

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Zur Situation von Theologie und Kirche

Internationale Perspektiven

ISSN: 0555-9308

38. Jahrgang, 2019-2

Inhalt

Editorial	3–5
<i>Brett C. Hoover</i>	
Practical Theology in the United States	7–18
<i>José Rodrigo Alcántara Serrano</i>	
Mexiko: kein einfaches Land, um Theologie zu treiben	19–30
<i>Guillermo Rosas</i>	
Theologie im Kontext Chile	31–38
<i>Shaji George Kochuthara, CMI</i>	
Challenge of Doing Theology in a Pluralistic Context Perspectives from India	39–51
<i>Michael Jeong Hun Shin</i>	
Die Welt der katholischen Theologie Süd-Koreas	53–68
<i>Stefan Gärtner</i>	
Praktische Theologie angesichts radikaler Entkirchlichung Zum Stand der Disziplin in den Niederlanden	69–80
<i>János Vik/Klara Csiczar</i>	
Chancen und Herausforderungen der katholischen Theologie im Kontext Rumäniens.....	81–92

Zur Debatte

<i>Philipp Kerksieck/Bernhard Spielberg</i>	
Gekommen, um zu bleiben? Eine Studie fragt nach Motiven und Wünschen von Theologiestudierenden	93–104
<i>Katharina Karl</i>	
Die Quadratur des Kreises? Oder: Wir müssen reden Ein Bericht zum Fachgespräch „Wie kommen Theologie und kirchliche Einrichtungen zusammen?	105–110

Forum

Fabian Brand

Alles dreht sich um den Raum ...

Topologische Aspekte der pastoralen Strukturreform 111–124

Jan Loffeld

„Dem Volk auf’s Maul schauen!“ (M. Luther)

Heterogenität und Solidarität als wichtige

Navigationskoordinaten für den synodalen Weg..... 125–136

Verena Suchhart-Kroll

Welche Rolle spielt die Bibel im pastoraltheologischen Diskurs?

Ergebnisse einer empirischen Untersuchung

ausgewählter Jahrgänge der PthI/ZPTh 137–149

Michael Schüßler

Befreiung im Dazwischen

Postheroische Transformation von Caritas- und Diakoniethologie 151–170

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

warum macht die ZPTh ein Heft zur Situation von Theologie und Kirche in internationaler Perspektive? Einen ersten Grund sehen wir darin, dass das Internationale eines der prägenden Charakteristika der katholischen Kirche ist. Sie ist Weltkirche und hat im Laufe der Jahrhunderte in jedem Kontinent dieser Erde, wenn auch in unterschiedlicher Weise und Intensität, Fuß gefasst und ist dort vertreten. In Europa, vor allem Westeuropa, verlieren die christlichen Kirchen aufgrund voranschreitender Entkirchlichungs- und Säkularisierungsprozessen an Gewicht, während sie in den Ländern des Südens zu wachsen scheinen. Dies führt inzwischen immer wieder zu der Rede, dass die Zukunft des Christlichen in den Ländern des Südens läge. Allein das ist schon Grund genug, als deutsche wissenschaftlich-pastoraltheologische Zeitschrift den Blick über den Tellerrand zu richten und zu fragen, wie sich Theologie und Kirche in anderen Kontinenten und Ländern ausgestalten. Ein zweiter Grund liegt in der Internationalisierung der Wissenschaften selbst, die auch an der Theologie nicht vorbeigeht. Damit liegt es nahe, den Blick noch mehr zu weiten und die Situation der Theologie in anderen Kontexten wahrzunehmen. Ein dritter Grund: Es ist uns in der Redaktion der ZPTh ein Anliegen, zukünftig die internationale Perspektive in den Themen und den Autor*innenschaften zu stärken. Ein erster Schritt in diese Richtung liegt mit dem aktuellen Heft vor.

Im Sinne dieses ersten Schrittes liegt diesem Heft die konzeptionelle Idee zugrunde, die Situation von Theologie und Kirche in den verschiedenen Kontinenten am Beispiel von ein oder mehreren Ländern genauer zu beleuchten. Alle Autor*innen, die wir angefragt haben, wurden deshalb aufgefordert, erstens einen Überblick über die theologischen Ausbildungsstätten zu geben und etwaige spezifische Charakteristika theologischer Ausbildung in dem jeweiligen Land zu beschreiben, zweitens, die gegenwärtigen Herausforderungen zu skizzieren, denen sich die akademische Theologie in dem jeweiligen Land gegenüber sieht, und drittens, das Zusammenspiel inklusive etwaige Spannungen zwischen Theologie und Kirche vor dem Hintergrund der spezifischen sozialen und kulturellen Bedingungen des jeweiligen Landes zu analysieren. Aufgrund dieser für alle **Hauptbeiträge** geltenden Fragestellungen haben wir in diesem Heft auf die Abstracts bei diesen Artikeln verzichtet.

Für den amerikanischen Kontinent konnten wir mit *Brett Hoover* von der Loyola Marymount University in Los Angeles eine nordamerikanische Perspektive gewinnen, die in besonderer Weise die spezifische Situation der Praktischen Theologie in den Blick nimmt. *José Rodrigo Alcantara Serrano*, Dekan des Philosophischen Instituts der Ordensleute (IFFIM) in Guadalajara/Mexiko, beleuchtet in seinem Beitrag die mexikanische Situation und ordnet diese in den historischen Kontext Mexikos ein. *Guillermo*

Rosas von der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität (PUC) in Santiago de Chile setzt sich mit der Situation in seinem Heimatland nicht zuletzt vor dem Hintergrund der jüngsten Auseinandersetzungen in Chile auseinander. Für den asiatischen Raum legt *Shaji George Kochuthara* vom Dharmaram Vidya Kshetram (DVK) in Bangalore eine Perspektive dar, die Theologie und Kirche in dem multireligiösen Kontext Indiens unter der Bedingung beschreibt, dass die Katholische Kirche dort mit zwei bis drei Prozent insgesamt eine Minderheit ist. Anders gelagert ist der Beitrag von *Jeong Hun Shin*, der – ausgehend von der historischen Entwicklung der Kirche in Südkorea – sehr deutlich die Säkularisierungsprozesse betont, denen die katholische Kirche unterliegt. Für den europäischen Kontinent analysiert *Stefan Gärtner* von der Universität Tilburg die tiefgreifenden und mit starken Marginalisierungen einhergehenden Veränderungen der letzten Jahrzehnte für und in Theologie und Kirche in den Niederlanden. *Klara Csiszar*, Theologische Fakultät Linz, und *Janos Vik*, Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Babes-Bolyai Cluj (ehemals Klausenburg), zeigen das Wiederanwachsen einer lebhaften katholisch-theologischen Landschaft nach dem Umbruch von 1989 auf.

Zu unserem großen Bedauern ist es nicht gelungen, für dieses Heft Beiträge aus dem afrikanischen Kontinent und aus Ozeanien zu gewinnen. So muss dieser erste Überblick zur Situation von Theologie und Kirche in den verschiedenen Teilkirchen leider unvollständig bleiben. Er soll möglichst bald sowohl ergänzt wie aktualisiert werden.

Versucht man Gemeinsamkeiten über alle kontextspezifischen Eigenheiten hinweg herauszuarbeiten, so zeigt sich, dass wirkliches Wachstum fast nur für die indische Teilkirche zu konstatieren ist und dass alle Teilkirchen unter großem Druck entweder durch andere religiösen Traditionen (Indien) oder aber durch Säkularisierungsprozesse stehen (wie z.B. Südkorea, das in kirchlichen Kreisen gemeinhin eher mit einem großen Wachstum der katholischen Kirche in Verbindung gebracht wird).

Die exemplarischen Beiträge zu den einzelnen Ländern werden in der Rubrik **Zur Debatte** durch die Beiträge von Philipp Kerksieck/Bernhard Spielberg sowie Katharina Karl ergänzt. Beide Aufsätze beschäftigen sich auf unterschiedliche Weise mit dem Theologiestudium: Der Beitrag von *Philipp Kerksiek und Bernhard Spielberg* beleuchtet die Motive Studierender, sich für ein Studium der Theologie zu entscheiden, und fragt nach ihren Wünschen an das Studium. *Katharina Karl* berichtet vom Fachgespräch zur Passgenauigkeit des Theologiestudiums und kirchlicher Berufe, das auf Initiative der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie (ehemals Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen) Anfang Mai 2019 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Frankfurt/St. Georgen stattgefunden hat.

Einen bunten Strauß an thematisch nicht gebundenen Beiträgen bieten in diesem Heft die vier Artikel des **Forums**. Mit der Bedeutung der Kategorie des Raumes in der Pastoral beschäftigt sich der Beitrag von *Fabian Brand*. Er legt neben der These, dass dem Raum als eigener Kategorie zu wenig Aufmerksamkeit zukommt, ein Modell vor, wie

dem Abhilfe zu schaffen wäre. Im Rückgriff auf die „Theologie der Synodalität“ von Papst Franziskus beschäftigt sich *Jan Loffeld* in seinem hier veröffentlichten Habilitationsvortrag mit dem synodalen Weg der Kirche in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach Partizipation, auch der Opfer sexueller Gewalt. *Verena Suchhart-Kroll* untersucht in ihrem auf ihre Masterarbeit zurückgehenden Beitrag die Rezeption biblischer Texte in pastoraltheologischer Literatur. *Michael Schüssler* setzt sich unter Rekurs auf das Theorem des „Postheroismus“ mit dessen Bedeutung für Diakonie und diakonisches Handeln unter heutigen Bedingungen auseinander.

Zum Schluss noch in eigener Sache: Mit diesem Heft begrüßen wir sehr herzlich Ulrich Feeser-Lichterfeld in der Redaktion der ZPTh, nachdem Stefan Gärtner zu Beginn des Jahres auf eigenen Wunsch ausgeschieden ist. Wir freuen uns auf die (weitere) Zusammenarbeit! Zugleich danken wir Stefan Gärtner ganz herzlich für seine engagierte Mitarbeit in der Redaktion in den vergangenen sechs Jahren.

Wir wünschen Ihnen eine angenehme Lektüre und freuen uns über Rückmeldungen.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Katharina Karl

Judith Könemann

Thomas Schlag

Practical Theology in the United States

Rather than simply an academic discipline, practical theology in the United States today functions more like a hub of intersecting activities amidst distinct but overlapping ecclesial trajectories. It exists in a cloud of ambiguities! The mainline Protestant theologian Bonnie J. Miller-McLemore calls practical theology in the U.S. context “at least four distinct enterprises with different audiences and objectives.” It is at once (1) “an *activity* of believers seeking to sustain a life of reflective faith in the everyday, (2) a *method* or way of understanding or analyzing theology in practices used by religious leaders and by teachers and students across the theological curriculum, (3) a *curricular area* in theological education focused on ministerial practice and subspecialties, and, finally, (4) an *academic discipline* pursued by a smaller subset of scholars to support and sustain these first three enterprises.”¹ What these activities have in common, especially since the emergence of U.S. practical theology as an academic discipline in the 1980s, is (1) a habitual and critical consideration of everyday Christian *practices*, and (2) a ever-present self-consciousness about *methodology*, that is, about the disciplined ways we go about reflecting on everyday life in the light of religious traditions, whether the “we” be believers, ministerial teachers and practitioners, or theological scholars.

At the heart of this ambiguous intersectional positionality is a basic dilemma. As systematic theologian Serene Jones puts it, “Does calling one discipline ‘practical’ imply in some way that what those of us in other disciplines do is not?”² Indeed, there seems to be an implicit criticism of traditional theology as too abstract, as inattentive to the everyday life of Christians, a quintessentially American critique not without merit but also often unfair. Jones resolves the tension by dividing practical theology as an academic activity in two, describing it as “an endeavor shared by the *whole* theological faculty and practical theology as it is undertaken by *designated experts* working within a distinct curricular area.”³ Yet what of ministers or ordinary Christians? Perhaps it is better to think of practical theology as defined by the type of questions different people pose, questions of practice and of the dilemmas of everyday life, both *ad intra* within the Church and *ad extra* in the society. Such a perspective must never-

¹ Bonnie J. Miller-McLemore, *The Contributions of Practical Theology*, in: Bonnie J. Miller-McLemore (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, Malden 2014, 5.

² Serene Jones, *Practical Theology in Two Modes*, in: Dorothy C. Bass – Craig Dykstra (eds.), *For Life Abundant: Practical Theology, Theological Education, and Christian Ministry*, Grand Rapids 2008, 195.

³ Jones, *Two Modes* (see note 2) 197.

theless allow that not all who ask such questions call themselves practical theologians, and that practical questions should not necessarily always be given epistemological priority.

These practical questions vary, of course, according to the various social and cultural contexts from which they come, but they are also addressed differently based on the ecclesial context where they are pursued. In the United States, the disestablishment of religion in the early nineteenth century made space for a plurality of denominational traditions and the right to choose among them. It also unleashed a Second Great Awakening from which arose what Americans call an “evangelical” approach to Christianity – emphasizing the individual’s personal relationship with Jesus as savior.⁴ Decades of immigration diversified the traditional Protestant religious identity of the country. As a result, Christian theology in the United States, and practical theology in particular, developed along parallel tracks – mainline Protestant, evangelical Protestant, and Roman Catholic. While African American churches are often included among the three, they have a unique culture and history of oppression in the United States that calls for distinct representation. Orthodox Christian theology has a small but steady presence in theology, but less so in practical theology, and less traditional Christian groups, such as Jehovah’s Witnesses or Latter Day Saints (Mormons) have habits of reflective practice but no real professionalized practical theology either in terms of curriculum or academic discipline.

Institutional markers

Institutionally, U.S. practical theology is generally embedded in the ministry training departments and units of mainline Protestant, Catholic, and evangelical seminaries and other post-graduate pastoral training schools and institutes. A handful of guilds and theological associations focus on pastoral theology both as a curricular area and an academic discipline, including the ecumenical Association of Practical Theology (APT), founded in 1984 to supplant Protestant-only predecessors; the ecumenical Association for Theological Field Education (ATFE) and its Catholic affiliate (CATFE); and the Association of Graduate Programs in Ministry (AGPIM), a Roman Catholic guild for universities offering professional ministerial training to lay people. Several broader theological guilds have practical theology sections, units, or consultations. A few philanthropic organizations remain influential in practical theology, especially the religion

⁴ See R. Stephen Warner, *Work in Progress: Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, in: *A Church of Our Own: Disestablishment and Diversity in American Religion*, New Brunswick 2005, 18–62.

unit at the Lilly Endowment.⁵ A number of smaller professional institutes and research centers remain connected to practical theology as a discipline, including the Alban Institute focusing on the study and leadership of faith communities, the Hartford Institute for Religious Research, the Evangelical Emmanuel Gospel Center, the Indianapolis Center for Congregations, and the Pulpit and Pew project at Duke University. There are very few enduring academic journals specific to practical theology in the United States, among them *Practical Matters* based at the Center for Practical Theology at Boston University and *New Theology Review* at the Catholic Theological Union in Chicago.

The intersectional ambiguity embedded in U.S. practical theology makes it difficult to enumerate the number of schools or students involved. According to the Association of Theological Schools, there are 238 graduate schools of theology in the United States, most belonging to the denominational families already identified, that is, mainline Protestant, evangelical, Catholic, and the Black Church. Almost all of these schools focus at least in part on professional training for ministry. The schools have 41,534 students enrolled in 374 ministry-related master's level degrees and 9,958 students enrolled in 141 ministry-oriented doctoral level programs (usually, the Doctor of Ministry or D.Min. degree).⁶ Only eight institutions—three universities and five seminaries or schools of theology—explicitly offer a research doctorate or Ph.D. in practical theology, or with a different name but explicitly identified as engaging in practical theology. The four institutions willing to provide student data together identified 132 doctoral students. Three of the schools are rooted in mainline Protestant traditions, two Catholic, two Evangelical, and one ecumenical and interfaith in orientation. None is historically connected to the Black Church.

The emergence of practical theology in the United States

The contemporary data just presented suggests that practical theology has truly become an ecumenical discipline and endeavor. Yet this is a relatively recent development. "As an academic discipline, practical theology has been predominantly rooted in a liberal Protestant framework and discourse."⁷ Protestant seminaries and divinity schools in the United States had adopted and institutionalized the fourfold theological

⁵ The Lilly Endowment is an Indiana-based philanthropic foundation established in 1937 by the Lilly family. Funded by an original gift of stock in the Eli Lilly pharmaceutical company, it is now independent. See <https://lillyendowment.org/about/> (date accessed: 16.3.2020).

⁶ Association of Theological Schools, Annual Data Tables, 2018, <http://go.wvu.de/dwppnp> (date accessed: 16.3.2020).

⁷ Claire E. Wolfeich, Reframing Practical Theology: Catholic Contributions and Conundrums, in: Joyce Ann Mercer – Bonnie Miller-McLemore (eds.), *Conundrums in Practical Theology*, Boston 2016, 280.

taxonomy of the German theological encyclopedia movement, practical theology serving as the professional branch in the training of clergy, though often viewed as methodologically inferior to the true *Wissenschaft* rigor of fields like critical biblical studies or dogmatic theology.⁸

By the late nineteenth and early twentieth centuries, however, the new politics of the Progressive Era overtook American government and other public institutions, challenging *laissez faire* liberalism and initiating a wave of professionalization in medicine, social work, and clergy education. This movement pushed a few religious institutions toward the development of professional tracks, internships, supervision, and the integration of theory and practice, beginning with the University of Chicago Divinity School. The contemporaneous professionalization of religious education brought the emerging social sciences into theological education.⁹ After the First World War, Protestant theological voices, influenced by the global missionary movement, became more trans-denominational in outlook. They began to develop a public theology more critical of modernity, mining both traditional theological disciplines and the social sciences to ground such a critique.¹⁰

During much of the nineteenth century, Evangelical and “mainline” Protestantism could not easily be distinguished, but the increasing prevalence of critical biblical study in Protestant seminaries coupled with Progressive Era devotion to social issues precipitated a break between the two. Evangelicals embraced a return to biblical fundamentals – they became known as fundamentalists – and divested from mainstream Protestant institutions, creating Bible colleges and institutes in their stead, all of which eschewed practical theology.¹¹ At the same time, Roman Catholics in the United States were also establishing a distinct Catholic subculture as a form of resistance to both Protestant hegemony in the United States and the global rise of modernity. Buoyed by the emergence of Catholic social teaching, however, leaders found a distinct Catholic way to address social issues like poverty or workers’ rights. Catholic scholars like John A. Ryan, ensconced in distinct Catholic academic institutions, became caught up in the Progressive movement. They did not eschew the social sciences, as Evangelicals did, but integrated social scientific study into the see-judge-act methodology of the global lay-oriented Catholic Action movement. Though not explicitly recognized as a form of practical theology at the time (and less influential in seminaries), this approach had all the elements of a practical theology – a focus on practic-

⁸ Richard R. Osmer, The United States, in: *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, 495–498.

⁹ Osmer, The United States (see note 8) 498–500.

¹⁰ Osmer, The United States (see note 8) 500–501.

¹¹ Andrew Root, *Evangelical Practical Theology*, in: Kathleen A. Cahalan – Gordon S. Mikoski (eds.), *Opening the Field of Practical Theology: An Introduction*, New York 2014, 81–82.

es and their reform, an interdisciplinary openness, and a substantive attempt at correlating Christian tradition with real social challenges.¹²

Initially, all the denominational strands approached at least one social science very cautiously in the early twentieth century, that is, psychology. However, “early twentieth-century psychology demonstrated the value of close study of the ‘living human document’ as a valid ‘text’ for theological study.”¹³ The phrase “living human document” came out of the Clinical Pastoral Education (CPE) movement, which by the end of the 1950s began to have an outsized impact on Protestant practical theology. CPE helped to focus practical theology on pastoral practice with an interdisciplinary openness, and it stimulated the development of pastoral counseling, pastoral care, and field education in the seminaries and divinity schools.¹⁴ After Vatican II, Catholic theological educators also embraced psychology enthusiastically, especially the “client-centered” therapeutic approach of Carl Rogers, and it was not uncommon for theologians and psychologists to work in tandem in what was then called *pastoral theology*, as for example with the influential work of Catholics James and Evelyn Whitehead, he a pastoral theologian and she a psychologist. On the mainline Protestant side, one of the most important milestones was James Fowler’s work integrating insights from developmental psychology with postwar explorations of fundamental theology.¹⁵

Psychology proved a durable conversation partner for practical and pastoral theology in the United States. Its focus on personal growth was conducive to the individualist ethos of U.S. society. But psychotherapeutic-influenced perspectives also came under fire as a bourgeois individualist approach to faith, the critique powered by a praxis-based form of theological reflection with roots in Latin America. Born in the base communities that gave rise to liberation theology, praxis-based theological reflection was rooted in the see-judge-act approach of Catholic Action, but with a special emphasis on the concerns of the poor and political action for justice. It came to the United States through the 1970s and 80s by a variety of means, including through immigration and the public debates over U.S. economic dominance and military action across Latin America. The local and national *Encuentro* movement in Catholic Hispanic ministry employed the method, forming a generation of Latinx Catholic lay leaders in the United States. The approach also made its way into Euro-American Catholic and Protestant theology after liberation theology texts began to appear in English translation, and the influential pedagogue Paulo Freire’s liberation pedagogy came to practical theology through the related field of religious education.

¹² On John A. Ryan, see Francis L. Broderick, *Right Reverend New Dealer, John A. Ryan*, New York 1963. On evangelical divestment from practical theology, see Root, *Evangelical Practical Theology* (see note 11) 82.

¹³ Miller-McLemore, *The Contributions of Practical Theology* (see note 1) 1.

¹⁴ Osmer, *The United States* (see note 8) 501.

¹⁵ James Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York 1981.

By the 1980s, practical theology began to emerge as a distinct *academic discipline* in the United States, rather than just as the curricular area that included pastoral tasks and skills. “Gone was the shared assumption that the *raison d’être* of the field should be training clergy in the nuts and bolts of ministry. Also evaporating was the previous consensus that grounded practical theology primarily in psychology and human development theory.”¹⁶ The discipline formed at the convergence of several different trends. First, influenced by a “a period of theoretical interest in ‘practice’ and ‘practices’ in the humanities and social sciences,”¹⁷ both ethicists and theologians in the United States placed renewed attention on everyday Christian practices as a *locus theologicus*, and on the church as a community defined by its practices. In a parallel way, Protestant ethicist Don Browning argued that U.S. practical theology as a discipline was born out of a recovered focus on practical reason and wisdom in the tradition of Aristotle.¹⁸

Second, also in a parallel way, Protestant practical theologians begin building upon the correlation methodologies championed in the United States by Protestant Paul Tillich and Catholic David Tracy. Correlation methodologies helped enable greater postwar attention to societal concerns and to audiences beyond the church, a move identified with both the critical realism of Reinhold Niebuhr and the embrace of Vatican II’s *Gaudium et Spes*. Practical theologians hoped to bring even greater precision and more concrete focus to such methodologies, shaping them for use in ministerial decision-making and in ecclesial consideration of social issues, inaugurating a new “public paradigm” of practical theology. Don Browning and Richard Osmer both developed textbooks for Protestants.¹⁹ Strongly influenced by hermeneutical theology, Catholic Thomas Groome also developed a practical theological methodology as part of his project of bringing new pedagogies into religious education.²⁰ The interdisciplinary aspect of practical theology appeared in the 1980s through the emergence of congregational studies as a fellow traveler of practical theology, spurred first by the interpretive cultural anthropology of American Clifford Geertz, and then by the “new paradigm” in the U.S. sociology of religion.²¹

¹⁶ Don C. Richter, *Religious Practices in Practical Theology*, in: *Opening the Field of Practical Theology*, 203.

¹⁷ Dorothy C. Bass, *Ways of Life Abundant*, in: Dorothy C. Bass – Craig Dykstra (eds.), *Practical Theology, Theological Education, and Christian Ministry*, Grand Rapids 2008, 29.

¹⁸ Don Browning, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis 1991, 2–7.

¹⁹ Browning, *A Fundamental Practical Theology* (see note 18); and Richard R. Osmer, *Practical Theology: An Introduction*, Grand Rapids 2008.

²⁰ Thomas H. Groome, *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry*, New York 1991.

²¹ James P. Wind, *Leading Congregations, Discovering Congregational Cultures*, in: *The Christian Century* (February 3-10, 1993), 105–110.

By the early 1980s, white evangelical scholars had begun to overcome their historical opposition to practical theology as a curricular area and academic discipline. Having eschewed fundamentalist separation from the world, the new evangelicals founded Fuller Theological Seminary in 1947 in Southern California as a second intellectual center for their movement, after Wheaton College. Both Fuller and its more conservative neighbor, Biola University,²² developed schools of psychology in the 1970s to create a generation of psychotherapists with biblically rooted credentials. Fuller also created a School of World Mission that integrated insights from cultural anthropology. Cooperation between these schools and more traditional theological schools led to the emergence of a new evangelical practical theology: “Practical theology in evangelicalism has not developed as the outgrowth of subdisciplines as much as a way of engaging in mission. It has come about as a way of turning theology to the practical operations of mission and evangelism.”²³ The new evangelical practical theology is also distinguished by an interculturalism born of its focus on global evangelism.²⁴

Beyond white practical theology

Echoing the racial and denominational stratification of the nation, voices within the emerging field of practical theology had tended to skew white, Protestant, and male. Yet African American Protestant scholars had already begun to develop their own form of practical theology in the 1980s with roots in homiletics, a central Christian practice of the Black Church and a seasoned academic discipline in African American seminaries. That practical theology attended to cooperation and resistance to racial oppression in the Black Church, “a pastoral-prophetic dialectic” with roots in Black liberation theology.²⁵ But this theological orientation only gradually and partially found its way into the white male academy. Dale Andrews notes,

“A regrettable irony exists in much of the theological work black practical theologians conduct in the interests of diverse learning. We have not escaped the marginalization of studying the marginalized... That work, however, struggles still to transform how the dominant cultures of the academy or church study themselves strategically for transformation of hegemony.”²⁶

Feminist theological perspectives that had arisen during the 1970s into the 80s were also slow to influence “mainstream” practical theology. Only in the late 1990s and

²² Biola started out as an acronym for Bible Institute of Los Angeles.

²³ Root, *Evangelical Practical Theology* (see note 11) 94–95.

²⁴ Root, “Evangelical Practical Theology,” 83–96; Charles J. Scalise, *Protestant Evangelicalism*, in: *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, 584–585.

²⁵ Dale P. Andrews, *African American Practical Theology*, in: *Opening the Field of Practical Theology*, 14–21.

²⁶ Andrews, *African American Practical Theology* (see note 25) 27.

2000s, for example, did feminist practical theologians like Bonnie Miller-McLemore, Joyce Mercer, and Pamela Couture produce volumes exploring the most common of Christian practices, those involved in maternal childcare, including that done by poor women.²⁷ Also in the 1990s and 2000s, work began to appear – across the fields of pastoral care, religious education, congregational studies, and homiletics – integrating *womanist* (black feminist) questions and perspectives into practical theology, attending to the flourishing of African American women and girls.²⁸

Latinx and Asian American theologians struggled with a common challenge. The rootedness of these two theological traditions in questions of practice and everyday life seems to obviate the creation of a boundary between practical theology as a discipline and other theological disciplines. Along those lines, Carmen Nanko-Fernández takes white practical theologians to task for compartmentalizing human life into distinct spheres in a way that makes no sense in everyday life, what Latinx theologians call *lo cotidiano*.²⁹ Courtney Goto points to controversies around the very idea of an Asian American practical theology, given that it groups together strikingly different cultures and ethnicities with very different contextual concerns. Goto nevertheless defends the designation, but only as represented in a plurality of trajectories: “Asian American practical theologies take multiple paths that intersect, diverge, and sometimes parallel or overlap with one another and other approaches to practical theology.”³⁰

The contemporary story of practical theology in the United States is largely the struggle to incorporate these important and distinct voices into publications and conferences once almost exclusively guided and populated by white men. U.S. scholars now find themselves practicing “intersectionality,” that is, exploring race and ethnicity in relationship with gender, socio-economic inequality, sexual orientation, secularization, and/or non-binary conceptions of gender. At the same time, even as the landscape begins to shift in a more inclusive direction, power asymmetries and implicit biases against women and persons of color endure. As Tom Beaudoin and Katherine Turpin note,

“[W]hite racialization was the norm of the discipline, and ‘other’ ethnic or racial groups needed to tell the story of how their cultural norms and racialized identity inflected the universalized (white) field of practical theology... Only over time and through critical reviews have we come to understand the full extent of the white ra-

²⁷ Joyce Mercer, *Feminist and Womanist Practical Theology*, in: *Opening the Field of Practical Theology*, 103–109.

