

Vom Musterknaben zum Schmuttelkind

Pastoralhistorische und aktuelle Beobachtungen sowie eine Fallstudie zum niederländischen Katholizismus¹

Wie hat sich der niederländische Katholizismus von einem Vorbild an Rechtgläubigkeit und Kirchenbindung über eine Phase der Kreativität und der Widerspenstigkeit zu einer wenig bedeutsamen Subkultur in der spätmodernen Gesellschaft entwickelt?² Wie verlief der Weg vom Musterknaben zum Schmuttelkind? Ich möchte in einem ersten Schritt die pastoralhistorischen Voraussetzungen skizzieren, die diesen Wandel begünstigt haben (1.). Mit der Spätmoderne mündet dieser Transformationsprozess in eine Situation, in der der Katholizismus nur noch eine Minderheitskultur darstellt.³ Ich werde die aktuelle religiöse Landschaft der Niederlande erst in einer Übersichtsskizze beschrei-

- 1 Mit Dank an Kees de Groot, Frans Vosman und Jan Jacobs für ihre Anregungen.
- 2 „Katholizismus“ wird im Weiteren als umfassender Begriff für eine zeittypische und konfessionell gebundene Sozialform des Christentums unter den Bedingungen der (Spät-) Moderne verwendet. (Vgl. S. Gärtner, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre, Paderborn et al. 2000, 89-97.) Dies schließt an parallele Entwicklungen sowohl in der Kirchengeschichte als auch in der Religionssoziologie an. Die Katholizismusforschung beschäftigt sich weder einseitig mit dem Engagement katholischer Laien in der Gesellschaft noch ausschließlich mit den internen pastoralen Vollzügen und kirchlichen Strukturen. Stattdessen geht es erstens um die vielfältigen Reaktionsweisen von Katholiken auf die Herausforderungen der Neuzeit, wobei diese Reaktionen zweitens bei der Analyse in ihren jeweiligen zeitgeschichtlichen und sozialen Kontext eingebettet werden. (Vgl. Gärtner, Gottesrede, 35-42; 83-89; U. Altermatt, Vom geschlossenen katholischen Milieu zur Pluralisierung des Katholizismus, in: Trajecta 13 (2004), 40-62.)
- 3 Nach den offiziellen Statistiken gehören knapp 30 % der Bevölkerung der römisch-katholischen Kirche an. (Vgl. T. Bernts et al., Een religieuze atlas van Nederland, in: W.B.H.J. van de Donk et al. (Hgg.), Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam 2006, 89-138, hier: 92-95.) Wenn man allerdings die Betroffenen selber befragt, dann geben nur noch 17 % der Gesamtbevölkerung an, dass sie sich als Katholiken betrachten. Nach den Erwartungen des Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) wird diese Zahl im Jahr 2010 auf 13 % und im Jahr 2020 auf 10 % zurückgehen. (Vgl. J. Becker / J. de Hart, Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag 2006, 53f; J. Becker, Nederland en de secularisatie. Enige trends in gegevens met betrekking tot levensbeschouwing, in: Religie & Samenleving 1 (2006), 5-25, hier: 14; 22.)
Eine ähnliche Tendenz zeigt sich bei den Kirchenbesucherzahlen, im Engagement von Ehrenamtlichen und in der Nachfrage von Kasualien. (Vgl. T. Bernts / J. Grechting, Kerncijfers 2006: dalende kerkelijke participatie onverminderd, in: Rkkerk.nl 5 (2007), 713-715; E. Sengers, Aantrekkelijke kerk. Nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland op de religieuze markt, Delft 2006, 10-15.)

ben (2.1), um deren Kennzeichen danach in einer paradigmatischen Fallstudie zur Kategorialen Seelsorge zu exemplifizieren (2.2). Beides ist nur verständlich, wenn man die frühere Entwicklung des niederländischen Katholizismus kennt. Die gesamte Analyse führt schließlich zu einem Resümee in praktisch-theologischen Thesen (3.). Dabei geht es um die Frage, was die niederländischen Erfahrungen typisch und damit möglicherweise lehrreich macht, insbesondere für die Kategoriale Seelsorge in der Spätmoderne.

1. Das pastoralhistorische Erbe des niederländischen Katholizismus

1.1 Die Ausgangslage: katholische Minderheit im protestantisch dominierten Staat

In den Niederlanden wurde nach der Reformation und der Befreiung von der spanischen Besatzung das Christentum in einer calvinistischen Variante zur bestimmenden Glaubensrichtung.⁴ Allerdings kam es nicht zur Gründung eines Staatskirchenwesens, wie dies etwa in den skandinavischen Ländern der Fall war. Der Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens von 1555 *cuius regio, eius et religio* hat in den Niederlanden so nie gegolten. „Zwar bestimmte die Obrigkeit hier, welche Konfession im öffentlichen Leben die Oberhand haben sollte, doch sie hat diese Konfession niemals zwingend für alle Untertanen vorgeschrieben.“⁵

Es gab nämlich neben Lutheranern, Juden und anderen kleineren religiösen Gruppierungen eine große Anzahl Katholiken. Sie machten etwa 35 % der Bevölkerung aus. Dieser Minderheit stand man zwar feindselig gegenüber und behinderte sie bei der Übernahme staatlicher Ämter oder in der öffentlichen Ausübung ihres Glaubens, wovon die klandestinen Kirchen bis heute Zeugnis geben. Trotzdem konnte man ein Drittel der Bevölkerung vor allem im Süden der Niederlande nicht einfach ignorieren. So garantierte Artikel 13 der Union von Utrecht von 1579 prinzipiell die Freiheit des Gottesdienstes. Allerdings wurde dieser Artikel in der Praxis „als Garantie der persönlichen Gewissensfreiheit verstanden und nicht als Legitimation der unbegrenzten Freiheit zur Religionsausübung.“⁶

4 Vgl. J. van Eijnatten / F. van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, Hilversum 2005, 139-266.

5 P. Nissen, *Proeftuin van verdraagzaamheid. Confessionele pluriformiteit in de Republiek*, in: Ders. (Hrsg.), *Geloven in de Lage Landen. Scharniermomenten in de geschiedenis van het christendom*, Leuven 2004, 141-149, hier: 141.
Zudem war die Obrigkeit verteilt über sieben Provinzen. Die religiösen Angelegenheiten unterlagen damit lokalen Eigenheiten.

6 van Eijnatten / van Lieburg, *Religiegeschiedenis*, 169.

Es entstand in der Folgezeit faktisch eine multikonfessionelle Gesellschaft in einem protestantisch dominierten Staat. Die *Nederlandse Hervormde Kerk* formte dabei die privilegierte Religionsgemeinschaft.⁷ Sie wurde später die Kirche des Königshauses. Daneben verfolgte man eine begrenzte, aber pragmatisch gehandhabte Toleranz mit vielen lokalen Besonderheiten gegenüber den übrigen Konfessionen („Umgangsökumene“). Mit dieser Strategie nahmen die Niederlande in Europa eine Sonderstellung ein.⁸

Die Katholiken befanden sich damit in einer marginalisierten Minderheitenposition. Man hatte mit der Reformation nicht nur viele Kirchengebäude und Besitzungen verloren, sondern auch seine gesellschaftliche Stellung eingebüßt. Man stürzte mental und organisatorisch in eine tiefe Krise, von der man sich erst im 17. Jahrhundert, dem Goldenen Zeitalter (*Gouden Eeuw*), langsam erholte.⁹ Entsprechend galten die Katholiken lange Zeit als ökonomisch rückständig, als antiintellektuell und als Bürger zweiter Klasse. Und von Seiten Roms wurden die Niederlande als Missionsland (*missio hollandica*) angesehen.

1795 rufen niederländische Patrioten unter dem Eindruck der Französischen Revolution die Batavische Republik aus. Neben der Abschaffung der Privilegien der *Nederlandse Hervormde Kerk* sorgte man nun auch für die prinzipielle Gleichstellung der Katholiken im öffentlichen Leben. Diese Entwicklung wurde auch durch die restaurativen Tendenzen nach dem Wiener Kongress mit der Anerkennung des Königreichs der Vereinigten Niederlande nicht rückgängig gemacht. Das Grundgesetz von 1848, das in Grundzügen die bis heute geltende Verfassung darstellt, erkannte mit der weitgehenden Trennung von Kirche und Staat auch die Autonomie und Gleichrangigkeit der verschiedenen Konfessionen an.

