, sondern sind alle gleichzeitig. Es gibt eine diachrone Geschwisterlichkeit und Gemeinschaftlichkeit derer, die jetzt leben mit den vorausgegangen und den nachkommenden Generationen. Das Hören auf das Wort verbindet darin auch verbindlich; und doch ist damit noch nicht das letzte Wort gesprochen: Aus der Sinnrichtung von *Traditio* heraus bleibt die Notwendigkeit der Zuwendung zu den Kommenden. Insofern ergibt sich für Hemmerle ein dreifacher Vorrang:<sup>36</sup>

- Vorrang des „Alten“, des verbindlich zu überliefernden Ursprungs, seiner Botschaft, seines Vermächnisses,
- Vorrang des „Einen“, d.h. aber jener Gemeinschaft, die ihre Einheit im gemeinsamen Hören auf das Evangelium und im Bekenntnisaustausch

---

33 Vgl. Klaus Hemmerle, *Geschichte des Glaubens – Geschichte des Geglauten? Theologische Erwägungen*, in: ders., *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2*, Freiburg i. Br. 1996, (Klaus Hemmerle, *Ausgewählte Schriften*, 2), 224-237.

34 Vgl. Klaus Hemmerle, *Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?*, in: ders., *Spielräume Gottes und der Menschen*, 324-339.

35 A.a.O., 327.

36 Vgl. a.a.O., 328.

findet,

- Vorrang des „Neuen“, denn die Kirche hat die zu überliefernde Botschaft immer wieder neu von den Kommenden her zu lernen.

Das sei „keine Zauberformel“ betont Hemmerle, die Beachtung dieses dreifachen Vorrangs habe aber zumindest die kritische Funktion „simplistische Lösungen“ abzuwehren.<sup>37</sup>

## 2.5. Messianischer Glaube

Andererseits beinhaltet die von Hemmerle entworfene Typik eine Ver-allgemeinerung, die gerade aus praktisch-theologischer Perspektive ihre Grenzen hat.

„Die Bemühung um die diachrone Identität der Gemeinde setzt das Bewußtsein von der historischen Differenz voraus. Entsprechend wird die Aufgabe der ‚Oikodomē‘ übersprungen, wenn die Vielfalt der Erfahrungen und Zeugnisse in einer jeweils gegenwärtigen Gemeinde voreilig zugunsten eines vermeintlich ‚durchschnittlichen Glaubensbewußtseins‘ eingeebnet wird.“<sup>38</sup>

Und das kann – so Schaeffler – sowohl durch eine „Harmonisierung der Zeugnisse aus der Zeit der frühesten Christenheit“<sup>39</sup>, als auch durch eine voreilige Filterung der Antworten geschehen, die Menschen heute auf das Evangelium geben, sodass diese gar nicht *als* Zeugnisse wahr- und ernst genommen werden.

Christoph Theobald hat hier einen weiterführend Vorschlag unterbreitet<sup>40</sup>, der praktisch-theologisch insofern von besonderem Interesse ist, als er den Gedanken eines gemeindeaufbauenden Polylogs, nochmals in bestimmter Weise anzuspitzen vermag. Theobald fordert nämlich eine Achtsamkeit für den Glauben der Anderen als *messianisches Zeichen*.<sup>41</sup>

Drei Merkmale lassen ihn als solches Zeichen identifizieren:<sup>42</sup>

- Er ist ein *elementarer Glauben*, mit dem Menschen garantielos Widerstand leisten gegen Krankheit, Unheil und Böses im Privaten wie im Gesellschaftlichen. Theobald erinnert an Heilungserzählungen, in denen solcher Glaube als messianisches Zeichen auftauche, ohne deshalb schon Christusglauben sein, z.B. bei der blutflüssigen Frau (Mt 9,22 / Mk 5,34).

---

37 Ebd.

38 Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, 37.