²⁸ Evelyn Parker, *Womanist Theory*, in: *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, 204–213.

²⁹ Carmen Nanko-Fernández, *Theologizing en Espanglish: Context, Community, Ministry*, Maryknoll 2010, 21–28.

³⁰ Courtney Goto, *Asian American Practical Theologies*, in: *Opening the Field of Practical Theology*, 35.

cial bias in our theology. In our major works we cited mostly white authors, dealt with mostly white privileged questions, and made reference to cultural-religious resources most obvious to white readers.”³¹

Indeed, my own scholarship has been a struggle to battle bias toward white middle-class, male questions, to ensure that female voices and voices of color appear regularly and not exceptionally as dialogue partners, and to treat my own Euro-American reality as simply one among many other realities in a diverse country.

Other contemporary questions

Across these distinct voices, today’s ecumenical discipline of practical theology in the United States has developed into two parallel but intertwined tracks, one oriented to reflection on practical theology methodology *per se*, introducing, for example, post-structuralist theory, feminist hermeneutics, and other forms of critical theory into the mix.³² The other has focused attention on taking up these methodologies in the service of particular questions and in particular areas of concern. Catholic Kathleen Cahalan, for example, developed a comprehensive theology of ministry that begins not with a historical theology of ministry but with the urgent question in U.S. Catholic circles of lay people employed as professional ministers in the church, usually referred to as lay ecclesial ministers.³³

Across both of these tracks, scholars employ diverse methodologies and approaches. Richard Osmer identifies four different methodological trajectories in practical theology: a broad hermeneutical approach, a transformative praxis approach rooted in liberationist perspectives or post-structuralist critical theory, a neo-Aristotelian approach launched by Alasdair MacIntyre’s seminal 2007 work on practice³⁴ and developed via the Valparaiso Project as funded by the Lilly Endowment,³⁵ and a “confessional” approach favored by evangelicals and the post-liberal and radical orthodoxy movements in the United States.³⁶ Courtney Goto identifies five different trajectories just in Asian American practical theology.³⁷

Interdisciplinary partners continue to matter to U.S. practical theologians, though in different ways often influenced by denominational trajectories. Critical theory is an

³¹ Tom Beaudoin and Katherine Turpin, White Practical Theology, in: *Opening the Field of Practical Theology*, 251–252.

³² Osmer, *The United States* (see note 8) 503.

³³ Kathleen A. Cahalan, *Introducing the Practice of Ministry*, Collegeville 2010.

³⁴ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame 2007.

³⁵ See Dykstra – Miller-McLemore’s anthology *For Life Abundant: Practical Theology, Theological Education, and Christian Ministry*, Grand Rapids 2008.

³⁶ Richard R. Osmer, Empirical Practical Theology, in: *Opening the Field of Practical Theology*, 69–71.

³⁷ Goto, *Asian American Practical Theologies* (see note 30) 35–37.

especially frequent dialogue partner for mainline Protestants, feminists, and womanists. Evangelicals tend toward psychology. A focus on qualitative research in the social sciences, including ethnographies, case studies, archival work, interviews, and other newer media-based approaches, now reaches well beyond traditional congregational studies into many different areas of practical theology and performed by scholars of all denominational families. Some Catholic and Protestant practical theologians (including the author) employ community-based research protocols in qualitative research. These approaches, rooted in the critical pedagogy traditions of Paulo Freire, train and call local community members to share in the work of collecting and interpreting narrative evidence. This can attenuate some of the power asymmetries between scholarly (often white and middle class) researchers and the more diverse people whose stories we hope to hear and understand, especially in marginalized communities.³⁸

In a country as large and complex as the United States, of course, there are too many questions and themes to report, even in a field as small as practical theology. We could, for example, examine the post-modern (even post-Christian) practical theology of Tom Beaudoin, beginning perhaps with his accounts and analysis of the “de-converted.”³⁹ Or we might reflect on the interfaith approaches to practical theology arising at institutions like the Claremont School of Theology in California.⁴⁰ We might investigate the American wing of the “ethnography in ecclesiology” movement (also influential in the United Kingdom), a series of critical responses to the transcendent assertions about the Church made in Protestant postliberal circles and in Catholic image-oriented ecclesiologies that stem from Vatican II’s *Lumen Gentium*.⁴¹ It would also be productive to note what has been missing in U.S. practical theology, such as greater attention to the environmental practices arising in response to the global threat of climate change, work that is currently occurring within religious studies.⁴²

³⁸ See, for example, Mary Ann Hinsdale – Helen M. Lewis, – S. Maxine Waller, *It Comes from the People: Community Development and Local Theology*, Philadelphia 1995. Waller was a local informant who became co-author. See also Brett C. Hoover, *The Shared Parish: Latinos, Anglos, and the Future of U.S. Catholicism*, New York 2014, 225–237.

³⁹ Tom Beaudoin – Patrick J. Hornbeck, *Deconversion and Ordinary Theology: A Catholic Study*, in: Jeff Astley – Leslie J. Francis (eds.): *Exploring Ordinary Theology: Everyday Christian Believing and the Church*, Burlington 2013, 33–44.

⁴⁰ See the school’s “About Us” webpage, <http://go.wvu.de/9d8yc> (date accessed: 16.3.2020).

⁴¹ See Christian B. Scharen, introduction to *Explorations in Ecclesiology and Ethnography*, Grand Rapids 2012, 1–6.

⁴² See, for example, Amanda Baugh, *God and the Green Divide: Religious Environmentalism in Black and White*, Berkeley 2016; and Baugh, *Explicit and Embedded Environmentalism: Challenging Normativities in the Greening of Religion*, in: *Worldviews: Global Religions, Culture & Ecology* 23 (2019) 2, 93–112.

Practical Theology and the Churches

As a final word, it is necessary to note that while the different denominational families of the United States have enriched practical theology, they also reinforce traditional fault lines formed by the tectonics of modernity. These fault lines have strongly affected the relationship between academic practical theology and the churches. The focus on competitive intellectual rigor in modern U.S. universities has tended to privilege the secular, concerned that religious commitments may water down academic freedom. Thus, mainline Protestant universities have frequently drifted away from their denominational roots, eschewing theology for religious studies. As we have seen, evangelical seminaries rejected the very endeavor of practical theology until relatively recently, associating its interdisciplinarity and critical attention to practice as an incursion of modern secularity.

Despite these trends, there are locations where church and university come together. A number of U.S. universities with Protestant roots – among them Yale, Boston University, Emory, Duke, and Vanderbilt – have retained their divinity schools and still train pastors. Some of the most prominent work in U.S. practical theologies takes place there, still connected to churches and ministry through that work. Still, these schools are regarded as elite institutions, and thus more influenced by the secular intellectual currents of American academic in general, but also by more robust interdisciplinary agendas. Scholars at these institutions are much more like to turn away from the “clerical paradigm” of practical theology and to focus on public theology. This is not to say that the public paradigm is not alive at independent mainline seminaries, although much of the daily work of practical theology as an ecclesially oriented curricular area still takes place there, though with many of these institutions struggling financially. Meanwhile both African American and Latinx theologians eschew any strong distinction between clerical or ecclesial paradigms and public paradigms, especially those that devalue the former.⁴³ Neither group has had the luxury of separating out the problems embedded in social systems and addressed in the public paradigm from the everyday pastoral concerns of the Black Church – oppression has usually made them identical.

Latinx Catholic theologians, however, share in the larger Roman Catholic development of a separation between university and seminary after the Second Vatican Council. In 1967, a group of Catholic university presidents and other scholars met at Land o’Lakes, a property owned by the University of Notre Dame in the upper Midwest of the United States. The resulting document promoted an institutional distancing between Catholic universities (soon legally owned by boards of trustees) and the religious orders or dioceses that founded them. The Jesuit and Holy Cross scholars who

⁴³ See Andrews, *African American Practical Theology* (see note 25) 15; and Nanko-Fernández, *Theologizing en Español* (see note 29) 21–24.

dominated the meeting hoped to pave the way for greater rapprochement with the modern world as proposed in *Gaudium et Spes* at Vatican II, and to show secular and Protestant universities their commitment to rigor and academic freedom, overcoming an historical inferiority complex.⁴⁴ Theology departments remained at Catholic universities, but they were now unfettered to examine controversial issues with considerably less fear of ecclesial disciplinary action. Increased Vatican surveillance over theology during the John Paul II era further alienated academic theology at the universities from theology in the seminaries, many of whom became bastions of this new orthodoxy. Disdain for the other proliferated at both of these sets of institutions. Ministry and pastoral leadership were often treated by university theologians as lesser matters, so much so that one theologian argued “to claim identity as either a practical or pastoral theologian often conveys a degree of academic second-class citizenship.”⁴⁵ Catholic seminaries, on the other hand, retained an almost exclusive focus on ecclesial issues, often eschewing questions of social justice and focusing on resistance to legal abortion. In between the two, a smaller number of Catholic university theology departments, institutes, and schools of theology and ministry continued to train people for ministry, increasingly lay people who worked professionally in the churches. These institutes have become the heart of a practical theology attuned to sinful social systems but also to pastoral issues.

Despite these institutional barriers between church and academy across some of the different denominational families, there is reason to be hopeful about practical theology in the United States. It seems to have found a path that includes both the public and the ecclesial (or clerical) paradigm, even at elite institutions. It remains nimble enough to respond to rapidly emerging social and ecclesial issues within and without the churches, such as when in 2016, the Association of Practical Theology took up the relationship between the Black Lives Matter movement and the Black Church. There is increasing room for ecumenical and interreligious cooperation, and more practical theologians have become involved in international cooperative efforts. Finally, very gradually practical theology in the United States is overcoming the divisions of race, ethnicity, and denomination, though we still have a long way to go.

Brett C. Hoover
 Assistant Professor at Loyola Marymount University
 Los Angeles, California, USA
 brett.hoover(at)lmu(dot)edu

⁴⁴ Regarding the move toward autonomy, see North American Region of the International Federation of Catholic Universities, *Land o’Lakes Statement: The Idea of the Catholic University, 1967*, <http://go.wvu.de/6y5vy> (date accessed: 16.3.2020)).

⁴⁵ Nanko-Fernández, *Theologizing en Espanglish* (see note 29) 22–23.

Theologie im Kontext Mexiko: kein einfaches Land, um Theologie zu treiben

Gelebte Theologie

Die letzten Jahrzehnte sind für die Theologie in Mexiko bedeutsam gewesen. Nachdem die Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in den lateinamerikanischen Kontext übersetzt worden waren, wurde jedes Land, jede Diözese und jede lokale Kirche herausgefordert, in einer neuen Weise Kirche zu sein; dazu mussten die Christ*innen neue Denkweisen entwickeln. Leider waren am Anfang vor allem Kleriker und Ordensleute für diese Aufgabe verantwortlich. Die Konferenzen von Medellín (1969) und Puebla (1978) waren in besonderer Weise dazu bestimmt, den neuen Denkprozess in der Kirche in Lateinamerika anzustoßen und zu gestalten.

Es gibt viele Aspekte, unter denen man diese beiden Konferenzen betrachten kann, aber wir wollen uns in diesem Text auf die Entwicklung der theologischen Reflexion konzentrieren, und zwar als eine Wissenschaft, die nicht als erstes zum akademischen Bereich gehört, sondern zum Leben; deshalb wird sie von vielen „gelebte Theologie“ (Teología vivida) genannt. Und damit reden wir auch von einer lebendigen Theologie, das heißt, dass die Theologie im lateinamerikanischen Kontext, und natürlich auf mexikanischem Boden, die passenden Wege und Praktiken gesucht hat, um Gott in der Geschichte zu entdecken und ihm zu begegnen. Schließlich geht es darum, Gottes handelndes Mysterium in der Geschichte zu betrachten und den Glauben an Jesus Christus als Retter der Menschheit zu verkünden.

Mexiko und der Antiklerikalismus

Das handelnde Mysterium Gottes in der Geschichte zu betrachten und zu verkünden, ist eine Aufgabe, die im mexikanischen Umfeld nicht einfach war und ist. Mexiko war eines der ersten Länder, in dem Gesetze verabschiedet wurden, um die Religion in den Hintergrund zu drängen. Der Staat versuchte im Prinzip, die Macht der Kirche zurückzudrängen damit er auf allen Ebenen – Politik, Bildung und Gesundheit – seine Herrschaft ausüben konnte, denn seit die Kirche nach Amerika und Mexiko gekommen war, hatte sie diese Bereiche maßgeblich beeinflusst.

Während die Säkularisierung in Europa vor mehr als 300 Jahren begann¹, hat in der mexikanischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert ein Laizisierungsprozess begonnen, der den Lebensstil des Volkes verändert hat. Nach dem Ende der Kolonialzeit hat sich die Regierung gegen die Kirche durchgesetzt. Bis dahin hatte die „Corona española“ (dt. *spanische Krone*) in den Kolonien regiert. Die Kirche spielte in dieser Zeit eine wichtige Rolle. Als Mexiko von Spanien unabhängig wurde, musste die neue Regierung eine Nation gründen. An erster Stelle wollte sie eine zivile Autorität aufbauen, weil alles, also politische, wirtschaftliche und ideologische Macht, in den Händen der katholischen Kirche lag. Man darf nicht vergessen, dass die Kirche schon Ende des 18. Jahrhunderts die größte Landbesitzerin in Neu-Spanien war.² Der Erzbischof bezog ein ähnliches Gehalt wie der Vizekönig. Erzbischof und Bischöfe lebten wie Könige in Palästen mit kostbaren Einrichtungen und regierten wie Feudalherren ausgedehnte Ländereien.

Die katholische Kirche war immer bemüht, gegenüber der Gesellschaft ihre moralischen Werte durchzusetzen und damit auch Traditionen und Kultur zu beeinflussen. Die neue Regierung war immer mit der Macht und dem Einfluss der katholischen Kirche in der Gesellschaft konfrontiert. Was wollten die „Liberales“ im Grunde?³ Sie wollten, dass neue Werte und eine säkularisierte Moral aufgestellt würden, die mit der religiösen Moral nichts zu tun hatten. Die Kirche war die „Besitzerin“ und die Verbreiterin derjenigen moralischen und politischen Werte, die sich auf die koloniale Regierung sehr positiv ausgewirkt hatten. Deswegen hatte der Aufbau der zivilen Autorität Vorrang, weil man die Kirche in dieser Rolle ersetzen musste. Der Ersatz der gemeinsamen religiösen Rituale und die Einführung eines neuen laizisierten Bildungssystems waren äußerst wichtig für die neue zivile Machtinstitution.

Das liberale Projekt der Säkularisierung der Politik und Gesellschaft durch die Trennung von Kirche und Staat, genauso wie durch das laisierte Bildungssystem, wurde bis zur mexikanischen Revolution (1910) fortgeführt. Im Jahr 1917 wurde eine neue Verfassung ausgerufen, die laisierten Ideale wurden damit noch stärker. Obwohl die mexikanische Verfassung die Laizität nicht genau definiert, kann man in bestimmten Artikeln der Verfassung lesen, dass der Staat kein konfessionell gebundener Staat ist. Außerdem findet sich im 3. Artikel der Verfassung die Aussage: „Die Bildung muss laiziert und kostenlos sein.“⁴ Der Staat gewann zunehmend an Autonomie. Besonders

¹ Jean-Louis Schlegel, Stärkere Laizisierung bzw. Säkularisierung der Staaten, mehr Anerkennung der Religionen? Eine kritische Reflektion, in: Thomas Dienberg – Thomas Eggenberger – Ulrich Engel, *Woran glaubt Europa?*, Münster 2010, 63.

² Klaus-Jörg Ruhl – Laura Ibarra García, *Kleine Geschichte Mexikos, von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München 2000, 88.

³ So heißt die Gruppe, die nach der Unabhängigkeit von Spanien eine neue zivile Gesellschaft errichten wollte.

⁴ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. México. Secretaría de Gobernación, 1997 (Übersetzung Rodrigo Alcántara).

durch das Bildungssystem, das die republikanische Regierung in ihre Hände genommen hatte, konnte sie ihre Ideale überall vermitteln.

Was sagt uns diese Zusammenfassung der Geschichte Mexikos? Wir sehen, dass sich die mexikanische Gesellschaft seit mehr als einem Jahrhundert in einem Prozess der Laizisierung bzw. Säkularisierung befindet. Zwar ist das mexikanische Volk sehr religiös, aber die Menschen müssen ihr religiöses Leben immer noch im privaten Raum belassen. Die Religion ist zwar im ganzen Leben des Volkes verwurzelt, aber im öffentlichen Raum haben die Religion und ihre Ausübung keinen Platz.

Die Kirche im 20. Jahrhundert

Während die PRI (Partei der Institutionalisierten Revolution) an der Macht war (1928–2000 und 2012–2018), herrschte eine radikale laisierte Ideologie, welche die katholische Kirche und die konservativen Anführer aus den Geschichtsbüchern entfernen wollte. Und diese Tendenz gab es auch auf akademischer Ebene, denn die Rolle der Kirche in der Geschichte Mexikos tauchte weder in der offiziellen Geschichtsschreibung auf, noch wurde sie analysiert.

Die Neukonfiguration der mexikanischen Nation verlief sehr turbulent. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts sahen sich die Anstrengungen zur Schaffung einer modernen Nation mit der Ideologie des konservativen Flügels der katholischen Kirche konfrontiert. Die Situation wurde extrem und mündete in einen bewaffneten Konflikt zwischen Regierung und Katholiken. Der sogenannte „Cristero-Krieg“ (1926–1929) war eine Reaktion auf eine Verfassung (1917), die unter anderem eine laisierte Bildung aufgedrängt hatte. Das Kult-Verbot war ebenfalls eine radikale Maßnahme, die die religiöse Sensibilität verletzt hat. Dieser Konflikt hat sich auch auf akademisches Terrain ausgebreitet. Einige reden von einer Art Verschwörung des Schweigens, weil zum Wohle des neuen nationalen Projektes kein Intellektueller über die Kirche schreiben sollte.⁵

Jean Meyer, einer der renommierten Historiker Mexikos, erklärte: „Unsere moderne Welt, unsere Geschichte wird nicht intelligibel sein, bis der Platz der Religion im Leben der Masse klar definiert ist.“⁶ Nachdem sein Werk über die Cristiada⁷ veröffentlicht wurde, entstanden mehrere wissenschaftliche Studien zum Thema Katholik*innen und Katholizismus in Mexiko. Solche Untersuchungen sind auch in Bibliotheken von Universitäten und Hochschulen zu finden, die sich als antiklerikal positioniert haben,

⁵ Vgl. Renée De la Torre, *El estudio de la Religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder*, vol. 24, (2014) Nr. 42, 67–91.

⁶ Siehe dazu: Jean Meyer: *el historiador de la libertad religiosa*, <http://go.wwu.de/fo0e8> (Stand: 31.07.2019).

⁷ Jean Meyer, *La Cristiada, 1. La guerra de los cristeros*. Siglo XXI editores, Mexico 1973. Weitere Quellen dazu siehe: *Cristiada in Mexiko*, <http://go.wwu.de/jtbzv> (Stand: 31.07.2019).

z.B. die UNAM (National Autonome Universität Mexikos). Durch diese Untersuchungen hat sich gezeigt, dass die Geschichte der Katholik*innen äußerst wichtig ist, um die Geschichte des Landes zu analysieren.

Ende der 1970er- bis Anfang der 1980er-Jahre entstand eine Religionssoziologie, die aus den Reihen der Universitäten, der katholischen Aktion und katholisch-progressiven Intellektuellen kam. Es ging darum, soziopolitische Studien über die katholische Institution in Mexiko durchzuführen. Beispiele gibt es mehrere: De la Rosa, 1979; Reilly und de la Rosa, 1985; González Ramírez, 1981; Arias, Castillo und López, 1981 und Dussell, 1979. Viele dieser Forscher waren katholische Mitglieder, d.h. es gab darunter Menschen, die der sogenannten Befreiungstheologie sehr nahestanden. In diesem Sinne lag ihr Fokus eher auf einer soziopolitischen Dimension des Katholizismus, sie haben aber nicht unbedingt die kulturellen Äußerungen oder die Volksfrömmigkeit in den Blick genommen.⁸

Die theologische Landschaft Mexikos

Trotz der säkularisierten mexikanischen Verfassung bezeichnet man die Haltung der Mexikaner*innen als sehr religiös, ihr Leben ist reich an Riten und Festen. Diese Volksspiritualität (nicht nur Frömmigkeit) konnte vom offiziellen Säkularismus nicht abgeschafft werden. Der Katholizismus wird noch von der Mehrheit der Bevölkerung praktiziert und repräsentiert ein kulturelles Erbe des Volkes. Deshalb werden zahlreiche Feste zu Ehren der Heiligen und Marien-Ikonen gefeiert. Nach Renée de la Torre wurden in den 1990er-Jahren seriöse Studien durchgeführt, um die Kultur in der Volksfrömmigkeit besser zu verstehen: die Pilgerschaften, Prozessionen (Garma und Shadow, 1994; Giuriati und Masferrer Kahn, 1998), die religiösen Feierlichkeiten im täglichen Leben des Volkes, insbesondere in der Stadt (De la Peña und De la Torre, 1990) und Votivgaben (González, J., 1986)⁹.

Man muss dabei berücksichtigen, dass sich die wissenschaftliche Analyse des katholischen Phänomens anfangs auf die Bischöfe und Priester konzentrierte. Diese Perspektive herrschte bis in die 1990er-Jahre vor. Die Studien konzentrierten sich auf die Hierarchie und die angespannte Beziehung des mexikanischen Staates zur Kirche. Aber die sozialen und politischen Wirkungen der sogenannten Basisgemeinden (Comunidades Eclesiales de Base) in den 1980er- und 1990er-Jahren machten es möglich, dass die Laien zunehmend als echte religiöse Akteur*innen angesehen wurden.

Die Forschungen über die Laienbewegungen haben ein umfassendes Bild der katholischen Institution ergeben; sie überwandene eine einseitige Betrachtung, indem sie den Fokus auf die Vielfalt und die unterschiedlichen Mentalitäten innerhalb des Ka-

⁸ Vgl. De la Torre, El estudio (s. Anm. 5).

⁹ Vgl. ebd.

tholizismus gesetzt haben. Auch die Auswirkungen der Aktion der Laien auf der politischen Ebene wurden analysiert, sowohl der konservative Katholizismus als auch die demokratischen Bewegungen, die sogenannte christliche Linke.¹⁰

Die wachsende Bewegung der sogenannten charismatisch-katholischen Erneuerung (im Heiligen Geist)¹¹ hat neue Herausforderungen für die Gestaltung der institutionellen Ebene und die Beziehung zur Pfingstbewegung gebracht. Ebenso wurde die katholische Institution zum Objekt von Forschungen, bei denen die Analyse der inneren Machtstrukturen und die Führungsfähigkeit der Laienbewegungen auf der sozialpolitischen Ebene bevorzugt untersucht worden sind.

Die theologische Ausbildung

Die Geschichte des modernen Mexikos erklärt einigermaßen den Abbruch der Tradition des mexikanischen katholischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert und dessen Neuanfang nach Beginn des Cristero-Kriegs (1926–1929). Das hatte zur Folge, dass in den 1950er-Jahren verschiedene Kongregationen (vor allem Maristen und Jesuiten) Universitäten christlicher Inspiration gegründet haben. Dazu muss gesagt werden, dass eine katholische Universität vor der polemischen Reform von Präsident Carlos Salinas 1992 undenkbar war.¹²

Das Theologie-Studium in Mexiko im 20. Jahrhundert war praktisch für die Kleriker der renommierten Priesterseminare wie Puebla, Guadalajara, Mexiko und Zamora reserviert. Dieses Studium wurde kirchlich anerkannt, nicht aber staatlich. Schon in den 1970er-Jahren gelang es aber den Jesuiten, unter dem Namen „Religionswissenschaften“ die staatliche Anerkennung des theologischen Studiums zu erreichen.¹³ Es blieb leider einmalig. Die Realität war, dass die katholisch-theologische Ausbildung in Mexiko auf die Ausbildung von Klerikern begrenzt war.

Trotz dieses schlimmen Klimas wurden seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seinen fruchtbaren Überlegungen vom lateinamerikanischen Episkopat in Medellín, Kolumbien 1968, immer mehr Institute zur theologischen Reflexion eröffnet, die auch von Laien und Ordensleuten besucht werden durften. Doch diese Erfahrung währte nur kurz. Nur 15 Jahre dauerte zum Beispiel die Arbeit der theologischen Hochschule

¹⁰ Vgl. Miguel Concha Malo et al., *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Siglo XXI editores, México 1986.

¹¹ Zur Bewegung der Charismatischen Erneuerung siehe: Elizabeth Juárez Cerdi, *Mi reino no es de este mundo*, El Colegio de Michoacán, México 1997.

¹² Vgl. Soledad Loaeza Toar, *Las relaciones Estado – Iglesia católica en México 1988-1994. Los costos de la constitucionalización*, in: *Foro Internacional*, Zeitschrift des Colegio de México. XXXVI-1-2, 1996, <http://go.wvu.de/9gv28> (Stand: 31.07.2019).

¹³ Vgl. Carlos Mendoza-Álvarez, *La encrucijada posmoderna de la teología en Mexico*, <http://go.wvu.de/j-7-y> (Stand: 3.8.2019).

(Instituto Teológico de Estudios Superiores ITES). Dabei wurde eine vom Zweiten Vatikanum geprägte Theologie reflektiert, die offen war für die Akzente der Befreiungstheologie.¹⁴ Aufgrund eines zu liberalen Denkens wurde danach auch die theologische Gesellschaft Mexikos aufgelöst. Andere Erfahrungen, wie beispielsweise noch mehr Eingliederung in den Basisgemeinden, theologische Reflexion und Erfahrungen von sozialem Engagement, wurden ebenso in den Hintergrund gedrängt.

Dazu kam ein Ereignis, das die Entfaltung der katholischen Theologie in Mexiko schwer getroffen hat. Gemeint ist der kanonische Besuch der Kongregation für das Ordensleben bei den Zentren für die Ausbildung der Ordensleute in den 1990er-Jahren.¹⁵ Das klare Ziel war es, Brennpunkte der Infragestellung der theologischen Tradition durch die Befreiungstheologie zu entdecken. Die Studienprogramme wurden überprüft und die Profile der Professoren und Leiter der verschiedenen Institute sowie ihre möglichen Verbindungen zu sozialen Akteuren wurden genau beobachtet. Diese Umstände haben die Entfaltung der katholischen Theologie in den Hochschulen in Mexiko sehr geschwächt. Deshalb steht eine qualitativ hochstehende Theologie im lokalen Kontext noch am Anfang.