1.2 Katholische Versäulung und Emanzipation: das reiche römische Leben

Damit waren die äußeren Voraussetzungen für den Prozess der Emanzipation der Katholiken in den Niederlanden geschaffen. Sichtbares Zeichen war die Wiederherstellung der kirchlichen Hierarchie in 1853. Es kam in der Folge zu einer massenhaften Mobilisierung, Organisation

7 Allerdings kam es immer wieder zu innerprotestantischen Differenzierungsprozessen. Von der *Nederlandse Hervormde Kerk* spalteten sich einzelne Gruppen und Gemeinden ab, von denen die *Gereformeerde Kerk* mit ihren Verzweigungen die weitaus erfolgreichste war. Andere Abspaltungen blieben/bleiben eher marginal. Vgl. als Übersicht H. Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden*, Assen/Maastricht 1992.

8 Vgl. Nissen, Proeftuin, 144.

9 Vgl. W.J. van Asselt / P.H.A.M. Abels, *De zeventiende eeuw*, in: H.J. Selderhuis (Hrsg.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen 2006, 363-496, hier: 393-396; 441-465.

und Blüte des Katholizismus in den Niederlanden.¹⁰ Man profilierte sich mit eigenen Zeitungen und Verlagen, es entstanden katholische Ausbildungs- und Versorgungseinrichtungen, ein repräsentativer neogotischer Kirchbau ersetzte die klandestinen Gottesdiensträume, im Süden wurden Wallfahrten und Prozessionen organisiert, die öffentliche und private Volksfrömmigkeit blühte auf, man straffte die interne Kirchenstruktur, die Katholiken organisierten sich als politische Interessengruppe und in Standesverbänden, mit den Märtyrern von Gorcum erhielt man 1867 lokale Heilige.¹¹

Theologisch und intellektuell setzte sich eine orthodoxe und defensive Haltung durch.¹² Man orientierte sich in der Mehrheit an einem ultramontanen Einheitskonzept. „Die niederländischen Katholiken erwarteten in der Tat alles Gute aus den eigenen Reihen. Zugleich entlehnten sie einen Teil ihrer Identität an ihre Unterstützung der konservativen Päpste jenseits der Alpen, die sich durch die moderne Welt bedroht fühlten und einen orthodoxen Katholizismus propagierten.“¹³ Zur eigenen Situation passte die ultramontane Theologie perfekt. Damit entwickelte sich eine „doppelte Dynamik von Segregation und Rückzug nach außen und Integration und Bindung nach innen“.¹⁴ Die niederländische Kirche geriet so bald in den Ruf, päpstlicher als der Papst selbst zu sein.¹⁵

Es entfaltete sich ein „reiches römisches Leben“ mit der Schließung der Reihen nach innen und der Präsenz als *pressure-group* nach außen. Diese „katholische Sondergesellschaft“¹⁶ führte allerdings nicht in die

10 Vgl. van Eijnatten / van Lieburg, Religiegeschiedenis, 278-285.

11 Vgl. G. Harinck / L. Winkeler, De negentiende eeuw, in: H.J. Selderhuis (Hrsg.), Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis, Kampen 2006, 597-721; van Eijnatten / van Lieburg, Religiegeschiedenis, 304-314; P. Nissen, De mobilisatie van de gelovigen in Nederland in de negentiende eeuw, in: Ders. (Hrsg.), Geloven in de Lage Landen. Scharniermomenten in de geschiedenis van het christendom, Leuven 2004, 160-169.

Sprichwörtlich für den hohen Organisationsgrad der niederländischen Katholiken ist die Römisch-Katholische Ziegenzüchtervereinigung geworden.

12 Vgl. Harinck / Winkeler, Eeuw, 624-627.

13 van Eijnatten / van Lieburg, Religiegeschiedenis, 278f.

14 J. Jacobs, Het verval van de katholieke zuil. Over de dynamiek van de katholieke beweging, in: Ders. et al., Daarom toch katholiek. Opstellen rond een kentering, Nijmegen 2004, 33-53, hier: 41.

15 Es ist eine Ironie der Geschichte, dass dem jungen Karol Wojtyła, der während seiner Studienjahre in Rom 1947 auch die Niederlande besuchte, dabei die Disziplin, Kämpfermentalität und Geschlossenheit der niederländischen Katholiken auffiel. (Vgl. P. Nissen, De ontmoeting tussen de kerken in Nederland in de twintigste eeuw, in: Ders. (Hrsg.), Geloven in de Lage Landen. Scharniermomenten in de geschiedenis van het christendom, Leuven 2004, 183-190, hier: 184f.) Er publizierte darüber später einen Bericht in einer polnischen Zeitung unter dem Titel „Dickköpfiger Katholizismus“. Als er 1985 als Papst Johannes Paul II. die Niederlande erneut besuchte, erreichten die Spannungen zwischen konservativen und progressiven Kräften ihren Höhepunkt. Die Geschlossenheit des niederländischen Katholizismus war definitiv zu Ende.

16 W. Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den

soziale Isolation. Vielmehr kam es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den Niederlanden zu analogen Zusammenschlüssen auch anderer lebensanschaulicher Gruppen. Man spricht von einem Prozess der Versäulung, der zu dieser Zeit parallel ebenfalls in anderen europäischen Ländern ablief.¹⁷

In den Niederlanden war das Ergebnis dieses Prozesses im 20. Jahrhundert ein gesellschaftlich ausbalanciertes Gleichgewicht von vor allem vier großen Bevölkerungsgruppen. Sie bildeten jeweils eine eigene Säule mit vergleichbaren Strukturmerkmalen: die orthodox-protestantische, die römisch-katholische, die sozialdemokratische und die liberale Säule.¹⁸ Es kam zu einer „institutionalisierten Segmentierung“¹⁹, indem nämlich der niederländische Staat diese gesellschaftliche Wirklichkeit in seinem eigenen Aufbau abbildete. So war mit „einer Gesellschaftsstruktur, die auf dem weitgehend abgeschotteten Nebeneinander mehrerer geschlossener Milieuformationen beruht,“²⁰ die Teilhabe jeder einzelnen Gruppe am großen Ganzen garantiert und der soziale Zusammenhalt insgesamt gesichert.

Auf diese Weise waren die Katholiken in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Dies konnte geschehen, ohne dass sie dabei die impliziten Herausforderungen annehmen mussten, die sich etwa durch den Liberalismus oder die Ökumene ergaben. Einerseits emanzipierten sich die niederländischen Katholiken somit im 19. und 20. Jahrhundert. Andererseits tat man dies als korporative Säule, das heißt ohne sich den Anfragen durch die Moderne inhaltlich wirklich zu stellen.²¹ Stattdessen profilierte man sich über eine Abgrenzung zu den anderen Säulen und gab sich etwa antisozialistisch und antiliberal. Trotzdem konnte man in der und als Säule akzeptierter Teil des niederländischen Zusammenlebens sein.

Niederlanden 1945-1980, Paderborn et al. 1997, 524.

17 Vgl. H. Righart, *De katholieke zuil in Europa. Een vergelijkend onderzoek naar het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, Belgien en Nederland*, Meppel 1986; St. Hellemans, *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Leuven 1990.

18 Bei der letzten Gruppe waren der Organisationsgrad und die Geschlossenheit viel geringer. Trotzdem mussten sich auch die Liberalen der vorherrschenden Säulenstruktur unterwerfen.

19 van Eijnatten / van Lieburg, *Religiegeschiedenis*, 303.

20 Damberg, *Abschied*, 532.

21 Gleichwohl machte man sich Strukturelemente der Moderne wie Organisationsformen oder Medien zu Eigen. Man war also eigentlich halbiert modern. Vgl. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Br. et al. 1993.

1.3 Um- und Abbruch in den 60er Jahren: *The Dutch disease*

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte das reiche römische Leben noch einmal eine kurze Blütezeit und sogar eine Expansion.²² Es gab nach dem Schock der deutschen Besatzung und der Kriegsgräueltaten - im Ersten Weltkrieg hatte man Neutralität wahren können - das starke Bedürfnis nach der Sicherheit der alten versäulten Gemeinschaft. Die Katholiken konnten sich sogar Hoffnungen machen, die eigene Bedeutung in der Gesellschaft noch zu steigern, was mit ihrer hohen Geburtenrate und dem gestiegenen Bildungsniveau zu tun hatte. Auch nach innen war der Grad der Disziplin und der Homogenität im niederländischen Katholizismus deutlich größer als in anderen Ländern, was zum Beispiel am Gottesdienstbesuch oder an der unterdurchschnittlichen Quote konfessionsverbindender Eheschließungen deutlich wurde.²³

Mit dem Hirtenbrief über *De katholieke in het openbare leven van deze tijd* von 1954 betonten die niederländischen Bischöfe noch einmal, dass ein Katholik sich mit seinesgleichen abgeben und an seiner Kirche orientieren solle, um von daher gesellschaftlich aktiv zu werden.²⁴ In derselben Zeit gab es aber schon ein wachsendes Unbehagen über diese Strategie und das Gefühl, dass die alten Antworten nicht mehr durchtrugen. Auch in der pastoralen Praxis war diese Unruhe zu spüren. Man konstatierte die Krise der traditionellen Seelsorge und machte sich Sorgen über die wachsende Entfremdung der Kirche von den Intellektuellen und den Arbeitern (und umgekehrt), über die Äußerlichkeit und den reinen Moralismus des Glaubens bei vielen Kirchgängern und über den unzeitgemäßen Klerikalismus mancher Priester.²⁵

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verband man entsprechend hohe Erwartungen. Man erhoffte sich eine grundsätzliche Neuausrichtung der Kirche und zeitgemäße Antworten auf die drängenden Fragen der Pastoral.