39 Ebd.

40 Vgl. Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit, 80-82.

41 Vgl. a.a.O., 76, 80.

42 Vgl. a.a.O., 80-82.

- Dieser Glaube ist nicht zuletzt bei – wie er sagt – *ganz anderen* Menschen anzutreffen: „Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden“ (Mt 8,10), bescheinigt Jesus dem heidnischen Hauptmann in Kafarnaum.
- Und schließlich ist es ein Glaube, der sich – siehe das Gleichnis vom Sämann – in seiner *Fruchtbarkeit* zeigt, insofern er „die Lebensgeschichte des Einzelnen und die Weltgeschichten der Vielen auf Zukunft hin ‚öffnet‘“ – welche messianische Fruchtbarkeit freilich nicht leicht zu unterscheiden sei, da sie sich „immer wieder mit den von der öffentlichen und kirchlichen Meinung produzierten Ereignissen“ vermische wie der Weizen mit dem Unkraut.<sup>43</sup>

Hier ist m.E. weiterzudenken und von hier aus wären auch Konsequenzen für die Ausbildungsaufgabe der Pastoraltheologie zu ziehen.

### **3. Pastoraltheologie im Dienste der Zukunft von Gemeinde**

So kommen wir abschließend zu einer Option, die wir in vier Perspektiven hinein zu konkretisieren versuchen.

#### **3.1. Die Option: Für den Glauben und die Berufung des und der Anderen sensibilisieren**

In einer Situation wie der unsrigen, in der Gemeinden in dem selbstreferentiellen Aufeinanderbezogensein der in ihr versammelten Christinnen und Christen an ihre Grenzen gestoßen bzw. an ihr Ende gekommen sind, erschließt sich vor dem skizzierten berufungstheologischen Hintergrund ein ganz besonderer Kairos. Indem Gemeinde fragil wird, eröffnen sich Stütz- und Anschlussmöglichkeiten an eine außergemeindliche „Welt“, die ja nur auf den ersten Blick eine ganz andere ist. Denn nach dem Ende kompakter, in sich geschlossener Lebens- und Glaubensentwürfe ist es zugleich und nicht zuletzt auch die Welt jener, die sich halt auch – mal mehr, mal weniger, aber immer nur zu einem gewissen Teil – der kirchlichen Gemeinde verbunden fühlen.

Vielleicht vermag in dieser komplexen Gemengelage das vom II. Vatikanischen Konzil nicht weniger komplex ineinander verschränkte Verhältnis von allgemeiner und besonderer Berufung, von individueller und ekklesialer Berufung, von Berufung der Christen und Berufung der Menschen seine produktive Kraft erst recht entfalten. Für diesen Kairos eines neuerlichen und erneuerten Verständnisses von der Berufung aller Menschen zu sensibilisieren, und mitzuhelfen, adäquaten Praxisformen zum Durchbruch zu verhelfen und in ihrem Bestand zu sichern, erscheint

---

43 A.a.O., 81, 82.

uns als vordringliche pastoraltheologische Aufgabe.

- Wo verstanden wird, dass Gemeinde mehr meint als mehr oder weniger ortsnaher Filialen eines Raum- und Zeitdimensionen vernachlässigenden religionsgemeinschaftlichen Ganzen,
- wo verstanden wird, dass Kirche vor Ort mit ihrer pastoralgemeinschaftlichen Triebfeder existentiell auf die Lebens- und Glaubenswelten des und der Anderen verwiesen ist und von diesen her immer wieder neu ihre eigene Berufung zur Pastoral aufgezeigt bekommt,
- wo verstanden wird, dass Pastoral sich nicht auf das Handeln einiger weniger (und immer weniger werdender) „berufener“ pastoraler Profis und hier noch einmal herausgehoben „besonders berufener“ Priester- und Ordensleute beschränkt,
- wo verstanden wird, dass das wertschätzende und achtsame Miteinander aller innerhalb einer Gemeinde versammelten Kräfte zu einem markanten exemplarischen Ort solidarischer Praxis innerhalb der Gesellschaft zu werden vermag,

dort meint die Rede von „Berufung“ alles andere als ein (wirklichkeitsfremdes) theologisch-religiöses Groß-Wort oder eine (von gemeindepastoralem Pelagianismus geleitete) ideologische Überhöhung, wie es Heribert Haslinger den Protagonisten der Gemeindeidee vorhält.<sup>44</sup>