In dieser Landschaft darf man die sogenannte UITCAM (Union der katholisch-theologischen Institutionen in Mexiko) nicht vergessen. Sie entstand als ein bedeutender Vorschlag zur Überwindung der historischen Konfrontation. Die Abschaffung der mexikanischen Gesellschaft für Theologie im Jahr 1984 war ein Schlag für die mexikanische Theologie. Es musste mehr als ein Jahrzehnt vergehen, bis die verschiedenen theologischen Institutionen, die in Mexiko-Stadt präsent sind, die Initiative zur Zusammenarbeit ergriffen haben. Die Institutionen haben ihre Autonomie behalten, aber es bestehen Vereinbarungen im Rahmen der Studienprogramme, Bibliotheken, der Anerkennung von Seminaren zwischen Hochschulen sowie der Zusammenarbeit zwischen Professoren und Student*innen.¹⁶

Als Ergebnis dieser Anstrengungen wurde die Union (UITCAM) geboren, mit dem Status eines zivilen Vereins und dementsprechend eigenen Regeln und Statuten, der vom mexikanischen Staat anerkannt wird. Heute besteht diese Union aus acht theologischen Hochschulen, die den theologischen Bachelor sowie das zivile und kirchliche Diplom anbieten. Es sind die Päpstliche Universität Mexikos (UPM), die Iberoamerikanische Universität (UIA), die Universität La Salle (ULSA), die Interkontinental Universität (UIC), die katholische Universität „Lumen Gentium“ (UCLG), die Hochschule zur theologischen Bildung der Ordensleute Mexikos (IFTIM), das Zentrum zu theologischen Studien der Konferenz von Oberen der Ordensgemeinschaft Mexikos (CET-CIRM) und die philosophisch-theologische Hochschule der Franziskaner (IFFT). Es gibt

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Carlos Mendoza-Álvarez, Delegado de la UITCAM (México) Asamblea de INSeCT, Belo Horizonte, Brasil 16 al 20 de julio de 2014.

800 Student*innen und 120 Professoren, die miteinander arbeiten. Dazu zählen auch vier akademisch-theologische Zeitschriften: Anamnesis (Dominikaner), Efemerides Mexicana (UPM), Revista Iberoamericana de Teología (UIA) und Voces, Zeitschrift zur Missionologie (UIC) sowie ein Jahrbuch des ISEE.¹⁷

Hinzuzufügen ist, dass in Mexiko heute 86 Priesterseminare existieren, die eine theologische Ausbildung für mehr als 1.000 Seminaristen anbieten. Die Studenten erlangen den Bachelor in Theologie, der aber staatlich nicht anerkannt ist. Nur wenige Priesterseminare erhielten die Anerkennung vom Bildungsministerium, zum Beispiel das Priesterseminar von Zamora, Michoacán, das eine Anerkennung für den Bachelor Philosophie und Theologie bekam. Die iberamerikanische Universität hat die Anerkennung für einen interdisziplinären Magister Theologie erlangt, dies ist aber leider der einzige staatlich anerkannte Magister in Theologie. Der Promotionsstudiengang in Theologie findet bedauerlicherweise noch keine staatliche Anerkennung.

Theologie treiben im Gegenwind

Nach und nach wurde das Panorama komplexer: einerseits ist die Befreiungstheologie durch die Sanktionen gegenüber wichtigen Befreiungstheologen immer schwächer geworden, andererseits wurde die Entfaltung anderer theologischer Reflexion angetrieben: die Ecotheologie, die feministische Theologie, die India-Theologie sowie die theologische Reflexion der sexuellen Minderheiten und der Migranten. Zu betonen ist, dass die Rolle der Laien in dieser Übergangszeit sehr wichtig war, denn es ging um eine soziale, aber auch epistemische Wende; dabei haben die Laien durch ein klares ethisches Engagement gehandelt und durch eine feine Analyse der Realität aus dem Glauben, was einen neuen Reichtum in der Sozialanalyse bedeutet hat.

Die Anstrengung der Theolog*innen in Mexiko hat sich in den letzten 20 Jahren darauf konzentriert, die Theologie als eine echte Wissenschaft zu positionieren. 1999 wurden die ersten Theolog*innen bei der Nationalen Gesellschaft von Forschern angenommen. Das war ein großer Schritt für die Anerkennung theologischer Reflexion auf der Ebene der Wissenschaften. Und er führte zum Beispiel dazu, dass mehr Laien an theologischen Hochschulen studieren wollten, obwohl das Studium zu keinem gerecht bezahlten Job verhelfen kann. Niemand in Mexiko denkt an die Theologie als mögliches Studium, weil davon niemand leben kann. Religion als Fach wird nur an privaten religiösen Schulen unterrichtet, nicht an staatlichen Schulen; deshalb ist das Theologiestudium für niemanden rentabel. Pfarreien oder andere christliche Institutionen haben kein Interesse an Theolog*innen oder sie können sie nicht bezahlen; es wird immer seltener, dass jemand Theologie aus purem Interesse studiert. Allenfalls sind es die Rentner, die solch ein Studium machen. Die Kirche in Mexiko ist völlig anders or-

¹⁷ Vgl. ebd.

ganisiert als in Ländern, in denen die katholische Kirche und der Staat im Bildungsbe-
reich zusammenarbeiten. Dies ist auch der Grund dafür, dass es in Mexiko keine effi-
ziente Jobbörse für Theolog*innen gibt.

Die wichtigste Herausforderung für die Theologie in der aktuellen Situation des Lan-
des geht jedoch in eine andere Richtung, und zwar hin zu einer seriösen und bedeut-
samen Reflexion des Glaubens eines Volkes, das von grausamer und systemischer
Gewalt betroffen ist. Um dies zu erreichen, muss ein Dialog etabliert werden, und
zwar mit:

- a) akademischen Disziplinen, besonders den Sozialwissenschaften, der Philosophie
und anderen Wissenschaften;
- b) den sozialen Akteur*innen, um bei den nationalen Debatten um das wissenschaftli-
che Denken Einfluss zu gewinnen, etwa bei Diskussionen zu Gerechtigkeit, Gleich-
heit, Gewalt und nationaler Versöhnung.

Angesichts der systemischen Gewalt (vom Militär, von Drogenhändlern, von der glo-
balisierten Ökonomie) wird an die Theologie appelliert, etwas zu sagen, das die Grün-
de dieser Situation zu verstehen hilft, aber vor allem ein Wort, das Hoffnung in den
Menschen weckt. Dieses Wort muss sich an den Opfern orientieren, aber auch an den
Tätern. Für die Opfer als Begleitung inmitten des Schmerzes, für die Täter als Ruf zu
einem anderen Leben.

Das theologische Denken im offenen Raum: die dringende Frage nach der Gewalt

Es gibt bereits einige Themen im Fokus der theologischen Analyse, die in der unmit-
telbaren Zukunft reflektiert werden sollen. In einem Land, in dem die Nachfolge Chris-
ti noch sehr lebendig ist, ist zu erwarten, dass immer mehr Leute an der Suche nach
Frieden mit Gerechtigkeit und Menschenwürde teilnehmen. In den letzten Jahren hat
die Gewalt das Entstehen neuer Bewegungen gefördert, die dagegen ankämpfen. Die
Migration hat eine echte Solidarität unter den Menschen hervorgerufen. Aber auch
andere Realitäten erfordern ein Wort vonseiten der katholischen Theologie, zum Bei-
spiel die Menschen mit anderen sexuellen Orientierungen oder die Indigenen, die
immer noch um die Anerkennung ihrer Traditionen und Kulturen kämpfen.

Inmitten der gespaltenen Geschichte Mexikos und inmitten der globalen Geschichte¹⁸
ist eine effektive Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat nicht möglich. Dabei
stellt man fest, dass es einige Schwierigkeiten bei der Entwicklung der akademisch-
katholischen Theologie gibt.

¹⁸ Vgl. Mendoza-Álvarez, Delegado (s. Anm. 16).

In Mexiko existiert eine deutliche Spaltung zwischen der katholischen Institution und engagierten Bewegungen, die sich aber auch katholisch nennen, besonders Laien und Frauen, die sich bei bürgerlichen Bewegungen, Indigenen, Frauenrechten, Migrant*innen und Homosexuellen engagieren. Alle diese Bewegungen stellen echte *loci theologici* dar. Vor allem in der heutigen Situation des Landes, wo Tausende Migrant*innen auf dem Weg in die USA durch Mexiko kommen. Diese vor allem mittelamerikanischen Migrant*innen erhalten vom Staat die Erlaubnis, das Land zu durchqueren; aber Unterstützung bekommen sie von vielen engagierten Gruppierungen. Es gibt im ganzen Land unterschiedliche Gruppierungen (darunter einige religiöse, von denen die meisten katholisch sind), die sehr gute Strategien entwickelt haben, um den Migranten einen humanitären Aufenthalt zu ermöglichen.

Die Aufgabe der akademischen Theologie besteht darin, daraus eine solide Reflexion zu entwickeln. Dazu muss man sagen, dass das Migrationsphänomen uns zeigt, wer die Armen von heute sind. Wer sind die Kleinsten, zu denen Christ*innen solidarisch gehen sollen, um sie vom Kreuz herunterzunehmen?

Die Gewalt gegenüber Frauen wird ebenso wie die Diskriminierung Homosexueller nur von wenigen Theolog*innen reflektiert. Die Theologinnen suchen immer noch gehört zu werden, was dadurch erschwert wird, dass sie eine kleine und noch nicht solide Gruppe sind. Sie sind aber in Gesellschaft von feministischen Theologinnen, die gleichzeitig in Verbindung stehen zu den Gesellschaften von Theologinnen und Pastorinnen von Lateinamerika und der Karibik. Dazu gehören etwa 400 Theologinnen und Pastorinnen.¹⁹ Sie suchen nach Unterstützung, damit ihre Stimmen von anderen Frauen auf dem Kontinent gehört werden.

Im Rahmen der *Indiotheologie* ist die Situation etwas anders, denn die christlichen Überlieferungen aus der alten Kultur Mexikos werden sehr ernsthaft praktiziert. Die Arbeit in der Diözese von San Cristobal de las Casas, Chiapas, sowie die Arbeit bei Gemeinden im Bundesstaat Oaxaca oder bei den Tarahumara-Gemeinden im Norden des Landes belegen die Entwicklung der Reflexion und Praxis der Anerkennung der alten Völker und ihrer Traditionen.

Die *systemische Gewalt* stellt aber immer noch eine Herausforderung dar – für alle Menschen, vordringlich aber für die Christ*innen, die die Gute Botschaft im Zentrum ihres Lebens tragen. Die Begleitung der Angehörigen der Opfer von Gewalt ist eine permanente Aufgabe. Und wir reden von der Gewalt, die sich täglich zwischen Drogenhändlern und Militär abspielt. Die Zahl der Toten wächst²⁰; die verschiedenen Drogenkartelle kämpfen noch um die Handelszonen; diese Kämpfe produzieren jeden Tag

¹⁹ Relanzan la Asociación de Teólogas y Pastores de América Latina y el Caribe, 2017, <http://go.www.de/g7pqg> (Stand: 3.8.2019).

²⁰ Verschiedenen Quellen zufolge war 2018 das Jahr mit den meisten Ermordeten seit 1997. Es wurden 33.341 Morde begangen. Siehe dazu: Expansión política. México cerró con más de 33 000 asesinatos, una cifra récord, <http://go.www.de/9m9m5> (Stand: 3.8.2019).

Gewalt und manchmal eine brutale Gewalt. Vor dieser realen und brutalen Gewalt werden Aktionen für eine Friedenskultur durchgeführt.

Hier muss die Bewegung für Frieden mit Gerechtigkeit und Menschenwürde genannt werden. Die Bewegung hat vor allem die Leidenden im Blick und fragt sich, wie diese Menschen in ihren Leidenssituationen getröstet werden können, wie man ihnen Beistand leisten kann, und zwar liebevoll, wie in der Wärme einer Umarmung. Javier Sicilia sagte mehrmals, dass die menschlichen Gesten eine sehr wichtige Rolle bei der Bewegung für Frieden mit Gerechtigkeit und Menschenwürde spielen.²¹ Die Suche nach Gerechtigkeit für die Opfer steht am Horizont, aber die barmherzigen und liebevollen Taten dürfen nicht fehlen. Die Praxis dieser Bewegung steht in der Linie einer Gesellschaft der Compassion und des Friedens, wie Johann Baptist Metz sie konzipiert: „Fremdes Leid wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, ist die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedenspolitik, aller neuen Formen sozialer Solidarität angesichts des eskalierenden Risses zwischen Arm und Reich und aller verheißungsvollen Verständigung der Kultur- und Religionswelten.“²²

Zu einer Kultur des Trostes

Wir glauben, dass bei der aktuellen theologischen Reflexion eine tiefere Überlegung zum Begriff Trost fehlt. Denn die Statistiken und Berichte identifizieren den Ursprung des Leidens, aber es ist noch nicht klar, welche Wege zu gehen sind, um dagegen anzukämpfen. Dabei sind alle Menschen, in besonderer Weise die Christ*innen, aufgerufen, konkreten Trost zu praktizieren. Wir müssen jedoch erkennen, dass Trost in unserer Gesellschaft nicht mehr ein Phänomen des alltäglichen mitmenschlichen Kontaktes ist.²³ Diese Wirklichkeit bringt weitere Konsequenzen mit sich, wie Metz bemerkt: „Mit der Unfähigkeit zu trauern wächst indes auch die Unfähigkeit, sich trösten zu lassen und Trost anders zu verstehen als pure Vertröstung.“²⁴

Zum Trost gehört unbedingt eine konkrete Praxis, also ein praktisches Trösten in konkreten Leidenssituationen. Eine konkrete Praxis muss lokalisiert sein, d.h. an einem bestimmten Ort und von bestimmten Menschen realisiert. Dies erfordert von den Menschen eine Haltung der Offenheit, einen Geist, der aufmerksam ist für die Zeichen

²¹ José Rodrigo Alcántara Serrano, *Das Leiden erzählen – dem Leiden widerstehen*, Münster 2018, 192–193.

²² Johann Baptist Metz, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: ders. – Lothar Kuld – Adolf Weisbrod, *Compassion, Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br. 2000, 9–18, hier 13–14.

²³ Vgl. Georg Langenhorst, *Trösten lernen?*, Ostfildern 2000, 21.

²⁴ Johann Baptist Metz, *Religion, ja – Gott, nein*, in: ders. – Tiemo Rainer Peters (Hg.), *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg – Basel – Wien 1991, 31.

der Zeit, letztendlich erfordert es von den Christ*innen eine „Mystik der offenen Augen“²⁵, damit sie das richtige Trostmittel für jeden Ort und jeden Menschen finden können. Das setzt voraus, dass Christ*innen großen Wert auf menschliche Beziehung legen²⁶, denn ohne eine Offenheit für Beziehungen können sie nicht entdecken, wo Trost benötigt wird.²⁷

In der Reportagen-Sammlung von Elena Poniatowska „Nada, nadie“ liest man zahlreiche Geschichten von Menschen, die im Kontext der Zerstörung nach dem Erdbeben 1985 in Mexiko-City nach einer Erfahrung des Trostes gesucht haben. Alle waren in Panik, Trauer, Hoffnungslosigkeit und außerdem orientierungslos. Dabei war ein Trost-Zeichen die Hilfe von Menschen, die ein Glas Wasser gereicht oder die Geschädigten umarmt haben. Nichts anderes als eben dies war der Anfang einer neuen Geschichte. Die Erinnerungen an „Jemanden“, der in der schlimmsten Situation ein kleines Zeichen des Menschlichen war, ermöglichte die Geburt einer neuen Zivilgesellschaft. Dies ist vielleicht der Grund, weshalb Poniatowska immer wieder einen Kampf gegen das Vergessen führt.²⁸ Die Rolle des „Jemand“ erfüllten die ärmsten Menschen, die mit großer Liebe und absoluter Hilfsbereitschaft alles gemacht hatten, um Leben zu retten. Sie waren schneller als die Regierung; mit ihren einfachen Mitteln waren sie alles für die Betroffenen, waren konkrete Hilfe, Trost und auch ein Zeichen von Hoffnung inmitten der Hoffnungslosigkeit: „Es wird alles wieder gut sein ‚meine Gute‘, Sie werden es sehen, aber zunächst trinken Sie diesen Tee und wir werden Ihre Leute finden.“²⁹ Die Ärmsten waren fähiger, zu helfen und Trost zu spenden, als die

²⁵ Vgl. Johann Baptist Metz, *Mystik der offenen Augen*. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg i.Br. 2011.

²⁶ Die Kirchen und die verschiedenen religiösen Gruppierungen werden mit dieser Suche nach Trost konfrontiert. Es werden auch viele neue Kirchen gegründet, die als erstes Ziel den Kampf gegen das Leiden nennen. Beispiele sind u. a. die sogenannten Pfingstkirchen, die sogar in ihrem Namen ein Ende vom Leiden versprechen: „pare de sufrir“, etwa: „Hören Sie auf zu leiden“. Es ist ja bekannt, dass diese Kirchen der Wohlstandstheologie sehr nahestehen; in einer Gesellschaft, in der die Menschen durstig nach Wohlstand sind, haben solche Bewegungen einen sicheren Erfolg. Sie versprechen Wohlstand, Reichtum, Wunder etc., was für die Menschen natürlich sehr attraktiv ist. Nach Angaben der Homepage der UKRG (Universalkirche des Reiches Gottes), ist die Gemeinschaft in fast hundert Ländern präsent. Auf der Homepage findet man Infos über das Monatsprogramm, in dem man Angebote zur Befreiung vom Bösen, Wunder, erfülltes Glück usw. finden kann, <https://universal.org.mx/> (Stand: 5.3.2020).

²⁷ In der Kirche Lateinamerikas wird diese Haltung gefördert durch den Ruf an alle Christ*innen als Jünger*innen und Missionar*innen Christi. Sie sollen ihre Taufe tief erleben und aus dieser Quelle heraus ihr Jünger*insein hier und jetzt in Kauf nehmen. Vgl. Dokument von der V. Generalversammlung des Episkopats in Aparecida, Brasilien 2007.

²⁸ „Combatir el olvido“ – etwa „Das Vergessen bekämpfen“, betitelt Poniatowska einen Teil ihres Buches, vgl.: Elena Poniatowska, *Nada, nadie, las voces del temblor*, Era, México 1988, 304.

²⁹ Elena Poniatowska, *Nada, nadie, Las voces del temblor, 20 años despues*, <http://go.wvu.de/7av-3> (Stand: 1.2.2020).

Regierung und andere Institutionen, weil sie wussten, worum es bei dem Leiden ging und wie man dagegen ankämpft.

Einige Desiderate zum Schluss

Wir wünschen uns eine echte und anerkannte Gesellschaft von Theolog*innen in Mexiko sowie mehr theologische Publikationen und dafür müssen wir arbeiten. Aber meines Erachtens ist es wichtiger, dass die Theolog*innen vernetzt arbeiten können, damit ihre Stimme für die Stimmlosen gehört wird und sie durch ihre Kenntnisse humanitäre Projekte bereichern. Das erfordert eine solide Überzeugung und ein gemeinsames Projekt. Bisher ist jede Institution ihren eigenen Weg gegangen, aber die herausfordernden Probleme kann niemand alleine lösen. Es ist dringend ein gemeinsames Projekt nötig, das die Kräfte der theologischen Reflexion zusammenführt, damit etwas Bedeutsames ins Leben kommt; nicht um die Existenz von theologischen Institutionen sichtbar zu machen, sondern um dieser Gesellschaft wieder ein menschliches Gesicht zu geben – das ist für uns eine Gestaltung der Gesellschaft nach dem Reich Gottes .

José Rodrigo Alcántara Serrano
Sur 26 N° 14, entre Canal de San Juan y Oriente 259
Colonia Agrícola Oriental, Alcaldía Iztacalco
08500 Ciudad de México – México
alcantarasscc(at)hotmail(dot)com

Theologie im Kontext Chile

1. Die Kirchen in Chile

Gemäß der letzten Volkszählung von 2017 ist Chile ein Land von 17,5 Millionen Einwohner*innen. Davon sind 67,3% katholisch (etwa 11,5 Millionen) und 16,6% evangelisch (knapp drei Millionen). Diese Zahlen müsste man aber, sachlich, nach der tiefen Krise der katholischen Kirche von 2018 und dem Säkularisierungsprozess, der schon seit längerem alle Religionen und die gesamte Kultur betrifft, um einiges senken. Einschlägige Statistiken zeigen für Ende 2018 andere Ziffern: 55% Katholik*innen (9,5 Millionen) und 16% evangelische Christ*innen (2,8 Millionen).

Die Zahlen zeigen offensichtlich nicht nur eine Menge, sondern auch eine Tendenz; und diese betrifft besonders die Zahl der Theologiestudierenden, insofern die meisten von ihnen Priesteramtskandidaten sind. Die Theologie als Beruf, als Studium und als kulturelles Tun ist in Chile recht unbedeutend, aber nicht wegen der Anzahl der Christ*innen im Lande (immerhin, laut der schlechtesten Statistik, 71% der Einwohner*innen), sondern wegen der speziellen Charakteristiken der gesamten chilenischen Kultur und der jüngsten Geschichte des Landes, von der die Kirche und ihr Tun ein nicht unwichtiger Teil ist.

1.1. Zentren katholischer Theologie

Bis Mitte des 20. Jahrhunderts studierten in Chile nur die zukünftigen Priester Theologie und das in entsprechenden Priesterseminaren, laut der Ratio studiorum des Heiligen Stuhls. Theologische Fakultäten gab es nicht. Obwohl die Katholische Universität bereits 1888 gegründet worden war und von Anfang an die Absicht bestand, eine theologische Fakultät zu errichten, wurde dies erst ein halbes Jahrhundert später, im Jahr 1935, verwirklicht. Sie war die erste kanonische Theologiefakultät Chiles und das erste Zentrum für höhere religiöse Studien in Lateinamerika.

Obwohl in der Zwischenzeit auch andere theologische Zentren gegründet wurden, entstand die zweite regelrechte theologische Fakultät erst 2012 an der Katholischen Universität von Valparaíso als Nachfolgerin des theologischen Instituts, das bereits 1960 in jenem Studienhaus errichtet wurde. Heute gibt es also in Chile zwei Theologische Fakultäten: an der Katholischen Universität von Chile in der Hauptstadt Santiago¹ und an der Katholischen Universität von Valparaíso.²

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología.

² Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Facultad Eclesiástica de Teología.

Die dritte Fakultät sitzt in der Katholischen Universität der Stadt Talca. Sie heißt Fakultät für Religions- und Philosophiewissenschaft³ und verleiht den Titel in Religions- und Philosophiepädagogik.

Weiter gibt es zwei theologische Hochschulen: der Theologische Fachbereich der Katholischen Universität des Nordens in der Stadt Coquimbo⁴ und das Theologische Institut der Katholischen Universität der Stadt Concepción.⁵

Zwei Priesterseminare im Land haben eigene Hochschulen für die Theologiestudien ihrer Seminaristen: das Priesterseminar der Diözese San Bernardo⁶ und das Priesterseminar der Diözese Villarrica.⁷

Chile hat also in 2019 sieben katholisch theologische Studienzentren: drei Fakultäten, zwei Hochschulen und zwei Priesterseminare. Insgesamt studieren in diesen Zentren ca. 400 Männer und Frauen.

1.2. Andere christliche Theologieinstitute

Es gibt in Chile auch einige christliche, nicht katholische Theologieinstitute mit heute insgesamt etwa 120 regelrechten Theologiestudent*innen. Außerdem einige einzelne Kurse oder Seminare. Es sind folgende:

- die Evangelische Theologische Gemeinschaft, wo Mitglieder neun verschiedener Kirchen studieren, darunter beide evangelisch-lutherische Gemeinschaften Chiles.⁸ Dieses Institut hat Sitze in den zwei wichtigsten Städte Chiles: Santiago und Concepción.
- das Evangelische Institut für Theologie⁹ mit Sitzen in Santiago, Rancagua, San Vicente und Los Lirios.
- die Theologisch-Biblische Fakultät der Baptisten¹⁰ mit Sitz in Santiago.
- die Theologische Fakultät der Adventisten¹¹ mit Sitz in der Nähe der Stadt Chillán.

³ Universidad Católica del Maule, Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

⁴ Universidad Católica del Norte, Departamento de Teología, Sede Coquimbo.

⁵ Universidad Católica de la Santísima Concepción, Instituto de Teología. Der kirchenrechtliche Bakkalaureat Diplom wird von der Fakultät Valparaíso verlieht.

⁶ Seminario Mayor San Pedro Apóstol, Diócesis de San Bernardo. Das kirchenrechtliche Bakkalaureat Diplom wird von der Fakultät Valparaíso verliehen.

⁷ Seminario Mayor San Fidel, Diócesis de Villarrica. Das kirchenrechtliche Bakkalaureat Diplom wird von der Fakultät Santiago verliehen.

⁸ Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

⁹ Instituto Evangélico de Teología.

¹⁰ Facultad Teológica Bíblica Bautista.

¹¹ Facultad de Teología, Universidad Adventista de Chile.

1.3. Die Studierenden der katholischen Institute

1.3.1. Seminaristen, Diakone, Priester, Ordensbrüder/Schwestern

Die größte Anzahl der Theologiestudierenden in Chile sind Männer; entweder Seminaristen einer der sechs Priesterseminare Chiles (von Norden nach Süden: La Serena, Valparaíso, Santiago, San Bernardo, Concepción, Villarrica) oder Studenten verschiedener Ordensgemeinschaften. In 2017 waren es laut einer Statistik 544. Eine kleine Anzahl der Theologiestudierenden sind Ordensfrauen. Seltener sind ständige Diakone¹² und Priester, letztere besonders im Magister- und Promotionsprogramm. Ausnahmen sind Priester der östlichen Kirchen, welche in Chile sehr klein sind und keine eigenen Theologieinstitute besitzen.

Vier der sechs Priesterseminare schicken ihre Seminaristen in eine der vorhandenen Fakultäten oder Institute, statt im selben Seminar die Theologie zu lehren. So studieren die Seminaristen von La Serena und anderen nördlichen Diözesen in der Theologischen Abteilung der Katholischen Universität der Stadt Coquimbo; die Seminaristen von Valparaíso und anderen Diözesen in der theologischen Fakultät der Päpstlichen Katholischen Universität der Stadt; die Seminaristen der Erzdiözese Santiago und anderer Diözesen in der theologischen Fakultät der Päpstlichen Katholischen Universität der Hauptstadt; die Seminaristen der Erzdiözese Concepción und anderer Diözesen im Theologischen Institut der Katholischen Universität der Stadt Concepción.¹³

Die weiteren zwei Seminare der Diözese San Bernardo und der Diözese Villarrica haben eigene Theologieinstitute im selben Seminar.

1.3.2. Laien in der Theologie

In den theologischen Fakultäten und Instituten gibt es eine langsam wachsende Zahl von Studierenden, die Laien sind, sowohl Männer als Frauen. Davon sind einige ehemalige Ordensstudent*innen, die sich nach ihrem Austritt aus der Gemeinschaft für die Theologie, deren Studium sie schon meistens begonnen hatten, als Beruf entscheiden. Es gibt aber auch Laien, die als ersten Beruf die Theologie wählen.

Unter diesen Laien gibt es in Ausnahmefällen Studierende anderer christlichen Kirchen, besonders der evangelisch-lutherischen Kirche.

1.3.3. Student*innen der Religionspädagogik

Es gibt auch eine kleine Zahl Studierender, welche Theologie im Rahmen der Religionspädagogik studieren. Die meisten sind Laien, sowohl Frauen als auch Männer. Eine

¹² In einigen Erzdiözesen gibt es für die Kandidaten zum ständigen Diakonat besondere Theologiestudien. Sie sind kürzer und führen nicht zu einem kirchenrechtlichen Bakkalaureat Diplom.

¹³ Die Titel werden jedoch von der theologischen Fakultät von Valparaíso verliehen.

kleine Anzahl sind Ordensfrauen und -männer. Zwei katholische Universitäten in Chile bieten religionspädagogische Studien an: die von Santiago und Concepción.

1.3.4. Besonderheiten

Da Theologie als Beruf für Laien in Chile noch wenig vorkommt, aber sich doch langsam einen größeren Raum schafft, ist es nicht verwunderlich, dass die meisten Studierenden Männer sind, und davon wiederum fast alle Seminaristen oder Ordensstudenten. Langsam stellen Diözesen für ihre verschiedenen Pastoralprojekte zwar Theolog*innen an, aber noch beschränkt sich dies auf die größeren (und reicheren) Diözesen und auf die Bischofskonferenz.