22 Vgl. G. Harinck / L. Winkeler, *De twintigste eeuw*, in: H.J. Selderhuis (Hrsg.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen 2006, 727-912, hier: 799-811; Damberg, *Abschied*, 554-567.

23 Im internationalen Vergleich ergibt sich der „empirisch unanfechtbare Befund (...), daß die Geschlossenheit dieser katholischen Teilkultur vergleichbare Formationen ihrer Art bei weitem übertraf.“ (Damberg, *Abschied*, 568.) Dies gilt auch im Vergleich mit den anderen Säulen innerhalb der niederländischen Gesellschaft. (Vgl. Jacobs, Verval, 40-42.)

24 Vgl. Bisschoppelijk mandement, *De katholieke in het openbare leven van deze tijd*, in: *Katholieke Archief* 9 (1954), 489-520.

Dieser Hirtenbrief rief wegen seiner politischen Implikationen entrüstete Reaktionen und Widerstand hervor, insbesondere unter liberalen Katholiken. Im Nachhinein kann diese Auseinandersetzung als „mentaler Wendepunkt in der Geschichte des niederländischen Katholizismus“ (Damberg, *Abschied*, 578.) gesehen werden. Vgl. a. Harinck / Winkeler, *Twintigste eeuw*, 824-826; Jacobs, Verval, 43-48.

25 Vgl. H. Boelaars et al., *Onrust in de zielzorg*, Utrecht-Brüssel 1950.

Der gewaltige Umbruch, den der niederländische Katholizismus in der Folge erlebte, kam zum Ausdruck in vielfältigen liturgischen Experimenten, in einer offenen Debatte über alle kritischen Fragen vom Zölibat bis zur Geburtenkontrolle, in der Gründung von kirchlichen Basisgruppen ohne Anschluss an eine Pfarrei, in der freiwilligen Selbstbeschränkung der Amtsträger, im Rückgang der Devotionalienkultur, in einer Laisierungswelle unter Priestern und im Einbruch der Weihezahlen²⁶, im Abschied von der Seminarbildung und der überkommenen scholastischen Theologie und im *Nieuwe katechismus* von 1966.²⁷ Begünstigt wurde der gesamte Prozess durch die vollständige Erneuerung des niederländischen Episkopats zwischen den Jahren 1955 und 1962.

Die Reformen auf allen Ebenen führten schließlich zum Pastoralen Konzil von 1968 bis 1970 in Noordwijkerhout. Hier ging es um einen auch und gerade von den Bischöfen gewünschten Paradigmenwechsel von einem linearen Hirte-Herde-Verhältnis zu einem standardisierten Dialog zwischen Klerikern und Laien, bis hinunter zu den über 10.000 lokalen Gesprächskreisen und der direkten Beteiligung der Basis durch entsprechende Eingaben. Inhaltlich vollzog das Konzil den Umschlag von einem integrativen Gemeinschaftskatholizismus zu einem am Einzelnen orientierten Entscheidungschristentum.²⁸

Mit dieser offenen und innovativen Art entwickelte sich der niederländische Katholizismus in der Folgezeit zum Vorbild für andere Teilkirchen. Die Niederlande erwiesen sich damals als „ein besonders fruchtbarer Boden für neue religiöse Experimente (...). Die calvinistische Kultur, die jedem Einzelnen die Letztverantwortlichkeit für sein Seelenheil gibt, die jahrhundertealte Tradition von Pluralismus und Toleranz und nicht zuletzt die Implosion der großen Kirchen, die nirgendwo so weit ging wie in den Niederlanden, zeichnen hierfür verantwortlich.“²⁹ In der Folge „wandelte sich der niederländische Katholizismus in schnellem Tempo von einer loyalen Stütze Roms zum umstrittensten Vorreiter der internationalen katholischen Erneuerung.“³⁰

Gerade weil man so Romgesinnt gewesen war, ergriff der Aufbruch die niederländische Kirche nun umso heftiger.³¹ So musste man insbesondere die liturgischen Veränderungen als sehr eingreifend erleben. Außerdem

26 Vgl. Harinck / Winkeler, *Twintigste eeuw*, 881f.

27 Vgl. J. Jacobs et al., *Daarom toch katholiek. Opstellen rond een kentering*, Nijmegen 2004.

28 Vgl. Damberg, *Abschied*, 592-602.

29 S. Hellemans, *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*, Zoetermeer/Kapellen 2007, 169f.

30 van Eijnatten / van Lieburg, *Religiegeschiedenis*, 333.

31 Vgl. S. Hellemans, *De katholieke kerk in Nederland 1960-2020. Van volkskerk naar keuzekerk*, in: Ders. et al. (Hgg.), *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020*, Zoetermeer 2003, 9-39.

kam es zu einer umgekehrten Säulenwirkung.³² Damit ist gemeint, dass die feste interne Bindung des niederländischen Katholizismus den nun initiierten pastoralen Paradigmenwechsel zunächst besonders erfolgreich machte, wodurch die alten Strukturen freilich gleichzeitig umso radikaler ausgehöhlt wurden. So brachen viele katholische Organisationen in den 60er und 70er Jahren vollständig in sich zusammen. Die relative organisatorische Schwäche auf der Ebene der Pfarreien und der weitgehende Rückzug des Staates aus der Finanzierung versäulter Institutionen sind weitere Ursachen dafür, dass der grundlegende Aufbruch im niederländischen Katholizismus bald zu einem weitgehenden Abbruch führte. Die katholische Säule geriet seit Mitte der 60er Jahre „in eine tiefgreifende Krise. Sie wurde demontiert. Die (...) Entkirchlichung griff um sich.“³³

Außerdem zeigte sich bald, dass der radikale Auf- und Umbruch in eine Polarisierung zwischen progressiven und konservativen Kräften geführt hatte. Waren Letztere zunächst in der Minderheit, was zum Beispiel ihren Einfluss auf das Pastorale Konzil betraf, so gewannen sie später zunehmend an Bedeutung.³⁴ Hierzu trug auch bei, dass diese Kräfte von kirchenamtlicher Seite in den folgenden Jahren mehr Unterstützung erfuhren. Dies zeigte sich zum Beispiel an der Benennung von konservativen Bischöfen oder an dem von Rom gewünschten, ergänzenden Kommentar zum Neuen Katechismus. Die sowieso schon bestehenden Gegensätze innerhalb des niederländischen Katholizismus wurden hierdurch weiter angeschärft.³⁵ Sie sind bis heute nicht überwunden und drücken sich vielfach in einer Sprachlosigkeit, im Nebeneinander der unterschiedlichen kirchlichen Gruppen und im Rückzug aus der verfassten Kirche aus.

Neben den genannten innerkirchlichen Ursachen war die gesamte Entwicklung natürlich auch Ausdruck der sozialen Veränderungen in dieser Zeit. Es geht um die Modernisierungsschübe, die in den 60er Jahren auf allen gesellschaftlichen Gebieten sichtbar wurden.³⁶ Der wechselweise Spätmoderne (A. Giddens), reflexive bzw. zweite (U. Beck) oder fortgeschrittene Moderne (St. Hellemans) genannte Umbruch vollzog sich nicht außerhalb der Mauern der Kirche, sondern mitten in ihr, wobei als Erstes die Mauern selbst durchlässiger wurden, um schließlich ganz in sich zusammenzufallen.

Stichworte für die sich in dieser Zeit entfaltende Modernisierung sind die Entstehung eines Wohlfahrtsstaates, die breite Zugänglichkeit von

32 Vgl. Harinck / Winkeler, Twintigste eeuw, 849-852; Damberg, Abschied, 602-609.

33 Hellemans, Tijdperk, 148.

34 Vgl. P. Nissen, Restauratie in de rooms-katholieke kerk. Kerk zijn met de ramen open of met de ramen dicht?, in: Theologisch Debat 5 (2008), 4-15.

35 Vgl. van Eijnatten / van Lieburg, Religiegeschiedenis, 332-343.

36 Vgl. Hellemans, Tijdperk, 146-200; D. Pollack, Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses, in: P. Walter (Hrsg.), Gottesrede in postsäkularer Kultur, Freiburg/Br. et al. 2007, 19-52.