Den konstruktiven, ja konstitutiven Zusammenhang von Gemeinde und Berufung weiter zu bedenken und zu vertreten, dies stellt für eine Pastoraltheologie, die sich dem II. Vatikanischen Konzil und besonders *Gaudium et spes* verpflichtet weiß, eine wichtige Aufgabe dar. Aufzuzeigen wäre, dass mittels der Schlüsselkategorie „Berufung“ sich die „gemeindepastorale Paradoxie“, die Haslinger beschreibt und die darin besteht, „dass die Gemeinde unter der realen Bedingung ihrer unausweichlichen Partikularität, in der sie für Menschen nur noch teilweise relevant ist, den theologischen Anspruch ihrer unbedingten Universalität einzulösen hat, indem sie sich für alle Menschen verausgibt und zur Verfügung stellt“<sup>45</sup>, überhaupt erst aufzulösen vermag.

### 3.2. Perspektiven für die Ausbildungsbildungsaufgabe der Pastoraltheologie

Vier Perspektiven möchten wir benennen. Sie knüpfen in der einen oder anderen Weise auch an auf diesem Kongress geführte Diskussionen an. Sie haben exemplarischen Charakter und bedürfen sicherlich noch weiterer Klärung.

---

44 Vgl. Haslinger, Lebensort für alle, 43; 78.

45 A.a.O., 193.

## Die Pastoral professionell entprofessionalisieren<sup>46</sup>

Treu ihrem Selbstverständnis als theologische Professionalisierungsinstanz wird eine Pastoraltheologie, welche die Zukunft der Gemeinde im Dienst und als Resultat der allgemeinen Berufung des Menschen versteht, in ihren Qualifikationsprogrammen genau für diese gewöhnlich übersehene und unterschätzte gemeinsame Berufung eintreten und deshalb die Dialektik der Professionalisierung erschließen.

Der mit der Moderne gegebene Zug hin zur Professionalisierung menschlicher Praxis ist unhintergebar; und die zunehmende Komplexität der konkreten Praxisfelder macht sie sogar zunehmend nötiger. Gleichwohl ist es um grundlegende menschliche Praxen – in Anlehnung an den Pädagogen Dietrich Benner<sup>47</sup> seien z.B. genannt: die Politik, Erziehung und Bildung, die Herstellung ethischer Orientierung und eben auch die Religion – nicht schon dadurch gut bestellt ist, dass sie professionell wahrgenommen und bearbeitet werden. Denn dadurch werden eben auch immer mehr Beteiligte in die Rolle von Zuschauern und Konsumenten hinein verdrängt. D.h.: Unter der Hand verkümmern diese Praxen als Praxen, in denen Menschen je unvertretbar sind.

Soll diese Dialektik weder ignoriert noch naiv „über- oder unterflogen“ werden, dann stellt sich der Pastoraltheologie in Ausbildung und Fortbildung die Aufgabe, eine professionelle Entprofessionalisierung zu befördern. Insofern gilt hier analog, was Benner im Hinblick auf die pädagogischen Berufe fordert:

„Für diese Berufe muß es eine besondere Berufsausbildung geben, deren leitender Zweck jedoch nicht die Verfestigung eines besonderen Berufsstandes und die Fortschreibung der Reduktion der [pädagogischen] Praxis zur Berufstätigkeit sein darf, sondern darauf zielt, die Profession, auf welche die Ausbildung vorbereitet, zu entprofessionalisieren und die in ihr verkümmernde Praxis in eine allgemeinschliche, in eine solche der Gesellschaft, zu überführen.“<sup>48</sup>

Im Sinne einer solchen professionellen Entprofessionalisierung wird es aber eine vorrangige Aufgabe der Pastoraltheologie sein, Motivation und Kompetenz zu stiften, damit alle pastoralen Dienste sich in den Dienst der skizzierten Berufung zur Pastoral stellen.

Als Folge dessen wird in der Pastoral vielleicht weniger oft gefragt wer-

---

46 Vgl. Ulrich Feeser-Lichterfeld, *Berufung*, 348-353; Ulrich Feeser-Lichterfeld / Ria Blittersdorf, *Pastoral braucht Theologinnen und Theologen! Reflexion eines pastoraltheologischen Interventions- und Dialogversuchs*, in: PThI, 25 Jg., 2005-1, 137-143, 141.