2. Herausforderungen für die Theologie im heutigen Chile

Die katholische Kirche in Chile befindet sich seit Januar 2018 in einer ernsten Krise, vielleicht der tiefsten ihrer Geschichte, deren Ursachen noch diskutiert werden muss und deren Überwindung durchaus nicht klar scheint. Andererseits hat sich Mitte Oktober 2019 in Chile der gewaltigste soziale Ausbruch seit 1973 ereignet, der unter anderem den Weg für eine neue Konstitution für das Land in Gang gebracht hat. Beide Krisen, die der Kirche und der Gesellschaft, sind offensichtlich verknüpft; es handelt sich eigentlich um ein und dieselbe Krise eines Landes, das seit der Rückkehr der Demokratie 1990 nicht nur volkswirtschaftliche, sondern auch kulturelle und religiöse Wandlungen erfahren hat.

Diese Krise, besonders die kirchliche, stellt die Theologie natürlich vor große Herausforderungen, die unmittelbar kontextuell bedingt sind. Wir legen hier nicht nur diese Herausforderungen dar, sondern mir einer längeren Perspektive auch jene, die schon vor der Krise und noch jetzt im sozialen und kirchlichen Milieu zu identifizieren sind.

Die Herausforderungen beziehen sich nicht nur auf Realien oder Themen, sondern auch auf neue Methoden für das theologische Denken. Der Rat der theologischen Fakultät in Santiago hat nach dem Ausbruch der kirchlichen Krise im Juni 2018 Papst Franziskus einen Brief geschrieben, in dem einige der Herausforderungen für die Theologie erläutert werden. Dieser Text reagierte auf das Schreiben des Papstes an die Kirche in Chile (Mai 2018), besonders auf die Aufforderung an die theologischen Fakultäten zu „einer der aktuellen Zeit angemessenen theologischen Reflexion“, die fähig ist, „einen reifen, erwachsenen Glauben zu fördern, welcher imstande ist, das Suchen und Fragen des Volk Gottes anzunehmen“.¹⁴

¹⁴ Schreiben von Papst Franziskus an die chilenischen Bischöfe, <http://go.wvu.de/q01ev> (Stand: 29.1.2020).

Die Theologen behaupten in ihrem Brief, dass die Herausforderung des Papstes sie veranlasst, eine Theologie im Dienst des Volk Gottes, im Dialog mit seinen Erwartungen und Hoffnungen zu fördern; eine Theologie, die fähig ist, den Sinn des Glaubens, der vom Geist des Herrn geschenkt wurde, aufzunehmen und zu deuten. Bewusst, dass auch Theologen Teil der kirchlichen Krise sind, wollen sie mit dem gläubigem Volk Gottes wieder empfinden und ihre Berufung wiederbeleben, zu einer klareren, kreativeren und lebendigeren Intelligenz des Glaubens beizutragen.

2.1. Eine Theologie im Dienst der Gesellschaft

Wie bekannt ist, hat die lateinamerikanische Theologie schon ab den späten 1960er-Jahren eine enge Beziehung zur Gesellschaft, besonders zu den Armen als biblisch-soziologische Kategorie, und ihrer Emanzipations- und Befreiungsprozesse bewusst entwickelt. Sie hat nicht nur die Konflikte der unterentwickelten, ungleichen und verarmten Völker des lateinamerikanischen und karibischen Kontinents thematisiert, sondern sich selbst als eine engagierte, sozial und politisch verwickelte Theologie verstanden, die sich aktiv zur Überwindung dieser Situation einsetzen wollte. Die Ekklesiologie hat die Basisgemeinden begünstigt, wo in den ruralen Orten und in den armen Peripherien der Megastädte eine neue Art Gemeinschaftsleben, Mitarbeiten und Liturgiefeyer erzeugt wurden. – Auch während der Militärdiktatur von 1973 bis 1990 und wie in viele Länder des Kontinents brachte es auch innerkirchlich konfliktreiche Auseinandersetzungen.

Nicht zuletzt wegen der vatikanischen Kritik an der Theologie der Befreiung,¹⁵ die besonders von den Machtgruppen der Rechtsdiktaturen in den meisten Länder des Kontinents als eine Disqualifikation verstanden wurde, obwohl sie eigentlich eher eine Kritik „einiger Aspekte“ dieser Theologie war, hat sich besonders die akademische Theologie mit der Zeit auf sicherere, nicht gegenwartsnahe, in sich gekehrte, abstraktere Themen zurückgezogen, und damit die Perspektive der Beleuchtung der sozio-politischen Entwicklungen „des“ Kontinents zunächst gefährdet und zuletzt fast ganz aufgegeben.

Die neuen Entwicklungen Chiles zeigen wieder, was für ein großer Verlust es ist, wenn die Theologie, so nötig auch ihre philosophische, biblische und rein konzeptuelle Dimension ist, die lebendige Beziehung zur konkreten Geschichte des Volkes Gottes und besonders zu ihren Konfliktpunkten vernachlässigt oder sogar verliert. Immer, aber besonders in einer kritischen Situation wie die, die Gesellschaft und Kirche in Chile

¹⁵ Oder, besser gesagt, die *Theologien* der Befreiung, da es verschiedene Darstellungen einer gemeinsamen Sicht gegeben hat. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, 6. August 1984, <http://go.wwu.de/1zj6g> (Stand: 29.1.2020) und Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung, 22. März 1986, <http://go.wwu.de/uiqb2> (Stand: 29.1.2020).

heute erleben, müsste die theologische Reflexion in ihrer gesamten Breite ein erleuchtendes Wort sein, das zu einem konsequenten erleuchtendem Tun führt.

Darin müsste – und das ist unsere Herausforderung – der wichtigste Dienst der Theologie bestehen: Gottes Projekt für die Menschheit zu deuten, in jeder konkreten Zeit und Situation; treu dem Zweiten Vatikanischen Konzil: *„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“* (GS 1). Eine Theologie, die nicht vom Humus der Wirklichkeit ihren Elan bekommt – so schwierig und konfliktreich sie auch sei – und dann die entsprechenden Antworten bietet, ist in Gefahr, unwesentlich zu werden.

2.2. Neue Methoden

Die Frage nach den Methoden der Theologie, ganz besonders nach dem theologischen Denken über die Kontingenz, bringt neue Herausforderungen für unsere Theolog*innen. Die rein metaphysisch-deduktive Theologie findet heute wenig Zuspruch unter den Theolog*innen und Studierenden und die schon klassische Methode *„Sehen, urteilen, handeln“* eignet sich eher für die Praktische Theologie, obwohl sie auch das ganze theologische Denken im Sinne ihres Dienstes erleuchten kann.

Es sind aber nicht theoretische Fragen, sondern eher die neuen Situationen, die Geschwindigkeit der heutigen Entwicklung und die weitreichende Krise der chilenischen Kirche und Gesellschaft, die uns nicht nur hinsichtlich der Themen (*Was denkt Theologie?*), sondern auch und ganz besonders hinsichtlich der Methoden (*Wie denkt Theologie?*) herausfordern. Katholik*innen haben in den letzten anderthalb Jahren wahrgenommen, dass es unmöglich ist, die Krise ohne Umkehr zu überwinden, ohne tiefe Änderungen im Denken und im Tun, in der Geisteshaltung und in den Strukturen, die eine zweifelhafte Mentalität lange Zeit aufrechterhalten hat. In seinem Brief an die Kirche in Chile ermahnt uns Papst Franziskus: *„Das ‚nie wieder‘ der Kultur des Missbrauchs, sowie des Systems der Geheimhaltung, das deren Verewigung erlaubt, beansprucht ein gemeinsames Bemühen für eine Kultur der Behutsamkeit, welche die Art, wie wir miteinander umgehen, beten, denken, Autorität ausüben, unsere Bräuche und Redeweise, unsere Beziehung zu Macht und Geld durchdringt.“*¹⁶ Franziskus' Forderung bedeutet auch für Theolog*innen eine Bekehrung: eine neue Konzentration auf das Wesentliche des Christentums und eine grundlegende Veränderung des theologischen Denkens und Lehrens.

Das *hic et nunc* der chilenischen Gesellschaft und der Kirche mit ihren Konflikten und Hoffnungen ist der Anlass zur Suche neuer und zweckmäßigerer Methoden für das theologische Denken, das nicht nur das konkrete und wirkliche Leben berücksichtigt,

¹⁶ Papst Franziskus (s. Anm. 14).

sondern ihm auch sinnvolle und treffende Antworten bietet. Unsere Herausforderung ist nicht nur, die neuen Situationen zu sehen, zu verstehen und zu interpretieren, sondern auch, neue Methoden für eine sinnvollere und treffendere Theologie zu entwickeln. Dieses Bemühen ist nicht immer leicht. Oft wird in Chile von den Theolog*innen erwartet, dass sie bloße Schalldosen der Kirchenlehre sind und ihre akademische Arbeit lediglich ein Nachweis der Aussagen der Amtskirche sein müsste. Im Gegensatz dazu verstehen viele Theolog*innen, dass ihr Denken und Theologietreiben nicht nur prophetische Freiheit verlangt, sondern auch eine wahre Selbstständigkeit im Rahmen der *Communio* des gesamten Volk Gottes.

2.3. Eine Theologie im Rahmen der Kontinents- und Weltsituation

Die besonderen Umstände der letzten Zeiten in der chilenischen Gesellschaft und Kirche sollen kein Hindernis sein, unsere theologische Sicht immer weit zu projektieren, im Horizont des lateinamerikanischen und karibischen Kontinents und der ganzen Welt. Besonders in Zeiten, in denen wir stark auf die eigene „*Trauer und Angst, Freude und Hoffnung*“ konzentriert sind, besteht die Gefahr sich einzukapseln. Unser Kontinent hat gemeinsame und ernste Probleme wie Armut, Gewalt, Drogenhandel und Korruption, doch die über die sozialen Netzwerke und Medien immer gegenwärtigere Welt ist die große Bühne, auf der sich auch unser Leben abspielt. Auf die gesamten Prozesse, Fragen, Schwierigkeiten, Konflikte und Bestrebungen des Kontinents und der Welt, zu welcher wir gehören, könnten wir nicht verzichten.

Da aber die letzten Jahre aufgrund unserer großen Schwierigkeiten sehr selbstzentriert gewesen sind, sind Umfang, Weite und Aufschwung unserer Theologie, der kulturelle Austausch, die Interaktion in den verschiedenen Ebenen des theologischen Denkens, sowohl geografisch als disziplinär betrachtet, wichtige Herausforderungen. Die Interdisziplinarität, die im akademischen Milieu an Bedeutung gewonnen hat, müsste immer mehr geschätzt und gepflegt werden, aber die Tendenz, im oft engen Kreis der eigenen theologischen Disziplin und fast nur innerhalb der jeweiligen Grenzen zu denken, ist oft schwer zu vermeiden.

Eine in den eigenen Gegebenheiten verwurzelte Theologie, die sich aber gleichzeitig in offenem Dialog und interaktiver Beziehung zur gesamten Theologie versteht, ist für uns eine bleibendes Ziel und eine dringliche Herausforderung.

3. Das Zueinander von Theologie und Kirche

Die Spannungen der letzten Jahre machen die Beziehung zwischen Theolog*innen und Hierarchie nicht immer leicht. Die Stimme der Theolog*innen hat sich in der chilenischen Gesellschaft, z.B. in den Medien, erst aufgrund der kritischen Situation, die durch sexuellen sowie Macht- und Gewissensmissbrauch hervorgerufen wurde, lauter

und bekannter gemacht, oft aber ohne Unterstützung der kirchlichen Behörden. Es besteht ein gewisses Misstrauen gegenüber den Theolog*innen, besonders gegenüber jenen, die ein kirchenkritisches – also selbstkritisches – Denken vertreten. Einige von ihnen sind zwar unter Katholik*innen wie unter Nicht-Katholik*innen geschätzt und anerkannt. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass die Theologie kulturell bedeutungslos ist.

Ganz anders war die Situation in den Jahren der Militärregierung (1973–1990), als die katholische Kirche als Gesamtheit, und besonders einige Bischöfe und Priester, große Glaubwürdigkeit in der Gesellschaft gewonnen hatten. Die sozialpolitische Situation hatte die Mehrheit der Kirchenmitglieder in eine kritische Position gegenüber der Diktatur gebracht, und für viele waren die Gemeinden und Pfarreien die einzigen Räume, in denen sie etwas Freiheit atmen konnten. Es gab aber auch innerkirchliche Spannungen und durchaus keine Einheit unter Katholik*innen; einige kirchliche Behörden standen der Militärregierung ausdrücklich nahe. Trotz allem war die Kirche anwesend, das Wort ihrer hierarchischen Vertreter wurde gehört und ernstgenommen.

Dies begann sich nach der Rückkehr der Demokratie zu ändern. Allmählich bewegten sich die Brennpunkte des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens in andere Richtungen, und die Theologie, die jahrzehntelang mit gesellschaftlichen und sozialpolitischen Themen verknüpft war, begann – wenigstens in der Öffentlichkeit – ihren Schwung zu verlieren. Allgemein gültige Moralvorstellungen verharmlosten sich zu einer persönlichen Moral, besonders im Bereich der Sexualmoral. Gleichzeitig wuchs in Chile die Zahl der Nichtgläubigen und der evangelischen Christ*innen. Die Statistiken zeigen, wie die Katholische Kirche Jahr für Jahr Mitglieder verlor, und die Abwärtskurve scheint noch immer nicht am Ende angekommen zu sein.

Die Theologie wird in Chile eine treffende, der Gegenwart angemessene Rolle spielen, wenn sie die schon erwähnten Herausforderungen anpackt und, wie von Papst Franziskus oft eingefordert, ein Auge auf die Realität und ein Auge auf das Evangelium Christi hat.

Prof. Dr. Guillermo Rosas ssc
Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Teología
Santiago, Región Metropolitana, Chile
g.rosas(at)sscc(dot)cl

Challenge of Doing Theology in a Pluralistic Context Perspectives from India

Introduction

Theology, to be relevant, must be contextual. Theology has to be a 'faith seeking understanding,' enriched by the resources of the particular socio-cultural and religious context, and responding to the challenges that the particular context poses. Thus, as Bishop Jonas Thaliath has beautifully articulated, theology is "Fides querens harmoniam vitae," ("Faith seeking harmony of life").¹ Theology is faith seeking harmony of life in the unique context of the person and community, which essentially includes the socio-cultural and religious context.

In this paper, we shall first have an overview of the ecclesial context of India, beginning with its historical origin and development. Following that we shall try to understand the scenario of ecclesiastical education in India, its unique features and challenges. Finally, we shall discuss the present context of doing theology in India and the challenge of doing theology in the pluralistic context of India. Although many of these would be applicable to all the Christian Churches, our specific consideration is the Catholic Church in India.

Church in India: Historical Origin and Present Situation

Christianity arrived in India in the first century itself. St. Thomas Apostle arrived in Kerala in India in 52 CE.² The tradition is that he established seven Christian communities in Kerala and was martyred in India (at Mylapore, Chennai in Tamil Nadu) and was buried there. There are also opinions that from early centuries, Saint Thomas Christian communities were present in South West India, especially on the coasts of Karnat

¹ See Dharmaram Pontifical Institute (ed.), *His Vision of Theological Formation*, in: Dharmaram Pontifical Institute Annual. Jubilee Souvenir 1957–1982 (Dharmaram Vidya Kshetram), Bangalore 1982, 32–33.

² Many works of Fr Bernard of St. Thomas and Placid J. Podipara give a systematic presentation of the history of St. Thomas Christians of India. Some other useful works: A. Mathias Mundadan, *History of Christianity in India, Vol 1: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century*, Bangalore 1984; George Nedungatt, *Quest for the Historical Thomas Apostle of India: A Re-reading of the Evidence*, Bangalore 2008; Eugène Tisserant, *Eastern Christianity in India: A History of the Syro-Malabar Church from the Earliest Time to the Present Day*, Calcutta 1957.

taka.³ Besides, there are also historians who opine that St Thomas preached the Gospel in North West India as well.⁴ In fact, there was only one Oriental Rite in India, that is, the St. Thomas Christians of Malabar, until the arrival of the Portuguese. When St. Thomas Christians were placed under the rule of the Portuguese bishops, it was not accepted by many among St. Thomas Christians, since the Portuguese bishops forcefully changed many of the traditions of the St. Thomas Christians. Consequently, there was a revolt against the Portuguese bishop/missionaries, which culminated in the Coonan Cross Oath, following which there was a schism in the Church. Later, a group of people who split away from the Catholic communion re-united with the Catholic Church and they were recognised as another Oriental Catholic Rite/Church, namely, the Syro-Malankara Church (in 1930). Thus, there are two Oriental/Eastern Catholic Churches in India. With the colonial powers, from the 16th century, European missionaries came to India, and they established many missions in different parts of India, thus establishing the Latin Rite in India. Later, the establishment of Propaganda Fide played an important role in the missionary work in India. Thus, today India is home for three Catholic Rites/Individual Churches—Syro-Malabar, Latin and Syro-Malankara, spread over 174 Catholic dioceses/Archdioceses. The interrelationship among these Rites is sometimes tensed, though the situation seems to have improved in recent decades.

In spite of all these, Christians remain a small minority in India. It is the third largest religion in India, but the total percentage of Christians is only 2.3.⁵ However, this means that there are 27.8 million Christians. Of these, Catholics are more in number. Christians are there in all states of India. In a few North Eastern states, Christians are the majority. But, considering the number of Christians, Kerala ranks first. Although a small minority, Christians exert considerable influence in the society at large, especially as they run a number of educational institutions, hospitals, social service agencies, etc. Moreover, even in the universal Church, in spite of being a minority, the Indian Church plays an important role today, since priests, religious and other missionaries from India work in a number of countries. For example, the Indian Assistance of the Society of Jesus ranks first among all Jesuit assistancies worldwide. There are more than 2500 Salesians in India. Carmelites of Mary Immaculate (CMI), founded in Kerala in 1831 by three Indian priests, (and to which I belong) has about 2000 priests. Many other international congregations have provinces in India, and there are many con-

³ Cosme Jose Costa, *Apostolic Christianity in Goa and in the West Coast*, Pilar 2009.

⁴ For a brief historical study of St Thomas' missionary work in North West India, please see K. S. Mathew, *Arrival of St Thomas in India and His Missions: Historiographical Approach*, in: *Asian Horizons* 5 (2011) 3, 564–589.

⁵ http://censusindia.gov.in/Ad_Campaign/drop_in_articles/04-Distribution_by_Religion.pdf, According to the Census 2011, <https://www.census2011.co.in/religion.php> (date accessed: 16.3.2020) Christians constitute 2.3 % of the population, Catholics account for 1.5 % of the total population. The next census is in 2021.

gregations which were founded in India. Similarly, there are a number of women religious congregations in India. Franciscan Clarist Congregation has more than 7000 sisters; Congregation of Mount Carmel has more than 6500 sisters; there are many congregations of women religious with thousands of members. All these congregations have missions in different parts of India and different countries of the world. Dalit and Tribal Christians form the majority of Christians in India, and there are complaints that their role in the hierarchy or positions in the Church is proportionately very low.

Theological Education in India

Theological schools and centres play a major role in the development of theology. Hence, it may be helpful to get an idea of the number of theological schools in India. However, it is not easy to get an idea of the exact number of institutions or students. There are 11 faculties (in 8 institutions; that is, three institutions have two faculties each) recognised by the Congregation for Catholic Education. Besides, there are two institutes of Canon Law aggregated to the faculties in Rome: for Latin Canon Law at St. Peter's Institute, and for Oriental Canon Law at Dharmaram Vidya Kshetram. The faculties are in different parts of India: Paurastya Vidya Pitham (Kottayam, Kerala), Pontifical Institute (Alwaye, Kerala), Sacred Heart College Satya Nilayam (Tamil Nadu), Dharmaram Vidya Kshetram (Bangalore), St Peter's Pontifical Institute (Bangalore), Jnana Deepa Vidyapeeth (Pune), St Albert's College (Ranchi) and Vidyajyoti College (Delhi). Hundreds of students are enrolled for ecclesiastical studies in these institutions: for example, Jnana Deepa Vidyapeeth (Pune) and Dharmaram Vidya Kshetram (Bangalore) have about 700 students each; Pontifical Institute, Alwaye, Paurastya Vidya Pitham, Kottayam and St Peter's Pontifical Institute (Bangalore) have more than 400 students each. Number of students in other faculties could be around 100 or more. Most of these faculties/institutes offer courses at various levels: undergraduate (theology and philosophy), post-graduate (Systematic theology, Biblical theology, Moral theology, Missiology, Eastern theology, Spiritual theology, Formation and Counselling, Family Studies, Pastoral management, Canon Law, etc.), doctoral and post-doctoral (theology and philosophy). Besides, there are many institutes/colleges of ecclesiastical studies affiliated to these faculties. Most of them have 50-100 students. Moreover, there are many institutes/colleges which are affiliated to faculties in Rome and in other European countries, or which offer courses in philosophy and theology as required for priestly ordination. Altogether, there are more than 100 institutions of ecclesiastical education in India. There are also theology institutes run by women religious congregations which offer one or two year diploma courses.

These institutions are run by regional bishops' conferences or religious congregations.⁶ In general, the degrees are recognised by the Congregation for Catholic Education, Rome. In some other cases, there are no formal degrees, but courses are recognised by the dioceses concerned, as requirement for priestly ordination. Some of the institutions also have simultaneously sought recognition of their programmes through universities or faculties recognised by the Indian government. There are also a few Departments or Chairs of Christianity in some of the universities recognised by the Indian state.

In general, the vast majority of the students who enrol for ecclesiastical studies are seminarians, priests and religious men and women. At the undergraduate level, philosophical and theological studies are undertaken mainly as a requirement for priestly ordination, and hence majority of the students are seminarians. In general, religious women and non-clerical religious men study theology only in view of taking up specific tasks in their congregations. Evidently, the curriculum in these faculties were developed in light of the directions given in *Optatam Totius* (especially nos. 13–22), and *Gravissimum Educationis*, and the subsequent document *Sapientia Christiana* (1979); recently all have revised the curriculum according to *Veritatis Gaudium*.

Only very few lay people enrol for courses in ecclesiastical studies. The main reason is that employment possibilities for lay people are not many, that is, even now there is no possibility for lay people to obtain a job which would offer them sufficient salary, based on their degree in theology. The number of women religious who enrol for ecclesiastical degrees has increased in recent decades, but even now compared to men, the number of women religious is very low.

Besides these theological faculties or institutes for ecclesiastical studies, many theological, liturgical, catechetical, intercultural and dialogue centres have been established by bishops' conferences, dioceses and religious congregations. Many of them conduct regular training programmes and organise conferences and seminars for priests, religious and lay people. National Biblical, Catechetical Liturgical Centre (NBCLC), Bangalore, run by the Catholic Bishops' Conference of India, Pastoral Orientation Centre (POC), run by Kerala Catholic Bishops' Conference are examples of such centres.

A number of journals in theology are published from the ecclesiastical faculties and other theological centres in India. Jeevadhara Journal of Theology,⁷ Vidyajyoti Journal of Theology, Journal of Dharma, Indian Theological Studies, Asian Horizons – Dharmaram Journal of Theology, Journal of Indian Theology, Kristu Jyoti and Third Millennium are among the prominent theological journals published from India. These jour-

⁶ However, at Jnana Deepa Vidyadeep is also established a papal seminary, but entrusted to the Jesuits. There are also two theological institutes run by the Conference of Religious India.

⁷ Jeevadhara is nearing 50 years of its publication. It is published every month, in English and Malayalam on alternative months (not translations).

nals give the possibility to Indian theologians to share their theological views with the wider world, and to develop Indian theology further. Besides, theologians from other countries also write in these journals and thus they become platforms for networking of theologians from around the world and for East-West and North-South dialogue in theology. There are also theological associations which meet regularly and which are actively involved in theologizing: Indian Theological Association, Association of Moral Theologians of India, and Biblical Theologians' Association are some of them.

Indian Catholic Church has also contributed theologians of international reputation. Raimundo Panikkar, Placid J. Podipara, Michael Amaladoss, Soares Prabhu, Felix Wilfred, Mathias Mundadan, Joseph Pathrapankal, Kuncheria Pathil are a few among such theologians in the last few decades. Besides, some of the theologians like Jacques Dupius and L. Legrand had the major part of their academic career in India.

Most of the institutions of ecclesiastical education, journals and theological associations, as well as individual theologians try to develop an indigenous theology, making use of the rich cultural and religious traditions of India. In philosophical and theological education, due importance is given to the study of Indian philosophy and theology. In many institutions, even up to fifty percent of the courses are on Indian philosophy, but clearly, without excluding Western philosophy. Until recently, Indian philosophy was considered mainly in terms of Vedic/Aryan philosophy. In recent decades, there is a growing importance given to other indigenous philosophies, Dalit philosophy, Tribal philosophy, South Indian philosophy, and so on. Besides, regional theologates and philosophates are founded where students can study philosophy and theology in close contact with the life of the people, their culture and religions. However, many such attempts sometimes face scepticism from the part of the hierarchical authorities. It is high time that universities of ecclesiastical education are founded in India. Considering the number of students and professors, there are institutions which deserve to be raised to the status of universities. This would give momentum to development of theology in India. But, such requests are not often met with favourable responses from the authorities.

Doing Theology in India: Contemporary Challenges and Opportunities

The unique context of India offers challenges and opportunities for theological development. Let us highlight some of the important areas of those challenges and opportunities.

1. Post-Colonial Perspectives

From the 16th century, India was colonised by Europeans (mainly the British). The struggle for freedom from the colonial powers started much before the 20th century,

and in 1947 India gained independence. The freedom movement attempted not only to regain political independence, but also to re-discover the social, cultural and religious heritage of the land. However, this process of re-discovery has not been easy. Centuries of Western rule radically changed the perspectives and life-style of Indians, creating confusion with regard to its own cultural identity. Some of the elements of the Western culture were voluntarily accepted by a good number of people. This may include not only clothing style, food habits and languages, but also ideas about individual freedom, man-woman relationship, sexuality, marriage and family, relationship between parents and children, religious practices, etc. These differences in the perspectives and life-style have often led to conflicts within the societies themselves. Sometimes, resistance and opposition to Western culture have been strong and even violent. It is not rare that following Western life-style or attempts to popularize Western style has been presented as cultural colonization. With regard to religious life, this opposition has been much evident. For example, in spite of the fact that Christianity had its origin in Asia, and in India Christianity reached in the first century itself, it is often presented as a Western religion. That the religion of the Western rulers was Christianity is not the only reason for this. Colonial period was also the period of vigorous missionary activity, and at least in some parts of the country the growth in the number of Christians was associated with forceful conversions, or tactics to attract people by offering them financial and other benefits. Moreover, other religions and their gods were sometimes presented as coming from the Devil. Consequently, in some cases at least, conversion to Christianity was not always out of conviction and a spontaneous and natural process, but a process that created tension between Christianity and the indigenous religious traditions. The missionaries might have been motivated by their good faith and convictions, but this was often viewed as 'cultural and religious colonization' and strengthened further the attempts at political liberation. After gaining political freedom, this resistance to the Western culture continued or was even strengthened. It is also not rare that this resistance to the Western culture and Christianity has been utilized for political gains, as is evidenced by the current political situation in India.

When we think about theology in post-colonial India, it should be in the background of the above mentioned realities. FABC has called for triple dialogue, considering the three main Asian realities of life: dialogue with the vibrant religious traditions (*inter-religious dialogue*), ancient cultures (*inculturation*) and teeming millions of Asian poor (*option for the poor*).⁸ Indian theology has been emphasising this triple-dialogue in various ways, especially in the post-colonial period.

⁸ The statement and recommendations of the First Plenary Assembly of the FABC, No. 12, 19 as reproduced in FAPA-I, 14, 15. The call for this triple-dialogue is more clearly stated in both the Fifth and Sixth FABC Plenary Assemblies. See #Franz-Josef Eilers (ed.), FABC V, No: 3.1.2, in: For All the Peoples of Asia: Vol. 1: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991,

2. Dialogue as a Way of Life

Indian theologians, in general, are convinced that theology in India will be meaningful only through dialogue—dialogue with the cultures, religions and the poor. Indian Church is or has to be a Church in dialogue.