Bildung etwa für Frauen oder Arbeiterkinder, die Pluriformisierung der Partnerschafts- und Familienmodelle, die Ausbreitung der Massenmedien, die zunehmende Individualisierung oder die erleichterte Geburtenkontrolle. Dies alles infiltrierte die katholische Säule von außen und ließ sie schließlich wegen der gleichzeitig bestehenden inneren Spannungen nach den Worten des damaligen Bischofs von Rotterdam J.A. Simonis wie einen Pudding in sich zusammensacken.³⁷

2. Der niederländische Katholizismus in der Spätmoderne

Wie stellt sich der Katholizismus in den Niederlanden nach diesem Einbruch heute dar? Er ist zu einer Minderheitskultur in einer religiös durchaus relativ interessierten Gesellschaft geworden. Ich werde zunächst die aktuelle religiöse Landschaft der Niederlande im Überblick skizzieren. Danach ändern wir die Perspektive. Von der totalen Sicht wenden wir uns einer Fallstudie zur *geestelijke verzorging* zu. Diese Form der Kategorialen Seelsorge kann nämlich als paradigmatisch für die Lage (nicht nur) des Katholizismus insgesamt gelten.³⁸

2.1 Der Katholizismus als Minderheitskultur in einer multireligiösen Gesellschaft

Das Christentum in den Niederlanden ist heute insgesamt, das heißt jenseits konfessioneller Unterscheidungen, zu einer „Minderheitskultur“³⁹ geworden. Auch die Bedeutung des Katholizismus hat nach den Einbrüchen in den 60er und 70er Jahren durch Überalterung, Priestermangel, finanzielle Probleme, Kirchenaustritte und die Aushöhlung der territorialen Strukturen weiter abgenommen. Außerdem haben sich in den letzten Jahrzehnten die konservativen Kräfte weiter durchsetzen können bzw. viele liberale Gruppen sind überaltert oder lösen sich auf.⁴⁰ Somit stellt der Katholizismus im öffentlichen Leben keinen allgemein bedeutsamen Faktor mehr dar.

Allerdings mehren sich in den letzten Jahren die Anzeichen dafür, dass die niederländische Gesellschaft nach einer Phase der Ablehnung unter dem Eindruck der Entsäulung den Beitrag der Kirchen an der öffentlichen

37 Vgl. S. Gärtner, Niederländische Impressionen - Impulse für die deutsche Seelsorge?, in: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 340-344, hier: 341.

38 Vgl. H. Kunneman, Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging, in: W.B.H.J. van de Donk et al. (Hgg.), Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam 2006, 367-393.

39 van Eijnatten / van Lieburg, Religiegeschiedenis, 329.

40 Vgl. Nissen, Restauratie, 12; Harinck / Winkeler, Twintigste eeuw, 889f.

Debatte und ihr pastorales Angebot durchaus wieder schätzen lernt.⁴¹ Es geht dabei um ihren möglichen Beitrag in Bezug auf die Folgen einer neoliberalen, globalen Ökonomie oder zur Sicherstellung gesellschaftlicher Grundwerte.⁴² Auf breite Resonanz stießen auch die Aussagen des Amsterdamer Bürgermeisters Job Cohen im Jahr 2002 über den positiven Beitrag der Religion zu einer erfolgreichen Integration von Ausländern. Außerdem bezeichnen sich mehr als 60 % der Niederländer selbst als religiös und eine beinahe ebenso große Anzahl betet zumindest gelegentlich.⁴³ Es könnte also prinzipiell durchaus einen fruchtbaren Boden für entsprechende katholische Angebote geben.

Trotzdem zählen die Niederlande heute zu den am meisten entkirchlichten Ländern Europas, wie vergleichende Studien etwa zum Kirchgang oder zur Übereinstimmung mit christlichen Glaubensinhalten regelmäßig ausweisen.⁴⁴ Allerdings musste die vermeintliche Vorreiterrolle an diesem Punkt inzwischen relativiert werden.⁴⁵ So gibt es auch in anderen Ländern in der Größenordnung vergleichbare Prozesse der Deinstitutionalisierung der traditionellen Kirchen bei einem gleichzeitigen Wiedererstarken des Interesses an individueller Religiosität. „Europe believes but it does not belong“⁴⁶, das heißt das verfasste Christentum kann von der religiösen Renaissance nur bedingt profitieren.

Dies gilt auch für den Katholizismus in den Niederlanden.⁴⁷ Das vorhandene religiöse Interesse führt hier nicht zu einer verstärkten kirchlichen Partizipation. Das Gegenteil ist der Fall. Außerdem werden die nach wie vor bestehenden internen Gegensätze und die Pattstellung zwischen konservativen und progressiven Kräften in der katholischen Kirche von außen schlichtweg nicht mehr verstanden. Auch die Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen bzw. zwischen Getauften und Ungetauften sind inzwischen nivelliert.⁴⁸ Damit ist in den Niederlanden Kirchlichkeit heute „nicht mehr die Norm, nach der sich die Nicht-Kirchlichen verantworten müssten, sondern Nicht-Kirchlichkeit ist die Norm und die Kirchlichen ha-

41 Vgl. Sengers, Kerk, 8f.

42 Vgl. S. van Bijsterveld, De kerken in het publieke domein, in: H. Vroom / H. Woldring (Hgg.), Religies in het publieke domein, Zoetermeer 2002, 159-170.

43 Vgl. T. Bernts et al., God in Nederland. 1996-2006, Kampen 2007, 52-54; 141-147; L. Halman et al., Atlas of European values, Leiden-Tilburg 2005, 62-66.

44 Vgl. Anm. 3. Allerdings: gibt es Anzeichen dafür, dass seit den 90er Jahren die Übereinstimmung mit traditionellen Glaubensinhalten wieder zunimmt, und zwar insbesondere mit solchen, die auch nichtchristlich interpretiert werden können, wie zum Beispiel der Wunderglaube. Vgl. Becker, Nederland, 17-21.

45 Vgl. J. Janssen, Religie in Nederland: kiezen of delen?, Tilburg 2007; Becker, Nederland, 5-25; Becker / de Hart, Veranderingen.

46 G. Davie, Religion in modern Europe. A memory mutates, Oxford 2000, 33.

47 Vgl. Sengers, Kerk, 5-23.

48 Vgl. J. van Saane, Geborgenheid en rust. Religieuze ervaringen binnen en buiten de kerken, in: G. Heitink / H. Stoffels (Hgg.), Niet zo'n kerkganger. Zicht op buitenkerkelijk geloven, Baarn 2003, 27-49.

ben etwas zu erklären.“⁴⁹

Zusätzlich werden die innerkatholischen bzw. die innerchristlichen Differenzierungen mittlerweile durch andere Gegensätze überlagert, die in der niederländischen Gesellschaft viel virulenter sind. Es geht dabei vor allem um die Spannungen zwischen einem zunehmend privatisierten Christentum und einem nicht zuletzt durch Immigration immer aktiveren und in der Öffentlichkeit sichtbaren Islam. Kirchengebäude werden verkauft und abgerissen, repräsentative Moscheen wachsen insbesondere in den großen Städten der *Randstad* aus dem Boden.⁵⁰ Der zu internationaler Bekanntheit gelangte Film *Fitna* von Geert Wilders vom März 2008 kann als direkte Reaktion auf diese Entwicklung gelten.

Sie führt mittlerweile zu einem Bewusstseinswandel auch bei den christlichen Konfessionen. So gibt es zum Beispiel Versuche einer erneuten Profilierung katholischer Schulen. Oder man lancierte in 2002/2003 eine bischöfliche Werte- und Normen-Medienkampagne, um als katholische Kirche im gesellschaftlichen Diskurs wieder stärker wahrgenommen zu werden. Daneben kommt es zu einem Wachstum insbesondere bei den neuen geistlichen Gemeinschaften, die häufig mit einem deutlich missionarischen Impetus auftreten.⁵¹

Dementsprechend wurden die Journalisten der Tageszeitung *Trouw* fündig, als sie in 2005/2006 auf die Suche nach dem christlichen Gott der Niederländer gingen.⁵² Auf das Ganze gesehen stagniert der Katholizismus aber trotz der genannten Entwicklungen auf zahlenmäßig sehr niedrigem Niveau. Außerdem verfügt er nicht mehr über gesellschaftlich schlagkräftige Institutionen und Multiplikatoren. Wohl zeigt er sich in der Spätmoderne nicht zuletzt auf dem genannten Bewegungssektor durchaus in einer pluralen Gestalt.