47 Vgl. Dietrich Benner, *Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstrukturen pädagogischen Denkens und Handelns*, Weinheim 1996, 42-44.

48 A.a.O., 44f.

den: Wer kann was? (oder: Wen brauchen wir wozu?), sondern: Wo werden wir der Berufung des Anderen gerecht? Und vor allem: Wo wird seine Würde verletzt?

## Die prophetische Dimension des priesterlichen Dienstamtes stärken

Es ist immer wieder einmal darauf hingewiesen worden, dass die Theologie des kirchlichen Amtes, wie sie das II. Vatikanische Konzil mit Hilfe der Drei-Ämter-Lehre entfaltet hat, verschiedene Akzentuierungen des priesterlichen Dienstamtes zulasse.<sup>49</sup> Wie immer heute die Drei-Ämter-Lehre bewertet werden mag, mit Hilfe der ekklesiologischen Deutung der Ämter Christi (König, Priester und Prophet) gelang es dem Konzil zum einen die Einheit des Volkes Gottes herauszuarbeiten<sup>50</sup> und zum anderen das priesterliche Dienstamt aus der gegenreformatorischen Engführung auf eine Bevollmächtigung zur Darbringung des Meißopfers zu befreien:

„Immer wieder stellt es das Amt der Verkündigung des Evangeliums, das Amt der Leitung der Gläubigen und der Gemeinde und das Amt der Feier der Liturgie nebeneinander.“<sup>51</sup>

In Deutschland hat sich beginnend mit den Diskussionen und Entscheidungen der Würzburger Synode jedoch tendenziell eine Zuspitzung des priesterlichen Dienstamtes auf den Leitungsdienst ergeben, die pointiert beschrieben werden könnte als „Leitung *vornehmlich durch Leitung*“.<sup>52</sup> Dabei spielte und spielt die Sorge eine Rolle, der Priester – so Walter Kasper – degeneriere zum „Kultfunktionär“, wenn die „konkreten Leitungsaufgaben“ Laien überlassen würden;<sup>53</sup> dabei wird gewiss auch betont, dies bedeute „nicht eine *All- und Alleinzuständigkeit* des Priesters, sondern lasse Formen kooperativer Gemeindeleitung zu“<sup>54</sup>; und nicht zuletzt wird hervorgehoben:

---

49 Vgl. z.B. Gisbert Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Freiburg i. Br. 2001, 192-194; ähnlich Werner Löser in einer Überlegung, die er bei Studientagen in den Bistümern Hamburg, Augsburg und Osnabrück vortragen hat: Werner Löser, Reizwort „Gemeindezusammenlegung“. Theologische Überlegungen, Manuskript, 8.

50 „Sechsmal betont die Kirchenkonstitution, daß der Laie am königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt Christi teilhat (LG 10.11.12.34.35.36).“ (Siegfried Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, in: Theodor Schneider [Hrsg.], *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 21995, 107).

51 Werner Löser, *Das kirchliche Amt nach der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ des II. Vatikanums* = <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/loeser6.html> (3.10.2007).

52 Vgl. Walter Kasper, *Einleitung [zum Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde]*, in: *GemSyn I*, 581–596, 588f.; ders., *Der Leitungsdienst in der Gemeinde*, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994 (Arbeitshilfen, 118).

53 Vgl. Kasper, *Der Leitungsdienst*, 10.

54 Ebd.

Mit dem „Dienst der Leitung“ ist „keine rein soziologische Funktion und erst recht keine weltliche Machtposition und autoritäre Kommandofunktion, sondern primär ein *geistlicher Dienst* gemeint. Er geschieht nicht primär durch Organisation und Administration, vielmehr durch den *dreifachen Dienst* der Verkündigung (*martyria*), der Feier der Sakramente (*leiturgia*) und den brüderlichen Dienst (*diakonia*)“<sup>55</sup>.