Dialogue with Cultures: One of the serious issues that Christianity in India has been facing is that of indigenization and inculturation. Though people were open to the Christian faith, most of them resisted any attempts of dilution of their culture. During the colonial period, at least initially, Christianity was introduced in the Western cultural garb, even attempting to replace the indigenous cultures. As already mentioned, this is one of the major reasons behind the perception that Christianity is a foreign/Western religion.

This does not mean that the Indian Church from the beginning did not try for indigenization and inculturation. For example, St. Thomas Christians in India had developed a system of indigenization that worked for centuries. Fr Placid, a renowned Church historian, beautifully presents the Church of St Thomas Christians as, “Hindu in culture, Christian in Religion, Oriental in Worship.”⁹ But, this process of inculturation was hampered to a great extent during the colonial period when the St. Thomas Christians were ruled by the Latin bishops and missionaries, who considered many indigenous practices as pagan and unchristian. Following the end of the colonial rule, St. Thomas Christians in India are still struggling to re-discover their cultural heritage, independence and autonomy.

In the post-colonial period, there has been an emphasis on the need of inculturation and indigenization. The teachings of the Second Vatican Council and those of the FABC gave momentum to this. There is a strong feeling that if the Church has to be relevant in India, it has to enter into a more profound dialogue with the Indian cultures and integrate these cultures into its life. These attempts have taken place especially in the areas of liturgy, theology and spirituality. Although such attempts have sometimes caused controversies and have led to conflicts with the official Church, these attempts are continued at least to a certain extent.

Dialogue with Religions: The need of interreligious dialogue has been felt in India for long time. We cannot ignore that the colonial period was sometimes marked by hostility towards other religions. However, in the post-colonial period, there is a deeper awareness of the need of interreligious dialogue. This is not merely to face practical difficulties due to the rise of fundamentalism in various religions, but mainly due to a

Quezon City 1997 280; Franz-Josef Eilers (ed.), FABC VI, No. 3, in: For All the Peoples of Asia: Vol. 2: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1992 to 1996, Quezon City 1997, 2.

⁹ Placid Podipara, Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship, in: Ostkirchliche Studien (1959), 89–104; CW II, 531–540.

theological conviction that the Spirit of God is at work in other religions as well. The 1974 meeting of the FABC makes clear the Asian theology of religions:

“In Asia especially this [evangelization] involves a dialogue with the great religious traditions of our peoples. In this dialogue we accept them as significant and positive elements in the economy of God’s design of salvation. In them we recognize and respect profound spiritual and ethical meanings and values. Over many centuries they have been the treasury of the religious experience of our ancestors, from which our contemporaries do not cease to draw light and strength. They have been (and continue to be) the authentic expression of the noblest longings of their hearts, and the home of their contemplation and prayer. They have helped to give shape to the histories and cultures of our nations. How then can we not give them reverence and honour? And how can we not acknowledge that God has drawn our peoples to Himself through them?”¹⁰

Summarising the FABC theology of religions, Amaladoss says:

“All religions can facilitate salvific divine-human encounter, so that people belonging to other religions are saved, not merely in spite of, but because of practicing those religions... All religions are called to dialogue in providing a common moral foundation to personal and social life in the world, making harmony in the heart of the world and of the Trinity making cosmotheandric communion—to use Panikkar’s neologism.”¹¹

This in fact shows the growing Asian conviction and the importance given to dialogue with other religions. As Kuncheria Pathil underscores,

“Therefore, the only practical option before us is a third alternative: dialogue, positive relationship, collaboration and common pilgrimage and search for truth in view of the welfare, salvation and unity of the whole humanity... Dialogue is basically relationship, life-together, interconnectivity and common search for the welfare, liberation and salvation of the entire humanity in communion with the entire cosmos.”¹²

In the post-colonial India, especially following the Second Vatican Council, a number of initiatives were undertaken to promote interreligious dialogue. A number of theologians tried to develop a theology of religions and interreligious dialogue. Study of the scriptures, philosophy and theology of other religions became part of the curriculum in the theological faculties and seminaries. Theological associations were formed, which have tried to emphasise the importance of dialogue. Many centres for interreligious dialogue were established. Christian Ashrams were founded, integrating the spirituality of other religions with Christian spirituality, and where people belonging to

¹⁰ Eilers (ed.), *For All the Peoples of Asia: Vol. 1* (see note 8) 14.

¹¹ Michael Amaladoss, *The FABC Theology of Religions*, in: Vimal Tirimanna: *Harvesting from the Asian Soil: Towards an Asian Theology*, Bangalore 2011, 53.

¹² Kuncheria Pathil, *Pluralism, Dialogue and Communion*, in: Shaji George Kochuthara (ed.), *Revisiting Vatican II: 50 Years of Renewal, Vol. I: Keynote and Plenary Papers of the DVK International Conference on Vatican II*, Bangalore 2014, 329.

other religions were welcomed. Indigenous forms of music, dance, art, architecture, etc., were utilized to make the Christian message more intelligible and meaningful to the context. There were also attempts to form Basic Human Communities [like Basic Ecclesial Communities/Basic Christian Communities] where all people could come together and collaborate irrespective of religious affiliation.

One of the recent questions in interreligious theology is that of multi-religious belonging. It is pointed out that the theoretical models of interreligious dialogue have originated from the West. These models have been exclusivist or pluralist, which “assume a Christian starting point and a certain degree of Christian uniqueness and incompatibility with other faiths.” Recently, theologians challenge this either/or model, and propose dual or plural belonging. It is not merely integrating some cultural elements from other religions, but going further. For example, can one be Christian and Buddhist at the same time? “The starting point is accepting a ‘real’ experience of and relationship with both Buddha and Christ.”¹³ Evidently, this is a question yet to be explored. However, this points to a new direction in which Interreligious theology is slowly developing. This multiple religious belonging can be found in the life of many Indian people belonging to other religions. For example, there is a movement called “Khrist Bhakta Movement”, where many Hindus worship Jesus, and claim to be followers of Jesus, but without changing their Hindu identity, or without receiving baptism.¹⁴ Similarly, we may find many Hindus worshipping or venerating Jesus or Mary. They do not find any conflict in their Hindu identity and worshipping Jesus at the same time. Christians may discard it, as saying that since Hindus are polytheistic, it is not difficult for them to worship Jesus or Mary and Krishna or Rama at the same time. But, instead of discarding this as too simplistic, it may be worth considering it more profoundly to develop new avenues for an interreligious theology which is basically Indian and Asian.

Dialogue with the Poor: In India, we find teeming masses of the poor. Some of the poorest people of the world live in India. This is true regarding Christians in India as well. In some regions, Christians belong to the poor sectors of the society. There cannot be a relevant theology for India forgetting the poor. This preferential option for the poor is also found in the Church’s stance for justice for the poor. For example, in

¹³ Edmund Tang, *Identity and Marginality: Christianity in East Asia*, in: Felix Wilfred (ed.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, New York 2014, 95–96. In the same book, in another article: *Multiple Religious Belonging or Complex Identity? An Asian Way of Being Religious*, 493–509, Albertus Bagus Laksana explores this question in detail, mainly based on his experience of the *ziārah* culture in Java.

¹⁴ See some of the reports: *Khrist Bhakta – a Catholic Spiritual Movement – in Northern India – Varanasi – a City Holy to Hinduism*, <http://go.wvu.de/nrm7q> (date accessed: 16.3.2020); *Gaurav Mandal, In Modi’s Varanasi, Christianity is growing fast, though stealthily*, <http://go.wvu.de/skkq0> (date accessed: 16.3.2020); *Nirmala Carvalho: Khrist Bhakta: Tens of Thousands of Hindus Fascinated by Christ*, <http://go.wvu.de/7ehw5> (date accessed: 16.3.2020).

India, various branches of theologies such as Dalit Theology, Subaltern Theology, Tribal Theology, etc., have developed from the conviction that Christian commitment requires us a determined commitment for the poor, the less privileged in the society. Theologians also address the issue of caste system in India, and other inhuman social structures. One of the reasons for the attacks on Christians in some parts of India is the Church's stance against discrimination and its fight for justice and equality, though other accusations may be levelled against it. Struggle for the basic human rights, especially of the poor, is a salient feature of the post-colonial Indian theology, though this preferential option for the poor has to be more assertive.

The Church's educational and social apostolate have taken a liberation perspective, especially in the post-colonial period. In the social apostolate, besides financial assistance, empowering the people has become a major focus. Many educational institutions have reserved a percentage of seats for students belonging to the marginalised groups. However, there are apprehensions whether such activities and institutions of the Church are being influenced by the market-driven and success-oriented neo-colonial ideology. This risk is heightened by the fact that in many parts of India, Christians are still a small minority, and hence the only means to reaching out to the society is through the institutions, especially educational institutions.

Gender Justice and empowerment of women have been addressed as an integral dimension of the liberation perspective. Although this is a worldwide phenomenon, in India this assumes a vital importance, since the Indian society is still deeply rooted in the patriarchal system. It is an encouraging sign that a growing number of women theologians and feminist theologians and activists are contributing towards a gender-just society in India. Kochurani Abraham, Shalini Mulackal, Astrid Lobo Gajiwala, Julie George, Rekha Chennattu and Virginia Saldanha are among the prominent women theologians in India. Developing a theology of gender and gender justice, and ensuring empowerment and equality of women are urgent concerns in India, especially as the violence against women is on the increase.

Globalization has given a new face to the struggle for justice and preferential option for the poor. On the one hand, globalization is welcomed as an ideal of international collaboration and cooperation. But, on the other hand, it becomes another tool for the market-driven economy to exploit the poor and weaker sections of the society. So, Indian theologians especially call for globalization with solidarity.¹⁵

Here it is pertinent to consider the ecological crisis as well. As Pope Francis has pointed out in *Laudato Si'*,¹⁶ there is integral connection between ecology and the poor. A true ecological approach *always* becomes a social approach ... "so as to hear *both the*

¹⁵ For a detailed discussion on globalization from an Indian/Asian perspective, see, Shaji George Kochuthara, *Globalization in Solidarity: Reflections on Globalization from India*, in: *Political Theology* 15 (2014)1, 53–73.

¹⁶ Pope Francis I., *Encyclical Letter Laudato Si*, <http://go.wvu.de/npucj> (date accessed: 16.3.2020).

cry of the earth and the cry of the poor (emphasis in original)” (LS, 49). It also calls for a preferential option for the poor, since they are more harmed by ecological degradation (LS, 158). LS clearly says that the crisis of ecology is also a social crisis: “We are faced not with two separate crises, one environmental and the other social, but rather with one complex crisis which is both social and environmental” (LS, 139). Commitment to the liberation of the poor involves also a commitment to protect “Our Common Home.” Particularly to be mentioned is the care that LS gives to indigenous communities and their cultural traditions. LS emphatically states that they are not one minority among others, but should be considered principal dialogue partners.

“For them, land is not a commodity but rather a gift from God and from their ancestors who rest there, a sacred space with which they need to interact if they are to maintain their identity and values” (LS, 146).

The Pope is aware of the problems that indigenous people face with regard to their land, that is, in the name of development, for agricultural and mining projects, the indigenous people are forced to abandon their land. It has to be remembered that, for indigenous people, “taking away land means not only that their livelihood is robbed, but they are totally uprooted from their culture.”¹⁷ This is particularly true about countries like India. For example, in the last couple of decades, several bills have been passed by the governments (both state governments and the central government) which allow them to acquire land belonging to and tribal people.

However, this process of dialogue—with the cultures, with the religions, with the poor—has not been always a pleasant task for the Indian Church. Many such attempts had to face scepticism and resistance from the part of the hierarchical Church. Many theologians also had to face discouraging and painful experiences. Besides, within these countries, many elements of the Western culture and theology continue to exert their influence and hence the process of dialogue is not easy.

3. Eastern Churches

The Catholic Church is a communion of 24 Individual Churches. Of these 23 are Eastern Catholic Churches and two of them are in India. Tensions between the Roman/Latin Church and Eastern Churches have led to many divisions in the past. Especially from the colonial period, as already mentioned, the Church of St. Thomas of Christians was controlled, dominated and restricted by the Latin Church, it was the indigenous Church of India. Respecting its full autonomy, freedom and identity is a matter of minimum justice. Moreover, the St. Thomas Christians had developed a style of integrating with other indigenous cultures and hence it can contribute greatly to developing Indian way being Church. I do not want to claim that it is a perfect Church. It is also pointed out that these Churches have to respond more creatively to the changing

¹⁷ Kochuthara, *Globalization in Solidarity* (see note 15) 65.

contexts, not only focusing on restoration of the liturgy and tradition, but on renewal as well. Developing Eastern theology in the Indian context will enrich theology as a whole.

4. Challenge of Fundamentalism and Terrorism

Especially in recent decades, India has been facing the challenge of religious fundamentalism, and that too of the fundamentalist tendencies in the majority religion, namely, Hinduism. Indian Church is also a Church that is facing persecution. Persecution and discrimination against Christians continue in various forms. The attack on Christians in Kandhamal in Orissa was a severe form of this persecution. Since the ruling party of the present government is following the ideology of building up a Hindu nation, and since they are in power in many states as well, attacks on Christians (as well as on other minorities) have become very frequent. The Indian Church is trying to respond through dialogue, developing further a theology of religions. On the other hand, the Church has to assert its rights. Theology in India shows the way of living as a minority religion, engaging in dialogue, but at the same time keeping its identity and uniqueness.

5. Theology in the Public Square

In Asia, religion cannot be excluded from the public life. Religion and religious experience are important parts of life. For example, in India, secularism does not mean that no religion is important, but that all religions are equally important. Religion is not something private. This does not mean that religion has to form political parties, or try to intervene in the daily affairs of the government. But, religion should play its role in the public life, to ensure values in public life, to defend justice and human rights. Indian theologians try to engage in dialogue with the public sphere by joining people's struggle for justice, freedom and equality.

Sometimes, this also brings about tensions between the Church and the government. For example, the institutions of the Church are sometimes targeted because of its stance against injustice and exploitation of the poor. In spite of such tensions, the Indian Church is in the process of engaging the public sphere and many theologians are trying to find ways for that.

Concluding Remarks

Various attempts at inculturation, indigenization and dialogue can be found even during the colonial period. However, in the post-colonial period, there is a deeper conviction that dialogue is the way being a Church in India. Indian theologians in the post-colonial era have enthusiastically taken up this task of dialogue with the cultures, with

the religions and with the poor. However, many such attempts were discouraged not infrequently by sceptical attitudes, especially from the part of the authority. In spite of experiences in the long history of the Church, it seems that even today some people have difficulty in accepting the fact that in the Church unity does not mean uniformity. Unity in the Church was threatened (and continues to be threatened), not due to variety, diversity and plurality, but due to centralization, lack of respect for diversity and plurality and lack of dialogue. Authority in the Church is a symbol of unity in diversity, not a power centre to destroy diversity. Many Indian theologians are surprised and even feel humiliated to learn sometimes that even after a life-time commitment to the Christian faith, their authenticity is doubted, that even after almost twenty centuries of keeping the faith alive, the authenticity of the faith of their Church and the maturity of the faith of the Church are doubted! Respecting the reality of pluralism, respecting the maturity and authenticity of the Indian Church is a necessary step in promoting the life of the Church in India, so as to make it really Indian.

Indian theology is not merely for India or for Asia. Every individual Church, every local Church is a unique way of being the Church. It is the communion of these Churches with their plurality and diversity that enriches the Church. No Church should isolate itself from other Churches, no Church should consider itself as superior or inferior to others. Rather, they are equal in dignity, learning from each other, fraternally correcting each other whenever necessary, and enriching each other. The Church is global and local at the same time—it is 'glocal'. Only when the local Church with its diversity, variety and indigenous forms is respected by everyone else, the Church becomes really 'catholic' or universal. Just like the Church in India should learn from the Church in Rome or Germany or France or United States, or Latin America or Africa, those Churches also should learn from the Church in India. Only then the communion and unity of the Church becomes a real unity and a real communion. This message of pluralism and dialogue is one of the important dimensions that Indian theology can offer the universal Church.

Shaji George Kochuthara
Associate Professor, Moral Theology
Dharmaram College
Bangalore 560029
kochuthshaji(at)gmail(dot)com

Die Welt der katholischen Theologie Süd-Koreas

Vorwort

Die Jesuiten, die 1583 zum ersten Mal nach China kamen, haben Bücher über das Christentum auf Chinesisch geschrieben, von denen einige nach Korea (das damalige Joseon) gelangten. Im Jahr 1784 wurde der erste Koreaner in Peking getauft, der nach seiner Rückkehr einigen seiner Landsleuten die Taufe erteilte. Das war der Anfang der katholischen Kirche Koreas. Doch auf diesen Anfang folgte eine grausame Christenverfolgung, die 100 Jahre andauerte. Erst nach 1886 wurde die Glaubensfreiheit anerkannt. Daraufhin begann die katholische Kirche zu wachsen, eine Entwicklung, die sich in den letzten 70 Jahren noch beschleunigt hat. Heute ist die koreanische Kirche gemeinsam mit der indischen, philippinischen, indonesischen, vietnamesischen und chinesischen Kirche ein Pfeiler der Kirche Asiens.

Mit diesem Artikel soll dargestellt werden, wie in der koreanischen katholischen Kirche Theologie betrieben wird. Wie verhält es sich in Korea mit der Weitergabe der Theologie und welche Phänomene sind zu beobachten, wenn sich Christentum und ostasiatische Religionskultur begegnen? Vor welche Herausforderungen sehen sich die koreanischen Kirchen im postmodernen Heute gestellt? Welche Wechselwirkungen gibt es zwischen Kirche und Gesellschaft Koreas?

1. Eine kleine Einführung in die theologische Welt Süd-Koreas

Mit der Gründung des apostolischen Vikariates Joseon (1831) wurde die Mission in Korea der Pariser Mission (MEP) anvertraut. Im Jahr 1836 trafen dann zum ersten Mal Missionare aus dem Westen in Korea ein. Noch im gleichen Jahr wählten sie drei Jugendliche aus, um sie zur Priesterausbildung ins Priesterseminar der Pariser Mission in Macau zu schicken. Zwei von ihnen schlossen die Ausbildung 1844 ab. Zwischen 1854 und 1884 sandten die Missionare fünf Mal insgesamt 27 Jugendliche ins Priesterseminar nach Penang, Malaysia, von denen jedoch nur zwölf die Ausbildung abschlossen und in die Heimat zurückkehrten.

Da es immer gefährlicher wurde, junge Kandidaten ins Ausland zu schicken, entschieden sich die Missionare ab 1855, die Priesterkandidaten im Inland selbst auszubilden. Dies währte aber nicht lange, da während der Christenverfolgung im Jahre 1866 die für die Ausbildung zuständigen Priester ermordet wurden. Nach Ende der Verfolgung wurde 1885 die Ausbildung im Inland wiederaufgenommen und wird u.a. im Priesterseminar Seoul bis heute weitergeführt. 1914 wurde in Daegu ein zweites Priesterse-

minar eröffnet, das bis 1944 Priesterkandidaten ausbildete. 1921 wurde von Benediktinern aus Deutschland das Kleine Seminar St. Wilibrord eröffnet, das seit 1929 in Tokwon (heute in Nordkorea) als drittes Priesterseminar Koreas Kandidaten ausbildete, bis es durch die kommunistische Regierung Nordkoreas 1949 geschlossen wurde.

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs und des Koreakriegs (1950–1953) war das Priesterseminar in Seoul (The Catholic University of Korea) die einzige Ausbildungsstätte für Priester in Korea, doch aufgrund der wachsenden Zahl der Kandidaten wurden in verschiedenen Diözesen Koreas weitere Priesterseminare gegründet. 1964 wurde das zweite Priesterseminar in Korea in Gwangju gegründet (Gwangju Catholic University), 1982 das dritte in Daegu (Daegu Catholic University). Es folgten weitere Seminare 1984 in Suwon (Suwon Catholic University), 1991 in Pusan (Catholic University of Pusan), 1993 in Daejeon (Daejeon Catholic University) und zuletzt 1996 in Incheon (Incheon Catholic University).

1994 wurde von den Jesuiten an der von ihnen geleiteten Sogang Universität eine theologische Abteilung eröffnet, sodass es insgesamt acht theologische Fakultäten gibt, an denen man ein staatliches Diplom, einen Magister und ein Doktorat in katholischer Theologie erwerben kann. Außerdem bemüht sich nun das Priesterseminar in Seoul, sich als eine päpstliche Universität anzumelden. Für die Ausbildung der Mönche und Nonnen haben die Association of Major Superiors of Women Religious in Korea und die Korean Conference of Major Superiors of Men's Religious Institutes and Societies of Apostolic Life 1981 das Religious Formation Institute gegründet. Zwar kann man an diesem Institut keinen staatlich anerkannten Abschluss erwerben, doch wird dort fachgerecht Theologie gelehrt.

Des Weiteren gibt es in zwölf Diözesen Katholische Katechetische Institute, an denen man als Laie oder Ordensmitglied zum Katecheten oder Missionar ausgebildet werden kann. Es werden u. a. zwei bis drei Jahreskurse in Theologie angeboten. In Seoul wurde solch ein Institut bereits im Jahre 1958 gegründet und in Daegu 1970, in Pusan 1982, in Gwangju 1983, in Suwon und Jeonju 1990, in Daejeon, Incheon, Uijeongbu, Cheongju, Wonju und Cheju nach 2000 gegründet. Auch die hier erworbenen Abschlüsse sind zwar staatlich nicht anerkannt, aber es werden von der Kirche anerkannte Lehrbefähigungszeugnisse für Katechismus und Befähigungszeugnisse als Missionare ausgestellt. Diese Institute bieten vor allem Laien und Ordensleuten die Möglichkeit, Zugang zur Theologie zu finden.

Die folgende Tabelle zeigt die Anzahl von Seminaristen an Hochschulen sowie Kurs Teilnehmer*innen an den genannten Instituten landesweit von 2000 bis 2018¹:

¹ Vgl. Catholic Bishop's Conference in Korea, Report on the Catholic Church in Korea: 2004–2012, Seoul 2013, 635; Catholic Bishop's Conference in Korea, Statistics of the Catholic Church in Korea: 1996, Seoul 1996: <http://www.cbck.or.kr/Board/K7200?page=5>

	Theologische Fakultät			Katechismus Institut	
	Anzahl Weltpriesterkandidaten	Anzahl Ordensmitglieder	Anzahl Laien	Anzahl Institute	Kursteilnehmer*innen
2000	1595	243	37	7	1853
2001	1606	238	26	8	1772
2002	1436	273	34	9	1893
2003	1357	319	24	9	1664
2004	1372	230	28	9	1717
2005	1387	293	26	9	1549
2006	1380	201	23	9	1781
2007	1403	221	21	8	1154
2008	1413	238	28	8	1055
2009	1399	249	26	8	1178
2010	1374	395	24	8	1181
2011	1317	359	23	8	1478
2012	1292	359	22	9	1489
2013	1264	309	22	11	1725
2014	1224	301	21	13	2843
2015	1200	350	23	13	2736
2016	1154	341	23	12	3045
2017	1068	315	28	12	3288
2018	1018	315	26	13	2676

Unter den männlichen Ordensmitgliedern, die an theologischen Fakultäten studieren, sind sich Priesterkandidaten, aber auch einfache Studenten der Theologie, die je nach Ordensinteresse das Diplom oder den Magister anstreben. Die Daten lassen erkennen, dass die Weitergabe der Theologie in Korea auf zwei Wegen möglich ist: entweder als Vollstudium über vier oder sieben Jahre (Diplom/Magister) oder als Teilnahme an einem verkürzten Theologieprogramm mit einer Dauer von einigen Monaten bis zu drei Jahren an Katholischen Katechetischen Instituten. Geistliche absolvieren an Hochschulen ein vollständiges Theologiestudium, für Ordensleute besteht neben der Theologieausbildung innerhalb ihres Ordens ebenfalls die Möglichkeit eines vollständigen Theologiestudiums entweder an einer Hochschule oder an einem Institut. Bis

auf wenige Ausnahmen nehmen die meisten Laien am kürzeren Kursus der genannten Institute teil, nur wenige schreiben sich an einer Hochschule für Theologie ein.

Das Theologiestudium in Korea diene von an Anfang und bis heute der Priesterausbildung. Nach dem Koreakrieg betrug die Zahl der Priesterkandidaten 199. Bis zum Jahr 1985 stieg die Zahl auf 1000, um 1994 mit 1676 Kandidaten einen Höchststand zu erreichen. Anschließend sanken die Zahlen bis 2002 wieder auf ca. 1000.² Aufgrund einer sinkenden Geburtenrate und wachsender Konkurrenz durch ein vielfältigeres Berufsangebot geht die Zahl der Priesterkandidaten weiter rapide zurück.³ Dieser Rückgang wird sogar als eine große Gefährdung für den Erhalt theologischer Fakultäten angesehen.

An der Zahl der Ordensleute, die eine theologische Ausbildung erhalten, lässt sich zwar kein eindeutiger Wandel ablesen. Jedoch ist der Anteil der Theologie studierenden Ordensangehörigen von 15 % (2000) auf 30 % (2018) gestiegen. In der Vergangenheit dominierten in der koreanischen Kirche die Weltpriester, sodass sich Ordenspriester nur schwer etablieren konnten. Mit dem Ende dieser Dominanz begann auch die Zahl der Ordensmitgliedschaft zu steigen. Auch bei den Frauenorden lässt sich beobachten, dass nicht wenigen Ordensmitgliedern zur individuellen Weiterentwicklung oder zur Vorbereitung auf zukünftige Leitungsfunktionen im Orden ein in- oder ausländisches Theologiestudium ermöglicht wird. Indes schwinden auch die Mitgliederzahlen der Orden. Im Jahr 2004 betrug die Anzahl der Novizen in den Männerorden ca. 118 (eine Höchstzahl), doch ging diese Zahl allmählich auf ca. 90 zurück (zuletzt gezählt im Jahr 2018). Noch stärker sind die Einbußen bei den Frauenorden. 912 Novizinnen im Jahr 1995 stehen nur noch 287 Novizinnen 2018 gegenüber.⁴ Parallel zu diesem rapiden Rückgang sinkt die Zahl potenzieller Theologiestudentinnen.

Bereits von Anfang an gibt es stets eine gewisse Anzahl an Laien, die sich für ein ordentliches Theologiestudium interessieren; sie bleibt jedoch unverändert gering. Der wesentliche Grund für das geringe Interesse von Laien an einem Theologiestudium dürften wohl ihre Berufsaussichten innerhalb der Kirche sein, die selbst nach einem mit großem Interesse betriebenen Studium stark eingeschränkt sind. So bleibt für die Laien de facto das katechetische Institut der Zugang zu theologischer Ausbildung mit der größten Nachfrage. Es ist jedoch einzuräumen, dass das dort angebotene Lehrprogramm nicht das Niveau einer theologischen Hochschulfakultät erreicht. Folglich steht aus tatsächlichen Gründen die Tür zum Theologiestudium für Laien nicht gänzlich offen.

² Vgl. Catholic Bishop's Conference in Korea, Report on the Catholic Church in Korea: 1995–2003, Seoul 2004, 1018–1020.

³ Es wird erwartet, dass eine von sieben Fakultäten ab dem Jahre 2020 geschlossen wird.

⁴ Vgl. Catholic Bishop's Conference in Korea, Report (s. Anm. 1) 92; Catholic Bishop's Conference in Korea, Report on the Catholic Church in Korea: 2013–2017, Seoul 2018, 87; Catholic Bishop's Conference in Korea, Statistics of the Catholic Church in Korea: 2018, Seoul 2019, 18–30.