Eine andere aktuelle Entwicklung in den Niederlanden betrifft die Grenze zwischen Religion und Politik. Ein unmittelbarer religiöser Einfluss auf die Politik wird nach einer Reihe von Konflikten zurückgewiesen. Auseinandersetzungen gab/gibt es zum Beispiel um den Ausschluss von Frauen in orthodox-protestantischen Splitterparteien, um die Frage,

49 H. Stoffels, Opkomst en ondergang van de buitenkerkelijke. Enige historische ontwikkelingen, in: G. Heitink / H. Stoffels (Hgg.), *Niet zo'n kerkganger. Zicht op buitenkerkelijk geloven*, Baarn 2003, 11-26, hier: 21.

50 Vgl. H. Knippenberg, *The Netherlands. Selling churches and building mosques*, in: Ders. (Hrsg.), *The changing religious landscape of Europe*, Amsterdam 2005, 88-106.

51 Vgl. K. de Groot, *Orthodoxie en beleving. Bewegingen in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, in: *Religie & Samenleving* 1 (2006), 151-173; S. Harperink, *Nieuwe bewegingen en gemeenschappen in de R.-K. Kerk van Nederland. Hoe kunnen zij bijdragen aan de vitalisering van het kerkelijk leven?*, Nijmegen 2005; Sengers, *Kerk*; L. Winkeler, *Stromingen in katholiek Nederland*, Kampen 2004.

52 Vgl. E. Drayer / P. van der Ven (Hgg.), *De God van Nederland. Op zoek naar het hogere in de lage landen*, Amsterdam 2006.

ob die Krankenkassen die Kosten für die rituelle Beschneidung muslimischer und jüdischer Jungen übernehmen sollten, um die Weigerung von Standesbeamten aus Glaubensgründen homosexuelle Paare zu trauen oder um die Unterstützung islamistischer Einrichtungen mit Steuergeldern. Daneben sind im öffentlichen Bewusstsein die gewalttätigen Seiten der Religion sowie ihr umfassender Anspruch stark präsent, wie die Geschlechtsverstümmelung somalischer Mädchen, die Äußerungen des konservativen Rotterdamer Imams Khalil El Moumni zur Homosexualität oder die Drohungen gegen Ayaan Hirsi Ali bzw. die Ermordung Theo van Goghs nach ihrem Film *Submission*.

Angeichts solcher Konflikte wächst das Bewusstsein dafür, dass man mit der traditionellen, auf vermeintliche Neutralität setzenden Toleranz gegenüber der Religion ihrem Wesen eigentlich nicht gerecht wird.⁵³ Insbesondere die Konfrontation mit dem offensiven Islam und mit dem religiösen Fundamentalismus zwingen zu einer grundsätzlichen Neubesinnung auf das Verhältnis zwischen Religion und Staat: Sollte dieser nicht viel restriktiver auftreten?⁵⁴ Diese Frage ergibt sich zum Beispiel bei der missglückten Integration von Immigranten, die eine explizite religiöse Prägung und Orientierung aufweisen.

Die traditionelle Offenheit der Niederländer hierfür hat sich verschoben, womit auch die Privilegien der christlichen Kirchen etwa im Schulwesen unter Druck geraten könnten. Manche befürworten eine noch weitergehende Trennung von Kirche und Staat nach dem Vorbild des französischen Laizismus. Auf der anderen Seite wird inzwischen aber auch gesehen, dass man mit der lange Zeit vorherrschenden Indifferenz den möglicherweise positiven Beitrag der Religion zur Sicherung der gesellschaftlichen Stabilität und der sozialen Kohäsion gerade angesichts einer fortschreitenden Individualisierung unterschätzt hat.

Schließlich übersähe man mit der Verbannung alles Religiösen aus dem öffentlichen Leben die Entstehung des breiten Feldes einer spätmodernen Religiosität.⁵⁵ Diese konfessionell mehr oder weniger ungebundenen Formen beginnen das aktuelle religiöse Panorama der Niederlande zunehmend mit zu kennzeichnen, auch wenn es dabei ebenfalls um zahlenmäßig überschaubare und häufig wenig stabile Gruppierungen geht. In diesem Zusammenhang ist zum Beispiel an nicht-westliche Gottesdienste, an spirituell-therapeutische Angebote, an afrikanische Migrantenkirchen, an die New Age Bewegung oder an evangelikale Gemeinden und

53 Vgl. H. Vroom / H. Woldring (Hgg.), *Religies in het publieke domein*, Zoetermeer 2002.

54 Vgl. M. ten Hooven / Th. de Wit (Hgg.), *Ongevenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*, Amsterdam 2006; D. Loose (Hrsg.), *Religie in het publieke domein. Fundament en fundamentalisme*, Budel 2007.

55 Vgl. Bernts et al., *God*, 118-192.

Somit ergibt sich insgesamt ein plurales und teilweise widersprüchliches Bild von der aktuellen religiösen Landschaft der Niederlande. „We can, therefore, conclude that there is secularization in the Netherlands, that the mainline churches are declining, that traditional belief finds less support, and that the position of the churches has grown weak in Dutch society. On the other hand, we must also conclude that a lot of religious activity is going on in the Netherlands. Some religious organizations are growing, a multitude of organizations are active on the religious market and there is a great interest in religious and ethical themes.“⁵⁷

2.2 Kategoriale Seelsorge als *geestelijke verzorging*. Eine Fallstudie zur Pastoral in den Niederlanden

Das Phänomen der *geestelijke verzorging* muss in den Zusammenhang der beschriebenen historischen und aktuellen Entwicklungen auf kirchlichem und religiösem Gebiet in den Niederlanden gestellt werden. Es kann als typisches Ergebnis des fortlaufenden Differenzierungs-, Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesses in der Spätmoderne interpretiert werden.⁵⁸ Dieser Prozess hat natürlich auch Auswirkungen auf die Pastoral, hier auf den Bereich der Kategorialen Seelsorge.⁵⁹ Gleichzeitig ist damit gesagt, dass ein umfassendes Katholizismuskonzept hier nur noch sehr begrenzt angewendet werden kann.

In der versäulten Kultur begab sich ein Katholik, wenn er zum Beispiel ernstlich krank war, in ein katholisches Krankenhaus und er wurde dort von seinem Heimatpastor oder dem Krankenhauspfarrer seelsorglich betreut.⁶⁰ Mit der Zeit kam es zu einer Spezialisierung dieses Dienstes, indem einzelne Priester und Laien für diese Aufgabe extra geschult wurden. Dies ist bis heute der Stand der Kategorialen Seelsorge in Deutschland.

In den Niederlanden dagegen war dies noch nicht der Endpunkt der

56 Vgl. A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000, 116-175; Vroom/Woldring, *Religies*, 105-147; E. Sengers (Hrsg.), *The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, 163-201; Becker / de Hart, *Veranderingen*, 80-92.

57 E. Sengers, *The Dutch, their gods and the study of religion in the post-war period*, in: Ders. (Hrsg.), *The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, 11-22, hier: 14f.

58 Vgl. G. Heitink, *Pastorale zorg. Theologie – differentiatie – praktijk*, Kampen 2000, 209-216; Harinck / Winkeler, *Twintigste eeuw*, 849-855.

59 Ich beziehe mich im Weiteren vor allem auf *geestelijke verzorging* im Gesundheits- und Pflegebereich. *Geestelijke verzorging* als Militär- und Gefängnisseelsorge ist davon insofern zu unterscheiden, als hierfür strengere staatskirchenrechtliche Regelungen gelten.

60 Vgl. G. Heitink, *Geestelijk verzorger: een ambt en een ambacht*, in: J. Doolaard (Hrsg.), *Nieuw handboek geestelijke verzorging*, Kampen 2006, 161-169, hier: 162-164.

Entwicklung. Zwar gibt es heute nach wie vor Formen der Kategorialen Seelsorge im angedeuteten Modell. In der übergroßen Mehrheit geht es aber um *geestelijke verzorging*. Sie fällt nicht in erster Linie unter die Verantwortlichkeit der Kirchen, sondern unter die der jeweiligen Institutionen. Diese sind gesetzlich verpflichtet, ein entsprechendes Angebot vorzuhalten.⁶¹ Die Mitarbeiter, die sich in der Regel weiter *pastores* nennen bzw. als solche angesprochen werden, sind dementsprechend beim Staat oder bei ihrem direkten Dienstgeber angestellt. Wohl arbeiten sie in der Mehrheit mit einer kirchlichen Sendung. Dies ist aber im eigenen Berufsverband, der *Vereniging van Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen* (VGZ), zunehmend umstritten.⁶²

Die Entstehung der *geestelijke verzorging* ist eng mit dem beschriebenen Zusammenbruch der versäulten Struktur der niederländischen Gesellschaft in den 60er Jahren verbunden. Die Mitarbeiter merkten, dass ihre Position in der Kategorialen Seelsorge zunehmend unter Legitimationsdruck geriet, insofern die Kirchen und der christliche Glaube insgesamt an gesellschaftlicher Plausibilität verloren. Dies war natürlich in diesem nichtgemeindlichen Handlungsfeld besonders stark spürbar. Um diesen Legitimationsdruck auffangen und gleichzeitig eine Alternative bieten zu können, gründete man 1971 als Interessenverband die VGZ auf einer ökumenischen Basis.⁶³