Nichtsdestoweniger ist zu fragen, wie die konkreten Verhältnisse aussehen und in welche Richtung sie sich gegenwärtig entwickeln. Dazu drei Schlaglichter:

- Gerade in jenen Generationen von Priestern, für die die Veränderungen in der Folge des II. Vatikanischen Konzils keine lebensgeschichtlich erfahrenen Errungenschaften mehr sind, bildet sich heraus, was Paul M. Zulehner als „sekundären, notgedrungenen Abwehrklerikalismus“<sup>56</sup> bezeichnet hat: Priester, die zu diesem „neuartigen Klerikalismus“ neigten, der einer „Sorge um die schleichende Ausdünnung des priesterlichen Berufsprofils“ entspringe, drängten Laien wieder stärker zurück und forderten „wieder mehr Verantwortung für die Priester, auch in den Gremien“<sup>57</sup>.
- Manche Veränderungen der parochialen Strukturen der Bistümer lassen in der Tat fragen, inwieweit sie einen Prozess befördern, an dessen Ende entweder zwei Priestertypen stehen: der Priester *mit* und der Priester *ohne* „konkrete Leitungsaufgaben“, oder aber der Leitungsdienst faktisch doch *primär* in Organisation und Administration besteht.
- Längst gibt es Priester, die nicht zur Übernahme des Pfarreramtes bereit sind, und Priester, die tendenziell jenes Profil bevorzugen, das gestern noch mit dem Schmähwort „Kultfunktionär“ belegt wurde, da sie entdecken, dass sie gerade als Liturgen gefragt sind, und zwar sowohl von den „religiösen Virtuosen“ als auch von den „Kasualfrommen“.<sup>58</sup>

Vor dem Hintergrund des oben Ausgeführten möchte ich dagegen für eine Stärkung der prophetischen Dimension plädieren. Wahrscheinlich wird sich auf Ganze gesehen die Priesterrolle pluralisieren. Doch wenn das oben zum gemeindeaufbauenden Polylog und zur Achtsamkeit für den Glauben der Anderen *als* „messianisches Zeichen“ sein Gewicht hat, dann wird es andererseits immer dringlicher, dass sich der Leitungsdienst stärker vom prophetischen Amt her profiliert, und zwar im Sinne jener Prophetie, die Paulus in 1 Kor 14 dem Kriterium der *oikodomē* unterstellt

---

55 A.a.O., 9.

56 Vgl. Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001, 34-36.

57 A.a.O., 36.

58 So auch Löser, Reizwort „Gemeindezusammenlegung“, 9f.

– einer Prophetie, die übersetzt und die „rettende Übersetzung“<sup>59</sup> ist, da sie es ermöglicht, dass Menschen ihr „Wahr ist's“ (1 Kor 14,16) sprechen können.

### **Die Berufungspastoral in eine Pastoral der Berufenen wenden<sup>60</sup>**

Für nicht wenige pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stellt die Arbeit in den Ortsgemeinden eine subjektiv erlebte und intersubjektiv begründbare Zumutung, ja Überforderung dar. Als Ausweg wird nicht selten nach Aufgaben in der kategorialen Seelsorge gesucht.

Vielleicht vermag eine Pastoraltheologie, die selbst an die Zukunft von Gemeinde glaubt, hier Wege aufzuzeigen, wie die im pastoralen Dienst Stehenden sich ein neues gemeindeftheologisches Selbstbewusstsein erschließen können. Ein entscheidender Schritt in diese Richtung wäre gegangen, wenn Einvernehmen darüber hergestellt werden könnte, dass die angestrebte Dialog- und Bekenntnisfähigkeit das gelingende Gemeindeleben braucht, um ihre behauptete Möglichkeit und Potentialität symbolhaft unter Beweis zu stellen.

Dazu ist es nötig, dass aus der Berufungspastoral eine Pastoral der Berufenen wird. D.h.: Eine Berufungspastoral, die den Einzelnen und ihrer Biographie Aufmerksamkeit schenkt, um sie aber letztlich ekklesial zu funktionalisieren, ist abzulösen durch eine Pastoral der Berufenen, die ausgeht von der ekklesialen Dimension der Berufung der Einzelnen.