Um diese Unterschiede in den Studienangeboten einzuebnen und auch um dem lebendigen Interesse der Laien an der Theologie gerecht zu werden, wird das Lehrprogramm des Instituts um ein Jahr verlängert, in dem man vertieft Bibelwissenschaft oder spirituelle Themen studieren kann. Es wird also eine qualitative Verbesserung des Lehrprogramms angestrebt, um den studierenden Laien das erwartete Niveau der Theologie zu bieten. Gleichzeitig werden für Laien, die den Lehrbedingungen des Instituts nicht folgen können, in einigen Instituten zeitlich flexible (Kurz-) Lehrprogramme entwickelt, die inzwischen sehr gut angenommen werden. Dies belegen die seit 2014 deutlich steigenden Teilnehmerzahlen, die wohl zweifelsfrei auf die genannten qualitativen und flexiblen Änderungen im Lehrprogramm zurückzuführen sind.

Zahlreiche an theologische Fakultäten angeschlossene Institute sowie katholisch geprägte Gesellschaften geben theologische Zeitschriften heraus. Diese dienen koreanischen Theolog*innen, wissenschaftliche Arbeiten zu veröffentlichen oder die traditionelle bzw. europäische Theologie bekannt zu machen. Hier eine Liste der in Korea herausgegebenen wissenschaftlichen Zeitschriften für katholische Theologie.⁵

Zeitschrift	Herausgeber, Ort	Gründungsjahr, Form
Theological Perspective	Kwangju Catholic University, Kwangju	1968, vierteljährlich
Research journal of Korean Church History	The Research foundation of Korean Church History, Seoul	1977, halbjährlich
The Catholic Thought	Daegu Catholic University, Daegu	1987, halbjährlich
Catholic Theology and Thought in Asia	The Korean Society of Theology and Thought, Seoul	1989, halbjährlich
Ratio et Fides	Suwon Catholic University, Suwon	1989, halbjährlich
Korean Christian Thought	Korean Christian Thought Institute, Suwon	1993, jährlich
Pastoral Studies	The Pastoral Institute, Seoul	1994, halbjährlich
World and Word	Incheon Catholic University	1996, halbjährlich
Gospel and Culture	Daejeon Catholic University, Daejeon	1997, halbjährlich
Fides et Vita	Catholic University of Pusan, Pusan	1997, jährlich

⁵ Vgl. Catholic Bishop's Conference in Korea, Report on the Catholic Church in Korea: 2013–2017 (s. Anm. 4) 817–862.

The Catholic Philosophy	The Korean Association of Catholic Philosophers, Bucheon	1999, halbjährlich
Theology and Philosophy	Institute for Theology, Sogang University, Seoul	1999, halbjährlich
Journal of Human Studies	Research Institute of Anthropology in The Catholic University of Korea, Bucheon	2000, halbjährlich
The Catholic Theology	Catholic Theological Association of Korea, Daegu	2002, halbjährlich
Kyohoisahack (=Kirchengeschichte)	Suwon Research Institute of Catholic Church History, Hanam	2004, jährlich

So wie die katholischen theologischen Fakultäten zur Ausbildung der Priesterkandidaten gegründet wurden, sollten die Zeitschriften der jeweiligen Hochschulen einen Raum für Diskussionen und wissenschaftliche Auseinandersetzungen schaffen. Außer den Zeitschriften der sieben theologischen Fakultäten, gibt es eine Zeitschrift, die von diesen sieben Fakultäten gemeinsam herausgegeben wird („The Catholic Theology“), ferner die Zeitschrift „Theology and Philosophy“, herausgegeben durch ein von Jesuiten gegründetes Institut, sowie zwei weitere Zeitschriften auf dem Gebiet der Kirchengeschichte Koreas. Schließlich gibt die koreanische Bischofskonferenz seit 1996 noch die Zeitschrift „Documenta Catholica“ heraus, die halbjährlich Verlautbarungen des Heiligen Stuhls ins Koreanische übersetzt und darüber informiert.

In den vergangenen sieben Jahren befassten sich die in Zeitschriften publizierten wissenschaftlichen Arbeiten schwerpunktmäßig mit Bibelwissenschaft, Spiritualität und koreanischer Kirchengeschichte. Naheliegende Gründe hierfür sind die seit den 1990er-Jahren in der katholischen Kirche Südkoreas sehr lebendige „Bibelbewegung“, eine meditations- und gebetsorientierte religiöse Mentalität sowie ein lebhaftes Interesse an neuzeitlicher Psychologie und Psychoanalyse. Auch das während der jahrhundertlangen Christenverfolgung verfestigte erstaunliche Glaubenszeugnis und die Glaubenspraxis dürften diesen theologischen Interessen zugrunde liegen. Themen aus der systematischen Theologie, dem Kirchenrecht, der Liturgie, Moraltheologie und Pastoraltheologie werden ebenfalls häufig behandelt. Insgesamt ist jedoch festzustellen, dass einführende und erläuternde Studien über Verlautbarungen des Heiligen Stuhls und die Glaubenslehre oder auch Referate über die in Jahrhunderten entwickelte Theologie Europas und aktuelle theologische Diskussionen in Europa häufig den Schwerpunkt bilden. Demgegenüber werden Themen wie Inkulturation und interreligiöser Dialog in Korea vergleichsweise selten besprochen.

2. Gegenwärtige Herausforderungen an die Theologie Koreas

Der Anteil von Katholik*innen an der Bevölkerung, der nach der Volkszählung 2005 10,8 % (5,01 Mio.) betrug, ging innerhalb von zehn Jahren auf 7,9 % (3,89 Mio.) zurück.⁶ Eine ungefähr zur selben Zeit erstellte Statistik der koreanischen Bischofskonferenz jedoch zeigt eine Zunahme von 9,5 % (4,66 Mio.) auf 10,7 % (5,65 Mio.). Diese erhebliche Differenz zwischen staatlich veranlasster Zählung und kirchlicher Statistik erklärt sich durch Katholik*innen, die nach der Taufe den Glauben nicht praktizieren oder die zu anderen Religionen konvertiert sind. Im Jahr 2005 besuchten 26,9 % der Katholik*innen den Sonntagsgottesdienst. Im Jahr 2018 waren es nur noch 18,3 %, was ein Indiz dafür ist, dass der christliche Glaube nicht mehr wie früher praktiziert wird. 2015 waren 39 % der Katholik*innen unter 40 Jahre alt, wohingegen immerhin 47 % der Gesamtbevölkerung dieser Altersgruppe angehörten. Die Überalterung der Katholik*innen und eine mehr und mehr schwindende religiöse Verwurzelung und Praxis vor allem der jungen Generation lassen Prognosen für die Zukunft der Kirche in Korea eher düster erscheinen. So verwundert es wenig, dass zahlreiche Theolog*innen der koreanischen Kirche eine Krise attestieren und sich um Anregungen zu ihrer Bewältigung bemühen, die man in drei große Themen untergliedern kann: Zunächst müsse ein verzerrtes, auf Hierarchien fixiertes Kirchenverständnis in Korea überwunden sowie vom Klerikalismus Abstand genommen werden. Sodann müsse die in Korea weit verbreitete Prosperitätstheologie zugunsten eines bekenntnisgerechten christlichen Glaubenslebens Platz machen. Schließlich habe der individuelle Glaube zu einem Gemeinschaftsglauben zu reifen.

2.1. Ein Ausweg: mit dem hierarchiezentrierten Kirchenverständnis sowie dem Klerikalismus brechen und einen neuen Aufbruch anstreben

Wir müssen uns bewusst machen, dass das heutige Korea eine postmoderne Gesellschaft ist. Eine hierarchieorientierte Kirche, die den Glauben ihrer Mitglieder im Wesentlichen anhand äußerer Kriterien beurteilt und sich darauf beschränkt, ihnen kirchliche Pflichten aufzuerlegen und Gehorsam zu fordern, muss – nicht zuletzt im eigenen Interesse – diese Form der Kommunikation baldmöglichst überwinden. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden ja theologische Grundsteine gesetzt für das Verständnis der Kirche als Volk Gottes und der Rolle der Laien; eine Umsetzung dieses neuen Kirchenverständnisses in die Praxis und ein Umbau der pastoralen Struktur erfolgten gleichwohl noch nicht. Nicht nur Fragen der Pastoral, sondern schlechterdings alle Entscheidungsspielräume sind den Klerikern vorbehalten. Die koreanische Kirche ist gewachsen und mit der Anzahl der Gläubigen nahmen die Pfarrgemeinden an Grö-

⁶ Vgl. Catholic Bishop's Conference in Korea, Statistics (s. Anm. 1): <http://go.wwu.de/ccjfc>; Results of the 2015 Population and Housing Census (population, household and housing); <http://go.wwu.de/x2yd6> (Stand: 15.3.20).

ße zu. Die Kleriker und Ordensmitglieder, die in den Gemeinden tätig sind, sind aufgrund dieses Wachstums zu einer Art Verwalter oder Vermittler der Kirche degradiert, und jede Tätigkeit der Laien unterliegt in den meisten Gemeinden klerikaler Autorität.⁷

Der Klerikalismus Koreas kann nur im religiös-kultischem Kontext verstanden werden. Vor der Verbreitung des christlichen Glaubens war der Buddhismus eine Art Volksreligion, wobei Mönche einen höheren Status genossen.⁸ Ein Umstand, der später dazu führte, dass sogar im Protestantismus dem Pastor eine besondere Autorität zugesprochen wurde. Dies rührt aus dem Schamanismus, der traditionellen Volksreligion Koreas, der den Schamanen als Vermittler zwischen Gott und Mensch versteht und aus dieser Vermittlerrolle seine Autorität schöpft.⁹

Nun sieht sich die heutige katholische Kirche Koreas, die aufgrund klerikaler Autorität geleitet wird, in einer Krise. In einer modernen Gesellschaft, die rechtliche Gleichbehandlung garantiert, die Autonomie des Menschen fördert und auf Zusammenarbeit hinwirkt, wird die katholische Kirche als eine veraltete Institution angesehen. Vor allem auf die junge Generation wirkt dieses Modell, sich einer Autorität unterzuordnen, fremd und nicht anziehend. Aus den bereits erwähnten Gründen gehen auch die priesterlichen Berufungen deutlich zurück. Die enge Ausrichtung auf die Priesterausbildung ist somit für die koreanische Theologie zur Achillesferse geworden.

Allmählich wird die Ausbildung von Lientheolog*innen sowie ihre Mitwirkung in der Kirchenverwaltung mehr und mehr diskutiert. Zwar sind Lientheolog*innen noch in der Minderheit, doch gibt es bereits von der kirchlichen Institution unabhängige, von Laien geleitete wissenschaftliche Institute für Theologie. Zu nennen wären: das Woori Theological Institute (gegründet 1990), das Hannim Biblical Institute (gegründet 1998), sowie das Research Institute for New Millennial Evangelisation (gegründet 2005). Finanziert lediglich durch Publikationsarbeiten und theologische Vortragsreihen, können dank solcher Institute Laien ihrer Berufung zur Theologie folgen. Wahrnehmung ihrer Interessen, Anerkennung ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit sowie Unterstützung durch die Kirche sind dringend erforderlich.

Durch Ausbildung z. B. in christlicher Jugendpädagogik, auf dem Gebiet der Fürsorgearbeit sowie in der Kirchenverwaltung mit Vertiefung in Theologie könnte ein sich auf Laien spezialisiertes Profil für deren kirchlichen Dienst entwickelt werden.¹⁰

⁷ Vgl. Seil Oh, *The Crisis of Korean Catholic Church in the Post-Secular World. In the Light of the Legitimacy Crisis*, in: *Pastoral Studies* 35 (2015), 77–109, hier 92–97.

⁸ Im Buddhismus wurden Buddah, die Dharmas (die Buddha-Lehre) und Sangha (Gemeinschaft der buddhistischen Praktizierenden) als die „Drei Schätze“ verstanden. Besonders in Korea wurden Mönche bzw. Nonnen, die als Sangha galten, als sehr wichtige Autoritätspersonen angesehen.

⁹ Vgl. Daekeun Lee, *The History of Korean Religions and Thoughts from the Perspectives of Shamanism and Christianity*, Seoul 2014, 125–505.

¹⁰ Vgl. Jung-woo Park, *The Teachings of the Catholic Church on the Position and the Roles of Women and the Task of the Church in Korea*, in: *Pastoral Studies*, 33 (2014), 236–274, hier 263–266.

2.2. Glaubenslehre und Glaubensleben in Einklang bringen

In den 1970er- und 1980er-Jahren stand die Kirche auf der Seite der Widerstandskämpfer gegen die Diktatur und trug somit als eine entscheidende Akteurin zur Demokratisierung Koreas bei. Mit klaren Standpunkten zu den aktuellen Gesellschafts-problemen hat sie sich in den 1990ern tatkräftig für die sozial schwachen Schichten eingesetzt. Doch weil die koreanische katholische Kirche seit einiger Zeit mehr Gewicht auf kirchliche Lehren legt und ihren Blick zunehmend weglenkt von gesamtgesellschaftlichen Fragen, wird der Einklang zwischen dem Glaubensleben und dem Gesellschaftsleben der Gläubigen gestört.

Die Neigung der Katholik*innen in Korea, ihren Glauben als Mittel zur Verfolgung persönlicher Wünsche nach beruflichem Erfolg, Gesundheit und Wohlergehen der Familie zu verstehen, rückt ihr Glaubensverständnis in die Nähe einer bedenklichen Prosperitätstheologie und lässt die Dimension des Willens Gottes vergessen. Es mag sein, dass solche Auffassungen vom Schamanismus beeinflusst sind, der seinerseits zugleich erfolgsorientiert – da äußere Umstände wie Gesundheit und materieller Wohlstand Glück bedeuten – und von Passivität (alles hängt vom Götter ab) geprägt ist.¹¹ Koreanische Christ*innen sind nicht selten davon überzeugt, dass weltliches Glück unmittelbarer Ausdruck von Gottes Segen ist. Sie laufen damit Gefahr, das spezifisch Christliche, das Kreuz Jesu mit seiner Heilsverheißung und die daraus resultierende Freiheit des Menschen und seine moralische Verantwortung aus dem Blick zu verlieren. Als Folge droht Gleichgültigkeit gegenüber dem Nächsten und gegenüber der Welt. Diese Entwicklung wirft die Frage auf, ob das seit 70 Jahren so beachtlich gewachsene koreanische Christentum an die Stelle des traditionellen Volksglaubens, des Schamanismus, getreten ist oder ob der Schamanismus im neuen Gewand des Christentums noch immer die religiöse Mentalität der Koreaner*innen beherrscht. Daraus erhellt sich die Bedeutung der Inkulturation für die koreanische Theologie: Hat das Christentum die dem Land eigene religiöse Kultur angenommen und dadurch den wahren Wert dieser Kultur erneuert?¹² Maßstab für die Beurteilung, ob und wie weit die Evangelisation Früchte getragen hat, sollte nicht die numerische Größe der Kirche sein, sondern die in der Gegenwart praktizierte *fides quae* der Christ*innen.

In letzter Zeit scheint sich das kirchliche Wachstum zu verzögern, wenn nicht gar ein Rückgang anzunehmen ist. Dafür ist nicht nur das Klima der postmodernen Gesellschaft, sondern auch ein tendenziell egoistischer und erfolgsorientierter Glaube verantwortlich, welcher die sakramentale Rolle der Kirche für die Welt in den Hintergrund rückt. Aufgabe der Inkulturation ist es, in der traditionellen Kultur die Elemente zu unterscheiden, welche die Werte des Evangeliums teilen bzw. ihnen widerspre-

¹¹ Vgl. Daekeun Lee, *Influence of Korean Shamanism on the Religious Consciousness Structures of Korean Protestants*, in: *Gospel and Culture* 17 (2013), 178–226, hier 200–210.

¹² Vgl. Johannes Paul II, *Redemptoris missio* 52.

chen. So kann man sagen, dass die rege Forschung in der koreanischen Theologie auf den Gebieten der Spiritualität und Bibelwissenschaft¹³ einen direkten Beweis für das kontinuierliche Bestreben liefern, das Evangelium Jesu Christi als Glaubensmaßstab zu fassen. Nach Ansicht einiger Theolog*innen ist die Kirche mit der Aufgabe konfrontiert, eine Glaubenspraxis neu zu beleben, in der die Lehre mit dem Leben¹⁴ in Einklang steht und Lehre, Kult und Leben integriert.¹⁵ Dies würde einer überkommenen, weltlich geprägten Religionsauffassung eine neue Qualität verleihen, indem sie ihren Horizont auf den Mitmenschen, die Welt und die Ewigkeit erweitert. Es ist nun Aufgabe der koreanischen Theologie, mit der Kultur Koreas in Dialog zu treten¹⁶, sie im Lichte des Christentums zu betrachten sowie ihre wahren Werte zu vermitteln¹⁷, und damit einen Weg zu einer aufgeschlossenen, der Kultur des Landes angemessenen Spiritualität zu weisen, wie sie der Schamanismus nicht bieten konnte.¹⁸

2.3. Vom individuellen Glauben zu einem Gemeinschaftsglauben reifen

Nachdem im vorangegangenen Abschnitt die Pflicht der katholischen Theologie in Korea hinsichtlich der traditionellen Kultur des Landes diskutiert worden ist, soll nun die Aufgabe erörtert werden, wie sich Kirche und Theologie den dekonstruktivistischen Herausforderungen der postmodernen Gesellschaft stellen können. Digitalisierung, Globalisierung und ein weitgehend auf individuelle Interessen ausgerichteter Lebensstil der postmodernen Gesellschaft verbreiten sich. Die Autonomie des Individuums steht im Vordergrund, die Bandbreite der Optionen, die zur Optimierung von Eigeninteressen zur Verfügung stehen, nimmt stetig zu. In diesem gesellschaftlichen Wandel unterliegt auch die Religion verstärkt einem Privatisierungsprozess.¹⁹ Die Gaben des Heiligen Geistes werden eher für Eigeninteressen individualisiert als für Gemeininteressen verwirklicht, sodass die Vermittlungsrolle der Kirche entbehrlich wird und die Gemeinschaft zu einem unbequemen Objekt degradiert.²⁰ Dem vom Burn-out-

¹³ Vgl. Dongyeob Cha, Groping for the new evangelization Plan of Korean Catholic Church following the Pastoral Constitution, in: *World and Word* 33 (2013), 207–262, hier 239f.

¹⁴ Vgl. ebd., 248–251; Hee-Wan Jeong, A Critical Reflection on How Korean Catholics Perform Their Faith, in: *The Catholic Theology*, 30 (2017), 163–199.

¹⁵ Vgl. Hee-Wan Jeong, A Critical Reflection (s. Anm. 14) 176.

¹⁶ Mintaeg Han, Divine Revelation and Experience: Theological and Pastoral Problems in the Church of Korea in Light of the Second Vatican Council's Dogmatic Constitution on Divine Revelation, in: *Theology and Philosophy* 27 (2015), 119–160, hier 151.

¹⁷ Vgl. Min-taeg Han, La réception de la „nouvelle évangélisation“ dans l'Eglise de Corée, bilan et perspective: Durant le pontificat du Pape Benoît XVI, in: *Ratio et Fides* 61 (2016), 203–244, hier 234.

¹⁸ Vgl. Daekeun Lee, Influence of Korean shamanism on the cults of Korean, in: *Gospel and Culture* 18 (2014), 44–85, hier 80.

¹⁹ Vgl. Seil Oh, The Crisis (s. Anm. 7) 83–84; Dongyeob Cha, Groping (s. Anm. 13) 219–222.

²⁰ Vgl. Jeong Hyun Yoon, Theological Perspective on the Reception of Lumen Gentium in Catholic Church in Korea, in: *Theology and Philosophy* 27 (2015), 161–200, hier 189.

Syndrom geplagten Menschen erscheinen auf dem Markt der Religionen Naturspiritualität, Entspannungsübungen und fragmentarische SMS_vorzugswürdig, kurz: nicht eine institutionalisierte Religion, sondern eine unsichtbare. Doch gerade in diesem Kontext der Desintegration wächst das Bedürfnis nach Sinnstiftung und nach einem Wertesystem, welches das Gemeinwohl betont und nach Antworten und Lösungen für die globalen Fragen der Menschheit sucht. Die herausfordernde Frage an die Kirche von heute ist also, ob sie – entgegen der Fragmentierung des Glaubens durch dessen Individualisierung – durch einen gemeinsamen Glauben erfüllte Freude und wahres Glück „anbieten“ kann. In den 1970er- und 1980er-Jahren war die katholische Kirche Koreas bestrebt, Werte zu verteidigen, die für Politik und Wirtschaft orientierende Kraft hatten. Dies führte dazu, dass sie in der koreanischen Gesellschaft Ansehen und Autorität genoss und in ihrer wesenseigenen Rolle als Sakrament Christi wahrgenommen wurde.²¹ Die koreanische Gesellschaft sieht sich mit mannigfaltigen Problemen, unter anderem im Kontext von Familie und Ehe, konfrontiert. Bislang befasste sich die Kirche in diesem Zusammenhang mit Einzelthemen wie Scheidung, vorhelichem Geschlechtsverkehr und Abtreibung, wobei sie sich im Wesentlichen auf die Wiedergabe der kirchlichen Lehrmeinungen beschränkte, jedoch zu wenig die zugrundeliegenden Prinzipien wie die Würde des Lebens und der Liebe, gegenseitigen Respekt und Gleichberechtigung hervorhob. Folglich hatten ihre Beiträge keine breitere gesellschaftliche Resonanz. Doch erst wenn die Kirche die Gesellschaft von diesen Grundwerten überzeugen kann, wird sie als glaubwürdige Vertreterin des Gemeinwohls anerkannt werden und zu einer Befriedung gesellschaftlicher Spaltungen beitragen können. Ähnliches gilt für gesamtgesellschaftliche Themen wie die wirtschaftliche Demokratisierung, Umweltschutz und die Wiedervereinigungsproblematik. Auch hier ist es die Aufgabe der koreanischen Kirche, nicht nur punktuelle Stellungnahmen abzugeben, sondern ausgehend von den Prinzipien der Gerechtigkeit, der Verantwortung der gesamten Menschheit für die Schöpfung, von gegenseitiger Anerkennung und Zusammenarbeit eine kohärente Ethik zu diesen Themen zu entwickeln. Auf dieser Basis kann sie konstruktive Diskussionen anregen und unterstützen. Die Gläubigen zur Übernahme von Verantwortung in der Kirche zu bewegen sowie sich in christlichem Sinn gesellschaftlich-politisch²² und für soziale Belange²³ zu engagieren, das sind die Herausforderungen an die katholische Theologie von heute in Korea.²⁴

²¹ Vgl. Jeong Hun Shin, Pastoral Understanding of the Vatican II and the Pastoral of Bishop Daniel Tji Hak Soun, in: *Theological Perspective* 204 (2019), 2–35.

²² Vgl. Seil Oh, Korean Catholic Church and Socially Engaged Spirituality. The Mission of New Evangelization in the Light of the Second Vatican Council, in: *Theology and Philosophy* 22 (2013), 115–148.

²³ Vgl. Sehee Jo, Ecclesiastical Internal and External Effects on Vatican Council II – Explaining in Sociological Perspective, in: *World and Word* 35 (2014), 309–344, hier 309–329.

²⁴ Vgl. Wan-Sook Kang, Family Change and the Role of the Church, in: *Journal of Human Studies* 8 (2005), 151–165, hier 158–165.

3. Theologie und Kirche im sozial-kulturellen Kontext

Nach diesem Blick auf die Zukunftsaufgaben der Theologie als solche soll nun der Blick auf die Interaktion von Kirche und Theologie mit dem sozialen und kulturellen Umfeld im heutigen Korea gelenkt werden. Dazu werden Auswertungen der koreanischen Bischofskonferenz über das Wirken der Kirche seit dem Jahr 2013 herangezogen.²⁵

Seit einiger Zeit unterliegt die koreanische Gesellschaft einem politischen wie auch sozialen Umbruch. Auf politischer Ebene wurde vor einigen Jahren ein Amtsenthebungsverfahren gegen die nun ehemalige Präsidentin eingeleitet, die sich nun vor Gericht verantworten muss, weil sie die demokratischen Werte schwerwiegend verletzt hatte. Nach erfolgreichen Kerzen-Demonstrationen in den Großstädten konnte eine neue Regierung gebildet werden, jedoch sind in den anhaltenden politischen Konflikten die Nachwirkungen des Umsturzes noch immer spürbar. Auch aufgrund der von Nordkorea fortgesetzten militärischen Nukleartests seit 2013 war das politische Klima höchst angespannt. Trotz den Anstrengungen um Versöhnung, Frieden und Wiedervereinigung ist das Verhältnis beider koreanischer Staaten noch immer belastet, konkrete Anhaltspunkte für eine Entwicklung in Richtung einer Wiedervereinigung sind nicht in Sicht. Die jüngsten Ereignisse, exemplarisch sei nur die Winterolympiade 2018 genannt, boten Gelegenheit, sich das gespaltene Verhältnis von Süden und Norden ernsthaft vor Augen zu führen. In gesellschaftlicher Hinsicht ist aufgrund der Globalisierung und ihrer volkswirtschaftlichen Folgen die Kluft zwischen Arm und Reich in Korea weiter gewachsen, die Interessen verschiedener sozialer Schichten und der Generationen driften auseinander. Papst Franziskus, der im Jahr 2014 Korea besuchte, erinnerte die koreanische Kirche mit Nachdruck an ihre Pflicht, sich für die Armen des Landes tatkräftig einzusetzen. Die heutige katholische Kirche Koreas engagiert sich für die sozial Schwachen in jeder Diözese durch das „Komitee für Gerechtigkeit und Frieden“, das jedoch nicht unbedingt die Ansichten der gesamten Gläubigen vertritt. Noch immer ist unter den Gläubigen die katholische Soziallehre wenig bekannt; sie bedarf noch einer Verbreitung durch geeignete Fortbildungsangebote und Publikationen.

Im Folgenden sollen die Themenfelder Ökologie und Umwelt, Einwanderungspolitik, die Nordkoreaproblematik sowie Ehe und Familie als beispielhafte Bereiche kirchlichen Engagements näher dargestellt werden.

3.1. Ökologie und Umwelt

Seit den 1960er-Jahren erlebte Korea ein rapides Wirtschaftswachstum. Doch durch unverhältnismäßig große Bauprojekte und eine rapide Industrialisierung, die mit dem Wirtschaftswachstum einhergehen, wurden die Natur und das Ökosystem Koreas

²⁵ Dieser Abschnitt beruht auf den Angaben des folgenden Berichtes: Catholic Bishop's Conference in Korea, Report on the Catholic Church in Korea: 2013–2017 (s. Anm. 4) 67–164.

schwer beschädigt. Die Kirche nimmt schon seit Jahren Umweltprobleme wahr und organisiert laufend Ausbildungsprojekte hinsichtlich einer naturfreundlichen Lebensführung. Vor allem nach der Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus bekam die Umwelt- und Ökologiebewegung der Kirche viel Anregung und Motivation. Aufgabe der koreanischen Kirche wird es sein, die umfassenden Lehren von „Laudato si“ den Gläubigen verständlich zu machen und ein soziales Interesse zu wecken. Dafür wurden in den Diözesen und Pfarrgemeinden bereits Laienverbände gegründet, die den Schutz des Ökosystems zum Ziel haben. In der koreanischen Regierung sowie in vielen Teilen der Gesellschaft wächst das Umweltbewusstsein, gerade die katholische Kirche ist hier gefragt, hierzu theologische und spirituelle Grundlagen vorzubringen.

3.2. Einwanderungspolitik

Der Grund, warum in Korea die Globalisierung ‚sichtbar‘ geworden ist, ist der enorme Zuwachs an Ausländer*innen in der Bevölkerung. Aufgrund der geologischen Tatsache, dass Korea eine Halbinsel ist, und aus historischen Gründen, die zu einer verschlossenen Einstellung gegenüber den Nachbarländern führten, waren Ausländer*innen im Land immer eine Seltenheit. Dies veränderte sich jedoch in den letzten Jahren deutlich.