Außerdem kam es zu einem Professionalisierungsschub, der bereits auf frühere Entwicklungen im Rahmen der Klinischen Seelsorgeausbildung und der Supervision zurückgreifen konnte. Damit versuchte man die eigene Position im öffentlichen Wohlfahrtssystem auch ohne den Rückgriff auf die Kirche(n) und ihre Privilegien zu sichern. Dementsprechend beruhte das Selbstverständnis der VGZ in der Gründungsphase vor allem auf der Professionalisierung ihrer Mitglieder. Somit gilt für diese Zeit, dass auch „the profession of pastor seems to want to wrest itself free from church control.“⁶⁴

Später hat man dies relativiert. Der *geestelijk verzorger* kennt heute normalerweise eine doppelte Einbindung, nämlich zum einen als Professional in einer Einrichtung und zum anderen als Vertreter einer lebensanschaulichen Tradition.⁶⁵ Letzteres kommt in der Sendung oder Beauftragung durch eine gesellschaftlich relevante Gruppe zum

61 Vgl. J.J. Rebel, *Geestelijke verzorging en wetgeving: een bezuinigings-casus*, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 7 (2004-31), 10-13.

62 Vgl. L. van der Kruis, *Verrijking of hinderpaal? Een praktisch-theologisch onderzoek naar het ambtshalve karakter van geestelijke verzorging*, Tilburg 2007.

63 Vgl. W.F.M. Snelder, *Beknopte geschiedenis van de Vereniging van Geestelijke Verzorger in zorginstellingen tot 2000*, in: J. Doolaard (Hrsg.), *Nieuw handboek geestelijke verzorging*, Kampen 2006, 84-100.

64 H. Witte, *Profession and ministry in conflict?* in: D. Nauer et al. (Hgg.), *Religious leadership and Christian identity*, Münster 2004, 168-180, hier: 172.

65 Vgl. Heitink, *Verzorger*, 161-169; Witte, *Profession*, 168-180.

Ausdruck, wobei hierzu neben den christlichen Kirchen der Islam, das Judentum und der Hinduismus aber auch der *Humanistisch Verbond* zählen. Entsprechend meint *geestelijke verzorging* „die professionelle und an eine Sendung gebundene Begleitung von und Hilfeleistung an Menschen bei der Sinnstiftung ihrer Existenz, ausgehend von und auf Basis einer Glaubens- und Lebensüberzeugung und der professionellen Beratung in ethischen und/oder lebensanschaulichen Fragen in der Fürsorge und in der Leitung.“⁶⁶

In der konkreten Praxis kristallisieren sich die Aufgaben und die Identität der *geestelijke verzorging* um den denkbar weit gefassten Begriff der Sinnstiftung (*zingeving*).⁶⁷ Damit sind alle lebensanschaulichen, ethischen und existentiellen Fragen gemeint, die insbesondere bei den Erfahrungen der Kontingenz aufbrechen können. *Geestelijke verzorging* richtet sich vornehmlich auf solche Fragen, und zwar zunächst jenseits einer explizit religiösen oder gar christlichen Konnotation.

Die Tätigkeit der *geestelijk verzorgers* ist damit hauptsächlich bestimmt „von persönlichen Gesprächen über existentielle und moralische Fragen, insbesondere bei Erfahrungen der Begrenzung, der Endlichkeit und des Verlustes, aber auch über moralische Fragen rundum Solidarität und Fürsorge, die durchgängig mit existentiellen Problemen verbunden sind. Daneben begleiten *geestelijk verzorgers* Gesprächsgruppen, sie führen Rituale aus, sie unterrichten berufsethische Fächer und sie werden bei der Leitbildentwicklung auf dem Gebiet ethischer und moralischer Probleme (...) hinzugezogen.“⁶⁸ Empirische Studien zeigen, dass die Klienten der *geestelijke verzorging* in den Niederlanden mit diesem Angebot in der Regel sehr zufrieden sind.⁶⁹

Wie schon zu Beginn dieser Form der Kategorialen Seelsorge in den 60er Jahren rückte mit der weitergehenden Entkirchlichung der niederländischen Gesellschaft und der Säkularisierung des Wohlfahrtssystems - eine Ausnahme bilden hierbei vor allem das Schulsystem und der öffentliche Rundfunk - der Aspekt der Rückbindung an eine lebensanschauliche Gruppe immer stärker in den Hintergrund. Umgekehrt gewann die Frage der Professionalität an Bedeutung. Für die katholische Sektion der VGVZ gilt zum Beispiel, dass faktisch nur noch zwei Drittel der Mitglieder über eine kirchliche Sendung verfügen, obwohl dies eigentlich eine zwin-

66 Vereniging van Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen, Beroepsstandaard voor de geestelijk verzorger in zorginstellingen. VGVZ-cahiers 2 (2002), 8.

67 Vgl. H. Veltkamp, Domein, identiteit en passie van de geestelijke verzorging, in: J. Doolaard (Hrsg.), Nieuw handboek geestelijke verzorging, Kampen 2006, 147-159, hier: 151-153.

68 Kunneman, Transcendentie, 368.

69 Vgl. D. van der Loo et al., De geestelijk verzorger in het algemeen ziekenhuis. Een praktijkstudie naar functie-uitvoering van geestelijk verzorgers en waardering daarvan door patiënten, Utrecht 1998.

gende Voraussetzung ist.⁷⁰ Und auch auf protestantischer Seite ist „eine große Kluft zwischen kirchlichen Organen und Führungspersonal auf der einen Seite und der Welt der geestelijke verzorging auf der anderen Seite entstanden.“⁷¹ Daneben gibt es Äquivalente zur *geestelijke verzorging* mittlerweile auch als von vorneherein ungebundenes, kommerzielles Angebot.⁷²

Dabei hat sich diese Berufsgruppe nicht nur selber von den Kirchen distanziert bzw. eine Rückbindung besteht vor allem auf einer individuellen Basis. Umgekehrt muss man auch mit Blick auf die Kirchen konstatieren, dass „diese kaum ein inhaltliches oder begleitendes Angebot in Bezug auf die Arbeit der geestelijk verzorgers machen. Sie zeigen (außerdem; St.G.) die Neigung, bei der Beurteilung von Entwicklungen in der geestelijke verzorging auf innerkirchliche Modelle der Pastoral und der rituellen Versorgung zurückzugreifen.“⁷³

Der in der weitgehenden Beziehungslosigkeit zwischen Kirche(n) und *geestelijke verzorging* angelegte Konflikt kam im Jahr 2000 zum Ausbruch, als bei der Einführung des *Wet op de Beroepen in de Individuele Gezondheidszorg* eine eigene Registrierung zur Qualitätssicherung eingeführt werden sollte. Die entsprechende Kommission der VGVZ schlug ein Zweikammernsystem vor, mit einer Kammer für *geestelijk verzorgers* ohne eine Bindung an das Amt⁷⁴ und einer Kammer für die, die wohl mit einer Sendung oder Beauftragung arbeiten. Dieser Vorschlag führte zu Diskussionen.⁷⁵ Der unterschwellige Gegensatz zwischen „Professionellen“ und „Traditionellen“ im Berufsverband kam zum Ausbruch und ihr Streit schlug hohe Wellen.⁷⁶

Erst im März 2007 konnte er geschlichtet werden. Das Qualitätsregister wurde ohne die zunächst vorgeschlagene Zweikammernregelung einge-

70 Vgl. J.Z.T. Pieper / J. Verhoef, Katholieke geestelijke verzorging. Meninge van leden van de katholieke sector van de VGVZ, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 10 (2007-43), 34-39; H. Schilderman, Religie en zorg in het publieke domein, in: W.B.H.J. van de Donk et al. (Hgg.), Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam 2006, 395-416, hier: 406.

71 W.J. Dijk, Landelijk platform Kerk & Zorg, in: J. Doolaard (Hrsg.), Nieuw handboek geestelijke verzorging, Kampen 2006, 117-119, hier: 118.

72 Vgl. www.rentapriest.nl (14.04.2008) und www.moederoverste.nl (14.04.2008). Hier auch weitere Links.

73 Schilderman, Religie, 406.

74 Die VGVZ spricht von *ambtshalve* Bindung. Es ist deutlich, dass hiermit etwas anderes gemeint ist als die Amtsbefugnisse, die ein geweihter Seelsorger in der deutschen Kirche hat.

75 Vgl. A.C.H. Hanrath, Bestaansgrond en verstaanshorizon. Het ambtshalve karakter van de geestelijke verzorging, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 5 (2002-23), 48-53; H. Schouten, Een pleidooi voor ontzuiling van de geestelijke verzorging, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 5 (2002-23), 41-47.