Die je eigene Berufung des und der je eigen glaubend, hoffend und liebend in der Christuskirche Stehenden kann so zum „Realsymbol“ für die allen Christinnen und Christen gemeinsame Berufung werden. Als Gemeinschaft von – zu sich selbst und zueinander – Berufenen kann die Kirche dann auch zum „*sacramentum mundi*“ für die „hohe Berufung des Menschen“ werden, zu der sich das Konzil in der Pastoraldekretion bekannt hat. Im Interesse eines überzeugenden Pastoralstils – „überzeugend“ bezieht sich hier auf das wirkkräftige Zusammenspiel von kommunikativer Gestalt und missionarischem Gehalt – ist die allen in der Kirche (im Sinn von Gabe und Aufgabe) aufgegebenen gemeinsamen Berufung als „Berufung zur Pastoral“ zu interpretieren.

Die in diesem Sinne in der Kirche versammelten und zum pastoralen Handeln berufenen Christinnen und Christen bilden – das hat das II. Vatikanische Konzil in seiner weiten und grundlegenden Bestimmung von „Pastoral“ wie von „Berufung“ eindrücklich betont – die symbolische Repräsentanz für das gnadenhafte Geheimnis der Berufung aller Menschen zu einem Leben aus und mit Gott. Damit wird das Verhältnis

---

59 Zu diesem Verständnis von „rettender Übersetzung“ vgl. Reinhard Feiter, *Leben gestalten – Berufung lernen*, in: *Impulse aus der Hauptabteilung Schule und Hochschule des Erzbistums Köln*, Nr. 80, 4. Quartal 2006, 2-6.

60 Vgl. Feiser-Lichterfeld, *Berufung*, 330-334 bzw. 385-390.

der je konkreten und vielfältigen Ausformungen christlicher Berufung untereinander – insbesondere zwischen Klerikern und Laien – zugleich zum Maßstab und Zeichen für die Wertschätzung der alle Menschen verbindenden Berufung.

### **Eine Aufmerksamkeit für das Nichtgetane und Nichttubare im Getanen kultivieren**

In den gegenwärtigen Umbrüchen und Auseinandersetzungen hat sich die Pastoraltheologie zu positionieren; und die Frage stellt sich, ob sie als empirischer oder als normativer Diskurs auf Abstand geht zu den Entscheidungen und Prozessen in den Bistümern, um nicht Freiheit und damit Unabhängigkeit und damit die Kritikfähigkeit einzubüßen, oder ob die Pastoraltheologie als „Handlungswissenschaft“ sich gerade in die entsprechenden Diskussionen, Planungen und auch Entscheidungsgänge einzubringen hat, um diese – dann sicher stets kompromisshaft – mitgestalten zu können.

Viel spricht dafür, dass immer wieder eine Positionierung unumgänglich wird, die sich für den einen oder für den anderen Weg entscheidet. Trotzdem ist zu fragen, ob die scheinbar allein saubere Lösung der Trennung und die scheinbar allein handlungsorientierte Lösung der Beteiligung ohne Alternativen sind.

Klar ist: Es gibt keine quasi „starke“ Möglichkeit dritter Art. Aber was hindert die Pastoraltheologie, auch „schwache“ Möglichkeiten in Betracht zu ziehen, als da wären:

- nicht nur ganze Bistümer oder Ortskirchen als Gegenüber zu nehmen, sondern auch Gemeinden, Gruppen, sogar kleine, ja Einzelne zu motivieren, ihre Berufung zu entdecken
- und nicht nur Gegenkonzepte zu entwerfen, sondern auf „das Ungesagte und Unsagbare im Gesagten, das Nichtgetane und Nichttubare im Getanen, das Ungeregelte und Unvertraute im Geregelteten und Vertrauten“<sup>61</sup> zu achten und es – so gut es geht – immer wieder in Planungen und Entscheidungsprozesse einzubringen.

Mir wurde im Rahmen eines pastoralen Beratungsprozesses einmal entgegengehalten: „Jetzt ist unsere Situation schon so schwierig, und Sie machen alles noch schwieriger!“ Angesichts dessen stand ich vor der Frage: Verbuche ich diese Bemerkung als Tadel oder als Kompliment? Ich entschied mich fürs Kompliment. Manchmal ist das wohl richtig.

---

61 Bernhard Waldenfels, Im Labyrinth des Alltags, in: ders., In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 21994, 153-178, 175.