Im Jahr 2010 lag der Anteil der Ausländer*innen bei 1,26 Millionen, bis zum Jahr 2017 stieg die Zahl auf 2,18 Millionen, was 4,2 % der Gesamtbevölkerung entspricht. Parallel stieg auch die Zahl der Asylbewerber*innen (im Jahr 2017 waren es 9.942). Von 1994 bis 2016 betrug die Zahl der Asylanträge 22.794, davon erhielten nur 678 (2,94 %) Flüchtlingsstatus, was vom weltweiten Durchschnitt der Asylanerkennungen, der 30 % beträgt, sehr weit entfernt ist – eine Tatsache, die die Verschlossenheit der koreanischen Gesellschaft gegenüber Geflüchteten deutlich macht. Auch sind Diskriminierungen, die aus dieser verschlossenen Einstellung erwachsen, ein sehr ernstes Problem geworden. Die Ausländerpolitik Koreas ist gerade nicht auf Menschenrechte, sondern eher auf eine Art Klassifizierung der In- und Ausländer*innen ausgerichtet. Ein Beispiel: 70 % der Frauen durch Heiratseinwanderung in Korea leiden unter physischer und psychischer Gewalt. Doch trotz dieser Fakten wird auf Ebene der Regierung nur wenig zur Vorbeugung solcher Diskriminierungen unternommen.

Da auch Papst Franziskus die Flüchtlingsfrage als die dringendste der heutigen Gesellschaft einstufte, organisierte die katholische Kirche in Korea im Jahr 2015 Antidiskriminierungskampagnen. In 2017 fertigte man ein allgemeines Gebet zum Thema Einwanderer an, was in den Gemeinden verteilt wurde, um so ein Bewusstsein für die Probleme zu erwecken und zur gemeinschaftlichen Diskussion über Lösungen einzuladen. Insbesondere konnte man im Jahr 2016 durch den Vorfall in Jeju (552 Flüchtlinge aus Jemen auf dem Insel Jeju) sehen, wie unerfahren und planlos die Regierung darauf reagierte und die islamfeindliche Reaktion der Allgemeinheit zeigte deutlich, dass die

koreanische Gesellschaft sich nie ernsthaft die Flüchtlingsfrage gestellt hatte. Dafür wurde es nun Zeit.

Die koreanische katholische Kirche hatte seit Anfang der 1990er-Jahre, als die ersten Arbeitsmigranten nach Korea kamen, aktives Interesse an Problemen, die sich aus solchen Einwanderungsfällen ergaben, gezeigt. Fast in jeder Diözese wurden Zentren für Arbeitsmigranten eingerichtet und viele Pfarrgemeinden gaben sich Mühe, bei der Integration multikultureller Familien in die koreanische Gesellschaft mitzuhelfen. Trotz der gesellschaftlich tief sitzenden Vorurteile, ist jüngst der Anteil der Kirche bei der Flüchtlingshilfe gewachsen. Nach christlicher Theologie ist der menschengewordene Jesus Christus einst auch ein Flüchtling gewesen, so auch das Volk Israel, das in Ägypten in Knechtschaft lebte. Es ist dieselbe Theologie, die durch Forschung über Gastfreundschaft und Gemeinschaftsleben Diskriminierungen von Minderheiten zu bewältigen und theoretische Grundlagen für eine multikulturelle Gesellschaft aufzuführen.

3.3. Nordkoreaproblem

Nach der Gründung des Komitees für Volksversöhnung im Jahr 1988, begann die südkoreanische Kirche unter sehr eingeschränkten Bedingungen, die nordkoreanische Kirche zu kontaktieren, und bemüht bis heute, diesen Kontakt aufrechtzuerhalten. Das Komitee für Volksversöhnung als eine Institution der koreanischen katholischen Kirche ist dafür zuständig, den Glaubensaustausch der beiden Kirchen voranzutreiben, wobei für humanitäre Hilfe die Caritas International Korea zuständig ist.

Die koreanische Kirche konzentrierte sich nach der Spaltung des Landes auf Gebetsbewegungen, um das Spaltungsproblem zu lösen. Am 70. Jahrestag der Spaltung 2015 versuchte sie, von der Logik des Kalten Krieges Abstand zu nehmen, um das Nordkoreaproblem friedlich lösen und die Einstellung des Volkes verändern zu können.

Auch beim Thema Nordkoreaflüchtlinge hilft die Kirche tatkräftig mit. Um den bislang nach Südkorea geflüchteten 30 000 Nordkoreaner*innen zu helfen, leisten in den jeweiligen Diözesen Pfarrgemeinden konkrete Integrationshilfe. Viele Orden leiten Wohngemeinschaften oder Ausbildungsinstitute für die Flüchtlinge.

Neuerdings wurde deutlich, dass aufgrund der Atomtests und Menschenrechtsfeindlichkeit der Regierung Nordkoreas viele Südkoreaner*innen eine negative Einstellung gegenüber humanitärer Hilfe oder dem Austausch mit Nordkorea haben. Nicht Konfrontation, sondern Sympathiebildung durch Versöhnung, Frieden und Koexistenz ist also eine Aufgabe der Theologie in Korea.

3.4. Familie

In der koreanischen Gesellschaft hat sich die Rolle von Familie und Ehe als Institution rapide verändert. Der Überalterungsprozess der koreanischen Gesellschaft hat sich

beschleunigt und hohen Scheidungs-, Suizid- und Mindestgeburtenraten zeigen, dass die Familie in Korea in einer Krise steckt.

Um solche Probleme zu bewältigen, bemühen sich Pfarrgemeinden durch „Väterschulen“, „Mütterschulen“ sowie Segnungen von Schwangeren und Embryonen, letztlich die Institution Familie zu retten. Auch veranstaltet die Kirche Seminare, Symposien und öffentliche Befragungen zum Thema Familie, um mit allen Mitteln dieses Problem zu bewältigen.

In dieser Situation ist es bedauerlich, dass die katholische Kirche Koreas noch immer am traditionellen Bild der Familie festhält, und auf Phänomene, die durch den gesellschaftlichen Wandel entstehen, nicht schnell genug mit einer evangeliumsgemäßen Perspektive zu reagieren vermag. Als Beispiel dafür kann man die Bewegung gegen Abtreibung nennen.

Seit Abtreibung in Korea rechtlich geduldet wird, hat die katholische Kirche in Korea 1973, 1992, 2007 und 2017 Unterschriftenaktionen gegen Abtreibungen initiiert. Es ist selbstverständlich, dass die Kirche in einer das Leben gefährdenden Gesellschaft sich gerade für das Leben einsetzt. 2017 wurde die Frage der Abtreibung durch die #Me-Too-Bewegung aufgeworfen, welche die Gleichberechtigung für Frauen forderte. Die Kirche reagierte darauf, indem sie eine Million Unterschriften gegen Abtreibung sammelte. Die Kampagne hatte nur eine marginale gesellschaftliche Auswirkung. Die Gesellschaft hatte eigentlich Gleichberechtigung der Frauen gefordert, doch die Kirche hatte die Komplexität dieser Frage nicht verstanden und das Problem „nur“ auf Abtreibung beschränkt.

Die koreanische Kirche muss das traditionelle Familienverständnis der Gesellschaft zwar achten, aber auch für solche Familien, die eben nicht diesem traditionellen Verständnis entsprechen, ein überzeugendes Bild des Lebens und der Liebe übermitteln können und mehr den universellen Wert der Familie beleuchten.

4. Fazit

Der Umgang mit Inkulturation stellt in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels für die koreanische Kirche die bedeutendste Herausforderung dar. Die Theologie hat die Aufgabe, sie dabei wissenschaftlich zu begleiten.

In ihrer 130-jährigen Geschichte hat die Theologie in Korea große Fortschritte erzielt, und auch heute schreiten viele Theolog*innen mutig voran. Die Aktivitäten der Kirche in Korea zeigen deutlich, wie sehr sie mit der Theologieausbildung zusammenhängt. Auch wenn sich das Christentum in Korea – und zwar das katholische wie die verschiedenen protestantischen Strömungen – zu einer bedeutenden Stimme in der koreanischen Gesellschaft entwickelt hat, ist der Prozess einer Reifung im Glauben und eines zunehmenden Bewusstseins für die Verantwortung jedes und jeder einzelnen Christ*in dennoch bei Weitem nicht abgeschlossen. Dank der Beobachtungen der

Wechselwirkung zwischen Kirche und Theologie mit der Gesellschaft, konnte man zwar einen deutlichen 'Zusammenhang' zwischen Theologie und Gesellschaft wahrnehmen, jedoch ist noch kein 'Zusammengehen' zwischen den beiden feststellbar.

Es soll an dieser Stelle auch nicht unerwähnt bleiben, dass die evangelische Theologie in Korea sowohl in der Tiefe und Breite der Forschung als auch auf den Gebieten der Mission und der Ausbildung des theologischen Nachwuchses die katholische durchaus übertrifft, die Ökumene aber hierzulande die konfessionellen Mauern noch nicht überwinden konnte. Da sich aber alle christlichen Konfessionen in Korea vor ähnliche Probleme, wie etwa sinkende Kirchenmitgliedschaft, soziale Umbrüche, insbesondere die zunehmende Individualisierung, und Probleme im Umgang mit der Prosperitätstheologie, gestellt sehen, darf erwartet und gehofft werden, dass dies zum Anlass einer verstärkten interkonfessionellen und in einem weiteren Schritt interreligiösen Zusammenarbeit wird.

Man darf aber nicht aus den Augen verlieren, dass vor 130 Jahren, als die Theologie in diesem Land begann, die Herausforderungen an dieses junge Christentum nicht minder groß gewesen sein dürften als heute. Trotz alledem konnte die Kirche durch die Führung des Heiligen Geistes in diesem Land Wurzeln schlagen. Dieser historische Blickwinkel rechtfertigt auch die Zuversicht, die Kirche werde sich auf ihrem Weg in die Zukunft auf die Führung des Heiligen Geistes verlassen und, wenn sie auf seine Stimme hört, die Herausforderungen meistern können, sodass sie auch für die Weltkirche reiche Frucht bringen kann.

Dr. theol. Michael Jeong Hun Shin

Associate Professor of the Dogmatic in the College of Theology, the Catholic University of Korea

296-12 Changgyeonggung-ro, Jongno-gu,

03083 Seoul, Südkorea

+ 82 2 740 9826

shinmichael(at)hanmail(dot)net

Praktische Theologie angesichts radikaler Entkirchlichung Zum Stand der Disziplin in den Niederlanden

An der Entwicklung und aktuellen Lage der Praktischen Theologie in den Niederlanden lässt sich eine ihrer größten Herausforderungen ablesen: die Entkirchlichung der spätmodernen Gesellschaft. Ich möchte diese These in den drei Themenbereichen ausfalten, die die Redaktion den Autor*innen für dieses Heft vorgegeben hat. Dabei werden eine Zuspitzung und eine Erweiterung vorgenommen. Zum einen beschäftigt sich der Beitrag vornehmlich mit der katholischen akademischen Praktischen Theologie, wobei an verschiedenen Stellen auch auf andere Konfessionen eingegangen werden soll. Die Erweiterung gilt der Tatsache, dass viele der folgenden Überlegungen die übrigen theologischen Disziplinen ebenfalls betreffen.

1. Die Lage der wissenschaftlichen Praktischen Theologie

Die Entwicklung der wissenschaftlichen (Praktischen) Theologie in den Niederlanden verzeichnet für die beiden großen christlichen Konfessionen unterschiedliche Geschwindigkeiten. Anders als die protestantischen Kirchen hatte die römisch-katholische nämlich lange Zeit keinen Zugang zu den öffentlichen Universitäten im traditionell calvinistisch geprägten Staat. Die 1575 gegründete älteste Universität des Landes in Leiden hatte dagegen bereits eine protestantische Fakultät. Theologie wurde dann seit 1876 nach dem Ordo-duplex Modell gelehrt, das heißt die Studierenden erhielten in den sogenannten Staatsfächern eine breite Grundlage, um sich danach in einer zweiten Studienphase mit den kirchlichen Fächern auf eine Aufgabe in der Pastoral vorzubereiten.¹ Dementsprechend gab es auch zwei Arten von Professuren: solche die Religion, Bibel und Glauben ‚neutral‘ erforschten, und solche mit einer normativen Perspektive und im Auftrag der Glaubensgemeinschaft, worunter neben der Dogmatik vor allem die Praktische Theologie fiel. Hiermit war bereits die heute prägende Unterscheidung von Religionswissenschaften und Theologie vorgezeichnet, wobei Letztere als weniger wissenschaftlich angesehen wurde.²

Wie die katholische Theologie sieht sich die protestantische heute zu Sparmaßnahmen und Fusionen gezwungen. Der niederländische Staat finanziert zwar allen Religi-

¹ Vgl. Gerrit Immink, *Theologie, universiteit en kerk. Over de discutabele positie van de theologie aan de Nederlandse universiteiten*, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 6 (2015) 3, 66–79.

² Vgl. Arie Molendijk, *Theologie, kerk en academie in protestants Nederland*, in: *Kerk en Theologie* 58 (2007), 4–21.

ongemeinschaften wie dem Christentum, dem Hinduismus oder dem Islam die Ausbildung ihrer Amtsträger.³ Anders als in Deutschland ist dies aber nicht in einem Konkordat zum Beispiel mit der katholischen Kirche festgelegt, wodurch bei sinkenden Studierendenzahlen, wenig Promotionen oder schlechten Ergebnissen in den wissenschaftlichen Evaluierungsverfahren ein unmittelbarer Legitimationsdruck auf die Theologie entsteht. Dementsprechend gab es sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite in den letzten Jahrzehnten drastische Mittelkürzungen und die Schließung von Einrichtungen.

So kam es 2007 zur Zusammenlegung der Predigerausbildung mehrerer Fakultäten zur Protestantse Theologische Universität (PThU) mit nur noch zwei Standorten in Groningen und Amsterdam.⁴ Außerdem wurde die Lehre nun nach dem (auf katholischer Seite seit jeher üblichen) Ordo-simplex Modell organisiert. Die ‚neutralen‘ konfessionsungebundenen Theologiestudien blieben aber teilweise erhalten und kooperieren weiterhin mit der PThU. Dort sind ungefähr 360 Studierende eingeschrieben, zuletzt mit einer leicht steigenden Tendenz.⁵ Die vereinigte Predigerausbildung passte zur Gründung der Protestantse Kerk in Nederland (PKN) drei Jahre früher, in der die großen protestantischen Glaubensgemeinschaften seitdem fusioniert sind. Daneben gibt es für kleinere Kirchen, die nicht in der PKN aufgegangen sind, weiterhin die sogenannten Theologischen Universitäten in Apeldoorn und Kampen.

In der Entwicklung der Theologie auf katholischer Seite drückt sich dagegen, wie bereits angedeutet, die lange Zeit marginalisierte Position dieser Konfession in den Niederlanden aus. Nach der Wiedereinsetzung der kirchlichen Hierarchie und der Neuschaffung von Diözesen im Jahr 1853⁶ wurden statt Hochschulen sogenannte klein- und grootseminaries gegründet bzw. es gab bereits seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine Reihe solcher Einrichtungen, also Knabenseminare für die Gymnasialbildung potenzieller Priesteramtskandidaten und philosophische (zwei Jahre) bzw. theologische (vier Jahre) Ausbildungsstätten. Die Träger waren die Bistümer und die Orden, und zwar in beeindruckender Zahl.⁷ Der Erfolg dieses integrierten Bildungswegs war durchschlagend. So kamen noch Ende der 1960er-Jahre auf hundert nieder-

³ Vgl. Jet Bussemaker, Brief aan de Voorzitter van de Tweede Kamer der Staten-Generaal. Modernisering financiering ambtsopleidingen, Den Haag, 16. Dezember 2016.

⁴ Vgl. Gerrit Immink, Tussen secularisering en religiositeit. De dynamiek van protestantse theologiebeoefening, in: HTS Theologiese Studies/Theological Studies 63 (2007), 853–861.

⁵ Vgl. Hans-Willem Westerbeke, Theologie houdt met moeite aantal studenten op peil, in: Reformatorisch Dagblad, 26. Januar 2019.

⁶ Nach der Reformation war der nördliche Teil der Niederlande von Rom zum Missionsgebiet erklärt worden, der Süden fiel unter die Kirchenprovinz Mechelen.

⁷ Auf dem Höhepunkt in den 1950er-Jahren gab es insgesamt 136 klein- und grootseminaries, vgl. Peter Nissen, Katholieke theologische bibliotheken in Nederland van de negentiende tot de eenentwintigste eeuw, in: Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis 22 (2019), 225–238. Das ist heute ungefähr die Zahl der Theologiestudierenden an der zentralen Fakultät in Tilburg.

ländische Katholiken*innen statistisch gesehen ein Priester oder Ordensangehöriger bzw. eine Ordensangehörige – eine im internationalen Vergleich unerreichte Zahl.⁸

Damit war katholische Theologie lange eine rein innerkirchliche Angelegenheit ohne besondere wissenschaftliche Ambitionen. ‚Praktische Theologie‘ bestand in der Folge aus legalistischen Anweisungen für pfarramtliches Handeln im Beichtstuhl, beim Hausbesuch oder in der Katechese.⁹ Als 1923 in Nimwegen an der neugegründeten Katholischen Universität neben der juristischen und literaturwissenschaftlichen auch eine theologische Fakultät eingerichtet wurde, geschah dies gegen den ausdrücklichen Widerstand des Episkopats. Dieser hielt die Priesteramtskandidaten an den eigenen diözesanen Seminaren und fand Theologie für Laien gefährlich.¹⁰ Wohl hatten die Bischöfe die Initiative zur Errichtung der Universität genommen, weil sie darin ein adäquates Instrument im Emanzipationsprozess der Katholik*innen in den Niederlanden sahen. Doch Theologie sollte (noch) nicht im akademischen Umfeld gelehrt und geforscht werden.

In den 1960er-Jahren kam es in kurzer Zeit zur Aufhebung der Seminausbildungen. Das hatte insbesondere mit dem radikalen Einbruch der Bewerberzahlen zu tun. So gab es im Jahr 1960 landesweit 318 Priesterweihen, ab 1970 dagegen in manchen Jahrgängen einzelner Diözesen gar keine.¹¹ Daneben spürte man nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Ungenügen der in den Seminaren gelehrtene neuscholastischen Theologie, die den Veränderungen in der spätmodernen Kirche und Gesellschaft nicht gewachsen war. Einige der Einrichtungen wurden integriert in eine der fünf bzw. sechs neugegründeten Katholieke Instellingen voor Wetenschappelijk Theologisch Onderwijs (KIWTO), also theologische Hochschulen in Eindhoven (1970 wieder geschlossen), Tilburg, Utrecht, Amsterdam, Heerlen und eben Nimwegen.¹² Gleichzeitig sorgte man für die staatliche Anerkennung und Refinanzierung der Studiengänge und betrieb den Anschluss an niederländische Universitäten.

Bald wurde die Lage dieser Einrichtungen wie auf protestantischer Seite durch den weiteren Rückgang der Studierendenzahlen prekär, was Anlass für Fusionen von KIWTOs war und zunächst das Ende der Standorte in Amsterdam und Heerlen bedeutete. Im Jahr 2007 (also parallel zur Gründung der PThU) kam es dann zum Zusammenschluss der Fakultäten in Tilburg und Utrecht zur auch von Rom anerkannten

⁸ Vgl. Wim Deetman u.a., *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk. Deel 1. Het onderzoek*, Amsterdam 2012, 35.

⁹ Vgl. Rudolf van Glansbeek, *Seculiere geestelijken*, in: Tjebbe T. de Jong u.a. (Hg.) *Katholiek leven in Noord-Nederland 1956–2006. Vijftig jaar bisdom Groningen*, Hilversum 2006, 128–138.

¹⁰ Vgl. Lodewijk Rogier, *Terugblik*, in: Ad Manning u.a. (Hg.), *Katholieke Universiteit Nijmegen 1923–1973. Een documentenboek*, Bilthoven 1974, 15–47.

¹¹ Vgl. Jan Bots, *Zestig jaar katholicisme in Nederland*, Venlo 1981 (= *De Rots* 11, Heft 7/8), 35–49.

¹² Vgl. Lodewijk Winkeler, *Om kerk en wetenschap. Geschiedenis van de Katholieke Theologische Universiteit Amsterdam en de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht 1967–1991*, Utrecht 1992.

Ausbildungsstätte für Priesteramtskandidaten, Lientheolog*innen und Religionslehrer*innen.¹³ An dieser Fakultät der Tilburg University mit dem Hauptstandort Utrecht waren 2016 132 Studierende eingeschrieben, davon 31 in den drei Masterstudiengängen.¹⁴ Bei diesen handelt es sich um einen klassischen dreijährigen Master Theologie, der auf eine Tätigkeit in der territorialen und kategorialen Seelsorge vorbereitet, die zweijährige Religionslehrer*innenausbildung und einen einjährigen, interdisziplinären Studiengang *Christianity & Society*.

Daneben gibt es in Kooperation mit der Katholischen Universität Löwen weiterhin theologische Studiengänge in Nimwegen und einzelne Bistümer haben wieder eigene Seminarbildungen für ihren Priesternachwuchs geschaffen, teilweise als Kooperation mit päpstlichen Universitäten. Ein Motiv hierfür war, dass die Ortsbischöfe unzufrieden mit der Kirchlichkeit der theologischen Hochschulen waren. Wir kommen im letzten Abschnitt auf diese Kritik zurück. Was allerdings die Studierendenzahlen insbesondere der niederländischen Kandidaten angeht, so sind diese Seminare heute unbedeutend.

Während sich die katholische Amtsausbildung damit teilweise auch freiwillig wieder aus den niederländischen Universitäten zurückgezogen hat, gibt es dort selbst die Tendenz, Theologie ganz in Religionswissenschaften zu überführen bzw. die Trennlinie zwischen beidem zu betonen.¹⁵ Das hat insbesondere da eine systemische Plausibilität, wo theologische Institute im Rahmen der angesprochenen Fusionsprozesse in human- oder geisteswissenschaftliche Fakultäten integriert worden waren und wo die oben neutral genannte, konfessionsungebundene Theologie als *godgeleerdheid* an den Universitäten fortbesteht.

Praktisch-theologisch bedeutet diese Dominanz des religionswissenschaftlichen Paradigmas eine Schwerpunktsetzung auf den qualitativen und quantitativen Verfahren der Sozialwissenschaften, wofür sich in den Niederlanden eine bedeutende Tradition mit internationaler Ausstrahlung gebildet hat. Diese ist unter anderem mit dem Namen des 2019 verstorbenen Johannes A. van der Ven verbunden, der ab 1980 Professor für Empirische Theologie in Nimwegen war.¹⁶ Er forderte im Rahmen einer interdisziplinären (später *comparative empirical*) Konzeption der Disziplin, dass der Praktische Theologe selbst zum Sozialwissenschaftler werden müsse, zumindest in

¹³ Vgl. Adelbert Denaux, *Katholieke theologie in een context van (post)moderniteit*, Utrecht 2006.

¹⁴ Vgl. Maarten Stolk, *Waar 500 theologiestudenten naartoe gingen*, in: *Reformatorisch Dagblad* 21. September 2016.

¹⁵ Vgl. Arie L. Molendijk, *The study of religion in the Netherlands*, in: *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 71 (2017), 5–18.

¹⁶ Vgl. Tobias Kläden, *Johannes (Hans) van der Ven*, in: Stefan Gärtner – Tobias Kläden – Bernhard Spielberg (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen*, Würzburg 2014, 173–196.

methodologischer Hinsicht. Er verstand seinen empirischen Ansatz dabei allerdings explizit als theologisch.¹⁷

Eine vollständige Transformation der Praktischen Theologie in Religionswissenschaften impliziert dagegen die (freilich keineswegs eindeutige) Unterscheidung zwischen *emic* und *etic*, also zwischen einer gläubig-normativen Binnenperspektive und der distanzierten Fremdperspektive. Konkret zeigte sich dies in den Niederlanden zum Beispiel an der Überführung von Liturgiewissenschaften in Ritual Studies.¹⁸ Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung war es konsequent, dass die bedeutendste praktisch-theologische Zeitschrift des Landes, *Praktische theologie*, seit 2012 *Handelingen Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschappen* heißt. Auch in der universitäts-, disziplinen- und konfessionsübergreifenden Plattform *The Netherlands School for Advanced Studies in Theology and Religion (NOSTER)* sind theologische und religionswissenschaftliche Institute und Forschende verbunden.

Angesichts dieser zerklüfteten, akademisch relativ marginalisierten und in finanzieller Hinsicht alles andere als komfortablen Lage gibt es heute in der Theologie „fears for its collapse“.¹⁹ Darum hat die Königliche Niederländische Akademie der Wissenschaften 2015 eine Initiative gestartet, um die Forschungsarbeit der verbliebenen konfessionellen und nichtkonfessionellen Fakultäten zu bündeln.²⁰ Das sollte unter dem Dach einer universitätsübergreifenden Einrichtung, der im Jahr darauf gegründeten *Netherlands Academy of Religion (NAR)*, und durch ein gemeinsames Forschungsprogramm zum Thema *lived religion* geschehen. So wollte die Akademie der Wissenschaften dem weiteren Bedeutungsverlust der Theologie entgegenwirken.

Gleichzeitig sollte ihre Anschlussfähigkeit an die spätmoderne Gesellschaft erhöht werden, ein für die Finanzierung der Universitäten immer wichtiger werdendes Argument in den Niederlanden mit dem Ziel der *valorization*. So strebt der Staat zum Beispiel einen vollständigen Open Access zu wissenschaftlichen Erkenntnissen an, denn die Gesellschaft habe Anrecht auf das, wofür sie auf den Universitäten bezahlt.²¹ Insofern *lived religion* bzw. *lived experience* Programmbegriffe der jüngeren praktisch-theologischen Debatte sind, dürfte ihr der Anschluss an die inhaltliche Ausrichtung

¹⁷ Vgl. Johannes A. van der Ven, *De universitaire theoloog: gelovige en wetenschapper?* in: Wil van den Bercken (Hg.), *Tussen professie en confessie. Wat geloven theologen?* Budel 2008, 156–179.

¹⁸ Vgl. Paul Post, *Met het gezicht naar de cultuur. Liturgiewetenschap als studie van ritueel en cultuur*, in: Louis van Tongeren – Paul Post (Hg.), *Voorbij de liturgiewetenschap. Over het profiel van liturgische en rituele studies*, Groningen – Tilburg 2011, 37–61; Gerard Rouwhorst, *Paradigmenverlagerungen in einer interdisziplinären theologischen Wissenschaft*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 20 (2016), 172–188.

¹⁹ Molendijk, *The study of religion in the Netherlands* (s. Anm. 15), 5.

²⁰ Vgl. Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, *Klaar om te wenden ... De academische bestudering van religie in Nederland: een verkenning*, Amsterdam 2015.

²¹ Vgl. Sander Dekker, *Hoog tijd voor vrij verkeer van kennis en data in Europa*, in: *De Volkskrant* 27. Mai 2016.

der NAR nicht schwerfallen. Die tatsächlichen Fortschritte dieser Initiative sind aber bis heute ernüchternd, und es gab in der Vergangenheit bereits ähnliche Bemühungen um eine Bündelung der Kräfte im Rahmen von NOSTER.

2. Die Entkirchlichung als Herausforderung für die Praktische Theologie

Die Herausforderungen der niederländischen Praktischen Theologie sind in weiten Teilen identisch mit denen vergleichbarer Kontexte im spätmodernen Westeuropa.²² Das befördert unter anderem die Internationalisierung der Disziplin, die in den Niederlanden mehr gepflegt wird als in der deutschsprachigen Praktischen Theologie. Die Gemeinsamkeiten zwischen Ländern gelten insbesondere da, wo jemand seine Themen nicht auf den im engeren Sinn kirchlichen und pastoralen Bereich beschränkt und sich praktisch-theologisch zum Beispiel mit Migration, Digitalisierung, Umwelt, Populismus oder Gerechtigkeit beschäftigt.