76 Vgl. für diese Terminologie T. Hanrath, Geestelijke verzorging in het hart van de zorg. De professionele identiteit van de geestelijk verzorger in een veranderende zorgcontext, in: Praktische Theologie 27 (2000-4), 96-106, hier: 98.

führt. Der Eintrag in das Register erfordert nun die Mitgliedschaft in der VGVZ - die wiederum ihrerseits eine Amtsbindung zur Voraussetzung hat.⁷⁷

In gewissem Sinne ist diese Lösung allerdings als anachronistisch anzusehen. Denn die Gewichte zwischen den Polen Profession und Amt haben sich endgültig zu Ungunsten von Letzterem verschoben. Die Verbundenheit der *geestelijke verzorging* mit den gesellschaftlich relevanten, lebensanschaulichen Gruppen bröckelt faktisch immer mehr. Sie ist in vielen Fällen sowohl auf Seiten der Dienstgeber als auch der *geestelijk verzorgers* eine reine Formalität geworden oder wird gleich ganz als überflüssig angesehen.⁷⁸

Stattdessen versuchen die Mitarbeiter ihre Position durch immer weitergehende Professionalisierung und Akademisierung zu legitimieren. Wie in der Gesellschaft als Ganze tritt in der Folge auch bei der *geestelijke verzorging* das christliche Profil in den Hintergrund. Klienten mit einer ausdrücklichen konfessionellen Bindung sind sowieso in der Minderheit. Andere gehören zu einer anderen Religion als der *geestelijk verzorger* oder sie hängen (in der Mehrheit) einer ungebundenen und individuellen Form der Sinnstiftung an. Die amtliche Dimension wird darum immer mehr zu einer Sache der persönlichen Entscheidung des *geestelijk verzorgers*.

Ein Beispiel dafür, wie sich dies insbesondere in größeren Organisationen auswirkt, ist die Arbeitseinteilung. Zunehmend richten sich *geestelijke verzorgers* nicht mehr an die eigene Klientel, das heißt sie arbeiten nicht mehr auf allen Abteilungen der jeweiligen Einrichtung und besuchen dort die Mitglieder der eigenen Konfession oder Religion. Stattdessen teilt man die Arbeit nun untereinander auf, und zwar analog zur Organisationsstruktur der Einrichtung.⁷⁹ Nur wenn ein Klient ausdrücklich nach einem Gesprächspartner der eigenen Glaubensrichtung verlangt, wird auf dieses Ersuchen hin individuell reagiert.

Die genannte Entwicklung hat noch weitergehende Konsequenzen. Eine betrifft die so genannte *vrijplaatsfunctie* des *geestelijk verzorger*. Damit ist sein relativ autonomer Status gemeint, dass er sich außerhalb der normalen Arbeitsabläufe in der Einrichtung bewegt, den Vertrauensschutz garantiert oder aus eigener Initiative auf Klienten zugehen kann. Dieses verbriefte Recht ist das Erbe der traditionellen, kirchlich gebundenen Seelsorge, denn das Grundgesetz garantiert die Handlungsfreiheit der

77 Vgl. www.vgvz.nl/register (02.04.2008). Dass diese Voraussetzung eigentlich auch schon früher galt, aber offensichtlich typisch niederländisch, das heißt pragmatisch gehandhabt wurde, darauf habe ich hingewiesen.

78 Vgl. Kunneman, *Transcendentie*, 381f.

79 Vgl. als Hintergrund L. van Gastel / A.H.M. van Iersel, *Vier besturingsmodellen voor de geestelijke verzorging in de zorg*, Budel 2007.

Kirchen und ihrer Amtsträger an diesem Punkt.⁸⁰ Eine Befürchtung ist darum, dass man diese relative Autonomie verliert, wenn man sich endgültig von jeder Form der kirchlichen Bindung loskoppelt.

Eine weitere Konsequenz dieser Entwicklung ist, dass die *geestelijke verzorging* stärker der Eigenlogik des Systems unterworfen ist, in dem sie stattfindet. Hierbei ist zum Beispiel an die Prozesse der Ökonomisierung zu denken, die (nicht nur) in den Niederlanden den Wohlfahrtsstaat zunehmend bestimmen. Der Klient wird zum Kunden, der sich *zorg op maat* (Hilfe nach Maß) nach seinen individuellen Bedürfnissen zusammenstellen kann bzw. muss. Solidarisches Handeln und seine soziale Plausibilität werden dadurch geschwächt. Außerdem wird der Hilfesuchende mit seinen Problemen so zum Einzelfall degradiert.⁸¹

Die *geestelijk verzorgers* werden in die Fliehkräfte dieser Entwicklung gezogen. Ihr professionelles Handeln orientiert sich immer stärker an den Bedürfnissen ihres Dienstgebers und des ökonomisierten Wohlfahrtssystems. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass ihre Praxis stark standardisiert und formalisiert wird bzw. werden kann. Und sie richtet sich zunehmend auf ein rein problemlösendes Handeln.⁸² Praxisformen wie zum Beispiel das Gebet oder die Segnung scheinen hier nicht richtig einpassbar zu sein. Eine weitere Folge ist, dass mit der relativen Zurückhaltung in Bezug auf eine erkennbare konfessionelle Identität zwar die Autonomie und die Wahlfreiheit der Klienten respektiert werden. Auf der anderen Seite leistet man damit aber auch einem auf Selbstverwirklichung zielenden Sinnstiftungsmodell Vorschub.

Geestelijke verzorging in der Polarität von professioneller und amtlicher Bindung befindet sich somit in der Spätmoderne in einer spannungsreichen Zwischenposition, weil sich das Verhältnis dieser beiden Pole zueinander in der niederländischen Gesellschaft als Ganze verschoben hat. Einerseits sehen die *geestelijk verzorgers* darum „die traditionelle Legitimation ihrer Arbeit nach den Maßstäben des versäulten Zusammenlebens immer mehr schwinden. Sie suchen darum diese Legitimation zunehmend in ihrem (konfessionsübergreifenden, ‚allgemeinen‘) professionellen Wissen und Können. Andererseits sehen sie sich innerhalb der Organisation, bei der sie arbeiten, gezwungen, ihre professionellen Kompetenzen nach der Logik der Kostenersparnis und der Ergebnisorientierung zu verantworten. Damit tun sie dem ureigenen Charakter von Sinnfragen Gewalt an, auf die sie sich richten. Nolens volens unterstützen sie so die Verdrängung dieser Fragen aus dem in der jeweiligen Organisation vorherrschenden Sprachspiel.“⁸³

80 Vgl. H. Wimmers, De vrijplaats, in: J. Doolaard (Hrsg.), Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen, Kampen 1996, 168-176.

81 Vgl. Schilderman, Religie, 402-404.

82 Vgl. Kunneman, Transcendentie, 368-371.

83 Ibidem, 379.

3. Kategoriale Seelsorge in der Spätmoderne: Zehn Thesen als Resümee

Nach dem Zweiten Vaticanum war es in der deutschen Pastoral *en vogue*, in die Niederlande zu schauen.⁸⁴ Die beschriebenen Aufbrüche im Umfeld des Pastoralen Konzils weckten Bewunderung und sie wirkten inspirierend - sowie auf manche beängstigend. Die sich kurz darauf vollziehenden Um- und Abbrüche nahm man schon weniger wahr. Man wandte sich anderen Teilkirchen zu, etwa denen in Lateinamerika oder in Frankreich, die aktuellere Impulse für die Seelsorge versprachen/versprechen.

Nach unseren Analysen ist zu fragen, ob sich der praktisch-theologische Blick in die Niederlande nicht nach wie vor lohnen könnte, und zwar gerade, weil der Katholizismus dort zu einer Minderheitskultur geworden ist. Die Niederlande gelten zu Recht als Prototyp und als Experimentierfeld einer religiösen Entwicklung, wie sie auch für andere Länder Europas - natürlich in je eigener Form - erwartet werden kann.⁸⁵

Es empfiehlt sich allerdings, den Fokus zu beschränken. Darum werde ich von unserer Fallstudie zur *geestelijke verzorging* ausgehen. Wir sahen, dass in dieser Form der Kategorialen Seelsorge sowohl historische als auch aktuelle Voraussetzungen der religiösen Situation in den Niederlanden zusammenfließen. Entsprechend soll nun in Thesenform gefragt werden, was davon typisch ist und möglicherweise für die Kategoriale Seelsorge unter den Bedingungen der Spätmoderne auch in anderen Ländern lehrreich sein kann.

1. *Geestelijke verzorging* erwies sich als typischer Ausdruck einerseits der religiösen Pluralisierung der niederländischen Gesellschaft und andererseits der Bedeutung, die sie nach wie vor lebensanschaulichen Fragen beimisst. Ersteres hat zur Folge, dass die katholische Kirche und ihre traditionelle Seelsorge im öffentlichen Wohlfahrtssystem nur noch eine marginale Rolle spielen. Auf der anderen Seite ist man sich des Gewichts religiöser Fragen durchaus (wieder) bewusst. In der spätmodernen Gesellschaft soll aber Raum für ganz unterschiedliche Umgangsweisen hiermit sein. Und auf keinen Fall will man dabei die Autonomie des Individuums antasten.

2. Entsprechend neutral ist der Ausgangspunkt der *geestelijke verzorging*. Er wird dann inhaltlich konkret, wenn der individuelle Klient dies wünscht und der *geestelijk verzorger* auf diesen Wunsch eingehen kann. Die Frage ist, ob dies ausreicht. Denn „geestelijke verzorging erfordert inhaltliche Füllung und Einfärbung. (...) Sie ist als allgemeiner Nenner ein leerer

⁸⁴ Vgl. Gärtner, *Impressionen*, 340.

⁸⁵ Vgl. J. Janssen, *The Netherlands as an experimental garden of religiosity*, in: *Social Compass* 45 (1998), 101-113.

Begriff. Sinnstiftung ‚an sich‘ besteht nicht. Es geht immer um Sinnstiftung aus einer bestimmten Tradition, Ideologie oder Überzeugung heraus.“⁸⁶

3. In der Praxis allerdings muss dies allein durch den individuellen *geestelijk verzorger* garantiert werden. Dabei wäre die Rückbindung an eine lebensanschauliche Gruppe für dessen Profil gerade deswegen „von Bedeutung, weil das Arbeitsfeld der *geestelijke verzorging* (Sinnstiftung) nie ‚neutral‘ ist und immer eine Positionsbestimmung des *geestelijk verzorgers* erfordert.“⁸⁷ In diesem Sinne könnte die Sendung durch eine Kirche eine positive Bedeutung für die *geestelijke verzorging* bekommen. Sie entlastet nämlich den individuellen Mitarbeiter.

4. Eine Voraussetzung hierfür ist allerdings, dass die Kirche selbst dieser Sendung eine adäquate *inhaltliche* Füllung geben kann. Dann könnte deutlich werden, dass der individuelle *geestelijk verzorger* nicht von sich aus handelt, sondern immer eine bestimmte Tradition und Gemeinschaft repräsentiert. Außerdem symbolisiert seine kirchliche Sendung, dass die angezielte Sinnstiftung nicht zuerst auf der Eigenkonstruktion von Individuen beruht. Stattdessen wird dies an eine den Einzelnen übersteigende Überzeugung rückgebunden.⁸⁸ Diese bildet eine *Conditio sine qua non* und die Basis für den je individuellen Akt der Sinnstiftung.

5. Der mit einer Sendung beauftragte *geestelijk verzorger* wird damit zum Vertreter einer Auffassung, nach der wesentliche Dimensionen des Menschseins dem Einzelnen gerade nicht zur Verfügung stehen, sondern ihn übersteigen. Dies wirkt als Provokation in einem Wohlfahrtssystem, das gerade auf die Machbarkeit setzt und von den jeweiligen Akteuren einen effektiven Beitrag hierzu erwartet. Insofern sich die *geestelijke verzorging* zunehmend professionalisiert hat, droht sie allerdings auch selber auf dieses Effektivitätsdenken einzuspielen.

6. Neben dem Machbarkeitspostulat zeigen sich am Beispiel der *geestelijke verzorging* auch die Folgen der Monetarisierung für die Kategoriale Seelsorge.⁸⁹ Es gibt einen Kostendruck, dem die Mitarbeiter in ihrer Einrichtung im alltäglichen Kampf um die geringer werdenden Ressourcen ausgesetzt sind.⁹⁰ Hier ist man mit einer Handlungslogik konfrontiert, die innerhalb der spätmodernen Ökonomisierung der Hilfeleistung durchaus plausibel ist. Möglicherweise liegt gerade in der Rückbindung an eine kirchliche Gemeinschaft ein Widerstandspotenzial.

7. Eine Voraussetzung hierfür ist, dass dieses Widerstandspotenzial in der Tat zum inhaltlichen Profil dieser Gemeinschaft gehört. Die Rückbindung

⁸⁶ Heitink, *Zorg*, 214.

⁸⁷ Vereniging van Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen, *Beroepsstandaard*, 14f.

⁸⁸ Vgl. Veltkamp, *Domein*, 153-155.

⁸⁹ Vgl. U.F. Schmälzle, *Monetarisierung von Religion und Kirche. Eine Herausforderung für die Praktische Theologie?*, in: PThl 26 (2006-2), 262-281.

⁹⁰ Vgl. Kunneman, *Transcendentie*, 377-382.

an die eigene Kirche hätte dann neben strategischen Erwägungen auch inhaltliche Konsequenzen für den *geestelijk verzorger*. So ist zum Beispiel das auf effektive und schnelle Problemlösung setzende, interventionistische Handeln von einer christlichen Perspektive heraus grundsätzlich anzufragen.⁹¹ Auch das Ganzheitspostulat, das das Wohlfahrtssystem bestimmt, wäre zu kritisieren.⁹² Stattdessen stellt die christliche *geestelijke verzorging* die bleibende Fragmentarität des Klienten in den Vordergrund. Sie schafft damit einen Raum, in dem sich dieser den Kontingenzen seines Lebens wirklich stellen kann, ohne sie permanent überspielen zu müssen.

8. Es ist zu vermuten, dass ein *geestelijk verzorger* mit einer solchen inhaltlichen Profilierung seiner Arbeit durchaus anschlussfähig sein kann. Wir sahen außerdem das relative religiöse Interesse in der spätmodernen niederländischen Gesellschaft. Der Heteronomievorwurf, den man den katholischen Seelsorgern in den Nachwehen der Versäulung machte, hat sich heute weitgehend erledigt.⁹³ Gerade in einem „postmodernen Klima weht der Wind aus einer anderen Richtung. Dieses Klima schafft den Raum, um eine eigenständige Identität zu artikulieren; es gibt sogar eine gewisse Neugier nach dem, was die Einzelnen bewegt und was sie geistlich überleben lässt.“⁹⁴

9. Allerdings zeigt die Praxis der *geestelijke verzorging*, dass in der Spätmoderne noch höchstens Formen einer horizontalen Transzendenz für viele Klienten plausibel und für die Einrichtungen akzeptabel sind. Damit ist der Sinnüberschuss gemeint, der sich in der Konfrontation unterschiedlicher Sinnstrukturen und Lebensanschauungen als „lehrreiche Reibung“ für das Individuum ergeben kann.⁹⁵ Ein vertikaler Transzendenzbezug, etwa beim Gebet, im Ritual oder als Verkündigung, ist dagegen wenig anschlussfähig. So aber droht die Horizontalisierung des christlichen Glaubens.

10. *Geestelijke verzorging* erweist sich insgesamt als das typische Ergebnis der historischen Entwicklung des Christentums in der niederländischen Gesellschaft. Inzwischen zeigt die öffentliche Debatte, dass die Verhältnisse keineswegs mehr selbstverständlich sind. Es wird heute darauf ankommen, ob die *geestelijke verzorging* einen Beitrag zum sozialen

91 Vgl. A. Baart, *Een theorie van de presentie*, Utrecht 2001.

92 Vgl. K. Petter, Leiblichkeit als Machtinstrument im Wellness-Diskurs, in: W. Veith/Ch. Hübenthal (Hgg.), *Macht und Ohnmacht. Konzeptionelle und kontextuelle Erkundungen*, Münster 2005, 189-202.

93 Daneben lässt sich zeigen, dass die Alternativsetzung von Amt und Profession, die die Entwicklung der *geestelijke verzorging* in den Niederlanden kennzeichnet, ebenfalls überwunden werden kann. Vgl. Witte, *Profession*, 173-179; Heitink, *Verzorger*, 166-168.

94 Ibidem, 167.

95 Vgl. H. Kunneman, *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme*, Amsterdam 2005.

Kapital der heterogenen spätmodernen Gesellschaft als Ganze, das heißt zu ihren gemeinschaftlichen Grundwerten und Handlungsplausibilitäten zu leisten vermag.⁹⁶ Nur so wird sie auf Dauer ihre gesellschaftliche Position legitimieren. Es käme entscheidend darauf an, bei diesem Bemühen um soziale Plausibilität das eigene, christliche Profil nicht zu vernachlässigen. In der angedeuteten Richtung scheint dies durchaus möglich zu sein.

96 Vgl. R. Furbey et al., *Faith as social capital. Connecting or dividing?*, Bristol 2006; Bernts et al., *God*, 83-91.