Durch die im letzten Abschnitt beschriebene Schwächung der Theologie unter den Wissenschaften und die religiöse Deinstitutionalisierung der Gesellschaft ist die Plausibilität einer ausdrücklich theologischen Auseinandersetzung mit solchen Themen allerdings gering. Die Entkirchlichung stellt somit in den Niederlanden eine besondere Herausforderung dar: Sie ist hier weiter fortgeschritten als im übrigen Westeuropa.²³ Im Ergebnis weist das Land heute mit 48 Prozent den höchsten Anteil Konfessionsloser auf.²⁴ Diese Entwicklung wirkt sich nicht nur im gesellschaftlichen Diskurs aus, sondern auch innerhalb der (Praktischen) Theologie selbst. Ihre Überführung in Religionswissenschaften, die schrumpfende Zahl der Institute und Lehrstühle oder die Abspaltung der Ausbildungen für ein kirchliches Amt scheinen in dieser Perspektive konsequent zu sein.

Die starke Entkirchlichung wird nicht nur praktisch-theologisch bei Themen wie der Schließung oder Umwidmung von Gotteshäusern oder der Auswanderung der Liturgie in den öffentlichen Raum bzw. das Entstehen einer nichtchristlichen Ritualität im postsäkularen Zusammenleben reflektiert.²⁵ Auch der bekannte Systematische Theo-

²² Vgl. für eine Übersicht die regelmäßig erscheinenden Literaturberichte zu den einzelnen Subdisziplinen des Fachs auf der Webseite der Zeitschrift *Handelingen*: <http://go.wwu.de/alzn0> (Stand: 7.9.2019).

²³ Vgl. Joep de Hart – Pepijn van Houwelingen, *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*, Den Haag 2018.

²⁴ Vgl. Pew Research Center, *Being Christian in Western Europe*, Washington 2018.

²⁵ Vgl. exemplarisch Henk de Roest, *Kerksluiting*, in: Rein Brouwer u.a. (Hg.), *Levend lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Kampen 2011, 199-238; Harry Bisseling – Henk de Roest – Peet Valstar, *Meer dan hout en stenen. Handboek voor sluiting en herbesteding van kerkgebouwen*, Zoetermeer 2011; Justin E. A. Kroesen, *Recycling sacred space. The fate of financially burdensome and redundant churches in the Netherlands*, in: Paul Post – Arie L. Molendijk (Hg.), *Holy ground. Re-inventing ritual space in modern western culture*, Leuven u.a.

loge Erik Borgman hat ein Buch mit dem bezeichnenden Titel *Wo bleibt die Kirche? Gedanken über ihren Aufbau in Zeiten des Abbruchs*²⁶ veröffentlicht. In der Krise stellt sich der Glaubensgemeinschaft die Existenzfrage: Wie halten wir es mit Gott? Borgman beantwortet diese Frage unter Rückgriff auf die beiden Kirchenkonstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils. René Grotenhuis begrüßt ebenfalls unter der Überschrift *Ihrer Macht entledigt*²⁷ in einer international vergleichenden Arbeit den weitgehenden Zusammenbruch der traditionellen katholischen Organisationen. So kann sich die Kirche in den Niederlanden von allen institutionellen Zwängen befreit auf ihren eigentlichen Auftrag besinnen. Sie wird zum mobilen spirituellen Feldlazarett unter den Menschen und ist prophetisches Salz der Erde in einer Gesellschaft, die ihren inneren Kompass zu verlieren droht.

Solche Ambitionen auch tatsächlich umzusetzen, dürfte freilich nicht ganz einfach werden. Denn die meisten niederländischen Katholik*innen leben heute ohne jeden Kontakt zur Kirche und die noch gemeindlich Engagierten sind eine Minderheit und zudem überdurchschnittlich alt. Außerdem setzt sich der abnehmende Trend fort, wie die alljährliche Erhebung des Gottesdienstbesuchs, der Kirchengebäude, der Mitarbeiter*innen oder der Neugetauften zeigt.²⁸

Das wirkt sich auch auf die religiösen Überzeugungen aus. So ist die Übereinstimmung mit zentralen Glaubensaussagen weggebrochen, und der Anteil der Theist*innen in den Niederlanden beträgt nur noch 14 Prozent. Im europäischen Vergleich befindet man sich damit am unteren Ende der Skala.²⁹ Unter den Christ*innen sind vor allem die Katholik*innen verantwortlich für diese Abnahme: 17 Prozent sagen, an einen persönlichen Gott zu glauben, gegenüber 51 Prozent der Mitglieder der PKN und gar 83 Prozent der Mitglieder der oben angesprochenen, kleineren protestantischen Glaubensgemeinschaften.³⁰ Das Vertrauen in die Kirche als Institution ist in den Niederlanden ebenfalls geringer als im übrigen Europa und auch hierzu tragen die Katholik*innen statistisch besonders stark bei.³¹

2010, 179–210; Paul Post – Suzanne van der Beek (Hg.), *Doing ritual criticism in a network society. Online and offline explorations into pilgrimage and sacred place*, Leuven u.a. 2016; Martijn de Ruijter, *Confining frailty. Making place for ritual in rest and nursing homes*, Groningen 2016.

²⁶ Vgl. Erik Borgman, *Waar blijft de kerk? Gedachten over opbouw in tijden van afbraak*, Baarn – Antwerpen 2015.

²⁷ Vgl. René Grotenhuis, *Van macht ontdaan. De betekenis van christelijk geloof voor de wereld van vandaag*, Berne 2016.

²⁸ Vgl. Joris Kregting – Jolanda Massaar-Remmerswaal, *Kerncijfers rooms-katholieke kerk 2017*, Nijmegen 2018.

²⁹ Vgl. Loek Halman u.a., *Atlas of European values. Trends and traditions at the turn of the century*, Leiden 2012, 58f.

³⁰ Vgl. Ton Bernts – Joantine Berghuijs, *God in Nederland 1966–2015*, Utrecht 2016, 65f.

³¹ Vgl. Loek Halman, *Patterns of European religious life*, in: Staf Hellemans – Peter Jonkers (Hg.), *A Catholic minority church in a world of seekers*, Washington 2015, 21–70.

Allerdings ist die in solchen Zahlen zum Ausdruck kommende Distanz zur Institution nicht einfach mit Säkularisierung gleichzusetzen. Neben dem Plausibilitätsverlust der Großkirchen gibt es ein hohes spirituelles Interesse mit einem entsprechenden Markt und angepassten weltanschaulichen Angeboten. Daneben bestehen die Rituale und Überzeugungen der niederländischen Zivilreligion und es gibt Alternativen für die christlichen Kasualien. In der politischen und kulturellen Debatte tauchen religiöse Themen und Symbole ebenfalls immer wieder auf.³² Selbst wenn dies natürlich auch praktisch-theologisch reflektiert wird, stellt die durchgreifende Entkirchlichung die größere Herausforderung dar. Denn sie hat das klassische Materialobjekt der Praktischen Theologie, die Praxis der Glaubensgemeinschaft und darunter insbesondere die der religiösen Professionals, inzwischen beinahe vollständig pulverisiert.

Neben den genannten Reaktionen auf dieses Problem möchte ich eine Initiative besonders hervorheben: das Nederlandse Case Studies Project Geestelijke Verzorging (CSP).³³ Es ist in doppelter Hinsicht programmatisch für die Herausforderung der Entkirchlichung. Zum Ersten arbeiten darin nicht nur Praktische Theolog*innen katholischer und protestantischer Provenienz, sondern darüber hinaus auch Wissenschaftler*innen anderer weltanschaulicher Richtungen wie zum Beispiel der Humanismus zusammen. Die (Überlebens-) Notwendigkeit einer solchen Zusammenarbeit ist im letzten Abschnitt angeklungen. Konfessionelle Abgrenzungsdebatten kann sich die Theologie in den Niederlanden nicht leisten.

Zum Zweiten ist es kein Zufall, dass sich das CSP mit der *geestelijke verzorging*, also der kategorialen Pastoral, auf ein Handlungsfeld richtet, in dem die Kirchen ihren ehemals dominanten Einfluss inzwischen beinahe vollständig eingebüßt haben.³⁴ In den Bereichen Gesundheit, Pflege, Beratung und Wohlfahrt ist eine kirchliche Beauftragung bei einer Anstellung zum Beispiel nicht mehr obligatorisch. Traditionelle Seelsorge hat sich hier weitgehend in Spiritual Care gewandelt, die einen weltanschaulich offenen Ansatz vertritt. Die Legitimität dieser Handlungsform im säkularen Umfeld zu erhöhen, von dem sie anders als in Deutschland auch finanziert wird, ist darum eine der Zielsetzungen des Projekts.³⁵

Konkret arbeiten darin Wissenschaftler*innen und knapp 60 Professionals aus allen Feldern der *geestelijke verzorging* zusammen. Die Praktiker*innen bringen Fallgeschichten aus ihrem Arbeitsalltag ein, die in einem mehrstufigen Verfahren nach ei-

³² Vgl. Stefan Gärtner, Der Fall des niederländischen Katholizismus. Kirche und Seelsorge in einer spätmodernen Gesellschaft, Freiburg/Br. u.a. 2017, 99–123.

³³ Vgl. Sjaak Körver – Martin Walton, Geestelijke verzorging in beeld. Onder het vergrootglas van de case study, in: Handelingen Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschappen 46 (2019) 2, 17–25.

³⁴ Vgl. Kees de Groot, The liquidation of the church, London – New York 2018, 115–128.

³⁵ Vgl. Stefan Gärtner – Sjaak Körver – Martin Walton, Von Fall zu Fall. Kontext, Methode und Durchführung eines empirischen Forschungsprojekts mit Casestudies in der Seelsorge, in: International Journal of Practical Theology 23 (2019), 98–114.

nem festgelegten Schema ausgewertet werden, um einerseits die Vergleichbarkeit der Daten zu erhöhen und andererseits die Menge des Materials bearbeitbar zu machen.³⁶ So wird über eine Laufzeit von vier Jahren das kategoriale Handlungsfeld in den Niederlanden umfassend erschlossen. Die Sammlung und Auswertung von *best practices* soll zeigen, welchen Wert diese Arbeit auch jenseits der Kirche hat. Außerdem kann so eine Basis für weitergehende, auch quantitative Forschungen gelegt werden.

3. Das Verhältnis zwischen Theologie und Amtskirche

Es ist bereits angedeutet worden, dass das Verhältnis zwischen dem niederländischen Episkopat und der akademischen Theologie spätestens seit den 1980er-Jahren nicht ganz spannungsfrei war. Das ist nicht immer so gewesen. Im Umfeld und während des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte es sogar eine enge Kooperation zwischen Lehramt und Theologie gegeben. Das galt zum Beispiel beim sogenannten Holländischen Katechismus, der 1966 im Auftrag der Bischofskonferenz vom Katechetischen Institut in Nimwegen entwickelt und herausgegeben worden war.³⁷ Auch im Rahmen der liturgischen Reformen oder bei der Vorbereitung und empirischen Unterfütterung der Diskussionen auf dem sogenannten Pastoralen Konzil von 1966 bis 1970 durch das Pastoralinstitut der Niederländischen Kirchenprovinz (PINK) arbeiteten beide Seiten vertrauensvoll zusammen.³⁸

Im Zuge der nicht zuletzt von Rom aus betriebenen Umkehrung dieser und anderer Reformen im niederländischen Katholizismus, der zunehmenden Polarisierung in der Kirche und der spürbaren religiösen Deinstitutionalisierung kam es auch zu Konflikten mit den theologischen Fakultäten. Das Lehramt unternahm nun Versuche, die Aufsicht über die wissenschaftliche Theologie durchzusetzen und den Bekenntnischarakter der Studiengänge zu erhöhen.³⁹

Die Fakultäten entsprachen insbesondere nicht mehr den Erwartungen der Amtskirche an die Priesterausbildung. Viele Kandidaten lebten in gemischten Wohnheimen, wurden von inzwischen verheirateten ehemaligen Priestern unterrichtet und ließen sich nach dem Studium nicht weihen. Das führte zur oben angesprochenen Neugrün-

³⁶ Vgl. Martin Walton – Sjaak Körver, Dutch case studies project in chaplaincy care. A description and theoretical explanation of the format and procedures, in: *Health and Social Care Chaplaincy* 5 (2017) 2, 257–280.

³⁷ Vgl. *De nieuwe katechismus. Geloofsverklaring voor volwassenen*. In opdracht van de bisschoppen van Nederland, Hilversum u.a. 1966.

³⁸ Vgl. Stefan Gärtner – Jan Jacobs, Auf eine neue Weise Kirche sein. Das Pastorale Konzil in den Niederlanden (1966–1970), in: *Pastoraltheologische Informationen* 31 (2011) 1, 25–38.

³⁹ Vgl. Tessa Leesen, *Tussen hamer en aambeeld. De Theologische Faculteit Tilburg op het snijvlak van wetenschap, kerk en samenleving*, Nijmegen 2014, 173–205.

derung von Seminaren, zuerst 1974 im Bistum Roermond unter dem umstrittenen Bischof Joannes Gijsen, der zusätzlich als Einziger keine Pastoralreferent*innen in seiner Diözese anstellte.⁴⁰ Die Rückkehr der Seminare berührt mittelbar die Frage der staatlichen Finanzierung der katholischen Amtsausbildung an der Universität, insofern sich diese unter anderem an den Studierendenzahlen orientiert. Zusätzlich wurde 2010 das zentrale Konvikt der Niederlande in Dijnseburg bei Utrecht geschlossen und manche Studenten wurden von dort auf die Seminare verteilt.⁴¹ Daneben war ein konkreter Hebel des Lehramts bei der Durchsetzung der eigenen Position, dass man für die Lehrenden neben der teilkirchlichen Beauftragung auch ein römisches Nihil obstat forderte. Das war in den Niederlanden – anders als in Deutschland – bis dahin nicht der Fall gewesen.

Die angedeutete Tendenz in der niederländischen Bischofskonferenz verstärkte sich seit 2004, zumal der Staat damals weitere Einsparungen bei der Theologie forderte.⁴² Die Bischöfe machten sich nach ihrem Ad-limina-Besuch im selben Jahr den Wunsch der Kurie zu eigen, eine zentrale Ausbildungsstätte für das Weiheamt zu gründen. Dies sollte allerdings ausdrücklich mit einer Anbindung an eine niederländische Universität erfolgen und wurde mit der genannten Fusion der Fakultäten aus Tilburg und Utrecht auch realisiert. Nimwegen hatte sich bald aus diesem Prozess zurückgezogen und suchte eigene Wege einer amtskirchlichen Anerkennung. Daneben setzte die Bischofskonferenz nun als Voraussetzung für alle Lehrenden an der neugeschaffenen Fakultät ein verpflichtendes Nihil-obstat-Verfahren durch. Diese Ausbildungsstätte für das kirchliche Amt wurde vom Vatikan als möglicher Prototyp für die akademische Theologie in einem entkirchlichten und neu zu evangelisierenden Westeuropa angesehen.⁴³

Gleichzeitig festigt(e) auch die neu entstandene Fakultät ihre Anbindung an die institutionelle Kirche. Sie bietet zum Beispiel den kanonische Studiengang *Sacrae Theologiae Licentiat* an, hält Kontakt zu den weiterhin bestehenden Seminarausbildungen⁴⁴ und kooperiert mit ihnen im *Theologicum Johannes Paulus II* für Kandidaten ohne Hochschulreife, sie hat eine Priesterklausel bei Berufungsverfahren eingeführt,

⁴⁰ Vgl. Gerard Bartelink u. a., *De vorming van de priester in de loop der eeuwen. Viering van de 25^e dies natalis van het grootseminarie Rolduc*, Kerkrade 1999.

⁴¹ Vgl. Aartsbisdom Utrecht laat priesters elders opleiden, 2. November 2009, <http://go.wvu.de/alzn0> (Stand: 3.7.2019).

⁴² Vgl. Jan Jacobs, *Godgeleerdheid als opdracht. De Theologische Faculteit Tilburg binnen het krachtenveld van wetenschap, kerk en samenleving (1967–2005)*, in: Angela Berlis – Peter de Haan (Hg.), *Met passie en precisie. Vriendenbundel voor Jan Jacobs bij zijn afscheid als hoogleraar geschiedenis kerk en theologie*, Nijmegen 2010, 186–228.

⁴³ Vgl. Adelbert Denaux, *De plaats van theologie in universiteit, kerk en samenleving*, Tilburg 2012, 24–26.

⁴⁴ Vgl. Adelbert Denaux – Marcel Poorthuis (Hg.), *De geestelijke erfenis van paus Johannes Paulus II*, Bergambacht 2011.

engagiert sich auf den Weltjugendtagen⁴⁵ und anderen kirchlichen Veranstaltungen und der Bischof von Utrecht, Kardinal Willem J. Eijk, ist ihr Magnus Cancellarius.

Für Studierende, die Priester oder Pastoralreferent*in werden, mit einer kirchlichen Beauftragung in der kategorialen Seelsorge oder als Religionslehrer*in an einer weiterführenden Schule arbeiten wollen, ist ein Studium an dieser Fakultät ohnehin obligatorisch. Allerdings habe ich angedeutet, dass eine solche Beauftragung von vielen Anstellungsträgern in den beiden letztgenannten Arbeitsfeldern immer seltener gefordert wird. Eine Ausnahme stellen die Gefängnis- und Militärseelsorge dar, wo dies auch gesetzlich verpflichtend ist.⁴⁶ Unter den Studierenden der Fakultät trifft man ebenfalls auf Vertreter*innen einer mit Blick auf ihre Altersgenossen zwar verschwindend kleinen, aber umso aktiveren und überzeugten „jungen kirchlichen Garde“.⁴⁷

Unter anderem als Folge dieser Entwicklungen droht die niederländische katholische Theologie in der akademischen Welt weiter an den Rand zu geraten. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte sie sich noch internationales Ansehen erwerben können mit Vertreter*innen wie Edward Schillebeeckx, Catharina Halkes oder Piet Schoonenberg und speziell in der Praktischen Theologie mit dem empirischen Ansatz sowie mit der Vermittlung der Impulse der nordamerikanischen Seelsorgebewegung unter anderem nach Deutschland. Das hat sich heute geändert: „Confessional theology has become isolated academically in certain respects. Although publications intended mainly for a denomination-specific audience play an important role, from an academic perspective it is crucial to know whether confessional theological scholarship contributes to the general academic discourse, and how.“⁴⁸ Diese Frage richtet sich gleichermaßen an die katholische wie die protestantische Theologie. Sie wird von Außenstehenden eher negativ entschieden.

Umgekehrt gerät durch die teilweise vollzogene Integration in die Geisteswissenschaften und unter der Dominanz des religionswissenschaftlichen Paradigmas das konfessionelle Profil der Theologie unter Druck.⁴⁹ Eine Bekenntnisorientierung scheint insbesondere an den nichtkonfessionellen Einrichtungen kaum mit den Anforderungen eines weltanschaulich neutralen Wissenschaftsbetriebs vereinbar zu sein. Auch dass die niederländische Gesellschaft immer mehr entkirchlicht und religiös plural geworden ist, konterkariert die bischöflichen Versuche, den katholischen Charakter der

⁴⁵ Vgl. <https://wdjpanama2019tst.wordpress.com/> (Stand: 3.7.2019).

⁴⁶ Vgl. Stefan Gärtner, Religiöse Bildung jenseits der Konfessionalität? Historische, institutionelle und rechtliche Rahmenbedingungen in den Niederlanden, in: Religionspädagogische Beiträge 80 (2019), 111–121; ders., Seelsorge *wird* Spiritual Care vs. Spiritual Care *und* Seelsorge. Ein Ländervergleich der institutionellen und rechtlichen Rahmenbedingungen, in: Spiritual Care Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen 4 (2015), 202–214.

⁴⁷ de Hart – van Houwelingen, Christenen in Nederland (s. Anm. 23) 70.

⁴⁸ Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Klaar om te wenden (s. Anm. 20) 11.

⁴⁹ Vgl. Gerard J. N. de Korte, De toekomst van christelijk geloof en theologie in Nederland. Een rooms-katholieke visie, in: It Beaken 75 (2013), 170–180.

Theologie zu profilieren. Dieser gelingt es oftmals nicht, Drittmittel außer von kirchlichen Geldgebern einzuwerben und die akademischen Evaluierungsrunden in Forschung und Lehre führen manchmal zu schwachen Ergebnissen. Die bleibend niedrige Zahl der Studierenden tut ein Übriges. Dies alles belastet die Position der Theologie in der niederländischen universitären Landschaft nachhaltig.

Dementsprechend stellen manche die Frage einer Neuausrichtung des Fachs, die allerdings in einer Situation beantwortet werden muss, in der die institutionellen und finanziellen Rahmenbedingungen denkbar ungünstig sind.⁵⁰ Wird von der Amtskirche eine deutliche Erkennbarkeit der konfessionellen Identität von den katholischen Theolog*innen erwartet und auch durchgesetzt, so wird von den Universitäten ihre Wissenschaftlichkeit und Unabhängigkeit infrage gestellt, und zwar gerade wegen der kirchlichen Lehraufsicht.

Längerfristig könnte sich die prekäre Lage der Theologie auf die Qualität insbesondere der praktisch-theologischen Ausbildung niederschlagen mit den entsprechenden Folgen für die Pastoral, den Religionsunterricht und die Kirche. Tatsächlich scheinen Innovationen in der niederländischen Theologie seit den 1960er-Jahren wie die interdisziplinäre Rezeption der Sozialwissenschaften oder das hermeneutische Paradigma auf dem Rückzug zu sein.

Damit droht praktisch-theologisch in den Niederlanden mittelbar eine Rückkehr der Pastoraltheologie alten Stils als reine Anwendungslehre. Wohl gibt es hier immer noch als besonderes Charakteristikum die hohen Praxisanteile in der universitären Lehre: ein ganzes Studienjahr des Masters Theologie besteht aus einem Praktikum sowohl in der kategorialen als auch in der territorialen Seelsorge. Dem sind Supervision, Gruppendynamik und die ‚pastoraltheologische‘ Einübung von Kompetenzen für Predigt, Liturgie oder pastorales Gespräch zugeordnet, aber auch praktisch-theologische Fächer. So leistet die Disziplin immer noch ihren Beitrag, damit zukünftige Professionals angesichts der radikalen Entkirchlichung der niederländischen Gesellschaft handlungs- und zeugnisfähig bleiben.

Dr. habil. *Stefan Gärtner*
Assistant Professor
Tilburg University
Postbus 90153
NL-5000 LE Tilburg
+31 (0) 13-466 3561
s.gartner(at)uvt(dot)nl

⁵⁰ Vgl. Stephan van Erp – Harm Goris (Hg.), *De theologie gevierendeeld. Vier spanningsvelden voor de theologiebeoefening in Nederland*, Nijmegen 2013; Ruard Ganzevoort, *Spelen met heilig vuur. Waarom de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven*, Utrecht 2013.

Chancen und Herausforderungen der katholischen Theologie im Kontext Rumäniens

1. Einleitung

30 Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs gelten die Staaten Ostmitteleuropas, unter ihnen auch Rumänien, sicherlich nicht mehr als „terra incognita“ im Westen unseres Kontinentes. Geht es jedoch um Fragen, die die Situation der katholischen Kirche in der heutigen Gesellschaft Rumäniens betreffen, oder die das Land als gegenwärtigen Standort der katholischen Theologie ins Visier nehmen wollen, findet man nicht leicht aktuelle Informationen und präzise Einschätzungen. Der Besuch von Papst Franziskus vom 31. Mai bis zum 2. Juni 2019 hat allerdings der katholischen Kirche in Rumänien für einige Tage unter anderem auch eine große internationale Aufmerksamkeit geschenkt.¹

2. Zur Situation der katholischen Kirche in Rumänien

Die Gesamtbevölkerung Rumäniens belief sich im Jahr 2018 auf rund 19,52 Millionen Einwohner*innen.² Bei der Volkszählung von 2011 betrug die Bevölkerung Rumäniens noch 20,12 Millionen Menschen.³ Die kontinuierliche Reduzierung der Bevölkerungszahl hat zwei schwerwiegende Gründe: Die niedrige Fertilitätsrate einerseits – 2016 lag sie lediglich bei 1,58 Kinder je Frau –, und die stete Auswanderung andererseits, wobei der Grund für die Abwanderung weiterhin vor allem im hohen Lohngefälle zwischen Rumänien und den westlichen EU-Mitgliedsstaaten der Europäischen Union zu sehen ist.

Bezüglich der Mitgliederzahlen der größten christlichen Konfessionen zeigen die Ergebnisse der genannten Volkszählung von 2011 das folgende Bild: 86,8 % der Gesamtbevölkerung hat sich für rumänisch-orthodox erklärt. Die zweitgrößte christliche Konfession ist die römisch-katholische, und das heißt, sie eint 4,7 % der Bevölkerung Rumäniens. Die calvinistisch-reformierte Kirche repräsentiert 3,23 %, die pentecostal-

¹ Vgl. Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Rumänien, <http://go.wvu.de/ps-pa> (Stand: 15.12.2019); vgl. weiter auch Bodó Márta – Oláh Zoltán (Hg.), *Ferenc pápa Csíksomlyón. Emlékkönyv*, Kolozsvár 2019.

² Bruno Urmsbach, Statistiken zu Rumänien, <https://de.statista.com/themen/1665/rumaenien/> (Stand: 15.12.2019).

³ Vgl. die offiziellen endgültigen Ergebnisse der Volkszählung 2011 in Rumänien, www.recensamantromania.ro/rezultate-2/ (Stand: 15.12.2019).

evangelikale Pfingstbewegung 1,8 % und die griechisch-katholische Kirche 0,9 % der Gesamtbevölkerung in Rumänien. Die römisch-katholische Kirche hatte also im Jahre 2011 insgesamt 870.774 Mitglieder in diesem Land des ehemaligen Ostblocks, die in sechs Bistümern leben: Erzbistum Bukarest, Bistum Iasi, Erzbistum Alba Iulia, Bistum Oradea, Bistum Satu Mare und Bistum Timisoara. Die griechisch-katholische Kirche gliedert sich ebenfalls in sechs Diözesen: Großerbistum Fagaras und Alba Iulia, Bistum Cluj-Gherla, Bistum Lugoj, Bistum Maramures, Bistum Oradea Mare, Bistum Sank Basilius der Große Bukarest. Die Mehrheit der römisch-katholischen Christ*innen – 57,2 % – ist ungarisch-sprachig, das heißt, sie gehört der ungarischen Minderheit in Rumänien an, und sie lebt in den vier Diözesen der geschichtlichen Region Siebenbürgen (Transsylvanien).⁴

3. Zur Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie in Rumänien im Allgemeinen

Bis zur politischen Wende Ende 1989 konnte und durfte man in Rumänien nur dann katholische Theologie studieren, wenn man Priester werden wollte. Und das ging auch nur im Rahmen eines theologischen Institutes, das sich in kirchlicher Trägerschaft befand. Eine solche theologische Ausbildungsstätte gab es während der kommunistischen Diktatur zuerst – ab Ende der 1940er-Jahre – in Alba Iulia und in Iasi, ab 1952 nur in Alba Iulia, ab 1956 dann wieder sowohl in Alba Iulia, als auch in Iasi. Die Unterrichtssprache war in Alba Iulia ungarisch, in Iasi rumänisch. In den 1980er-Jahren hat die kommunistische Regierung in Form einer Zulassungsbeschränkung (*numerus clausus*) die Zahl der Theologiestudenten stark reduziert. Diese kirchlichen theologischen Ausbildungsstätten standen zwar unter starker staatlicher Kontrolle, konnten jedoch die Kontinuität der katholisch-theologischen Ausbildung auch während der kommunistischen Diktatur gewährleisten.

Da die griechisch-katholische Kirche ab Ende der 1940er-Jahre durch die kommunistische Regierung gänzlich aufgelöst wurde, durfte kein theologisches Institut der orientalistisch-katholischen Tradition aufrechterhalten werden. Einige griechisch-katholischen Studenten hatten während dieser leidvollen Jahrzehnte – allerdings insgeheim – ihr Theologiestudium dennoch absolviert, und wurden im Untergrund zum Priester geweiht. Es gab auch einige Studenten der Theologie, die unter strenger Geheimhaltung ihrer Zugehörigkeit zur griechisch-katholischen Kirche im Priesterseminar von Alba Iulia aufgenommen wurden und dort ihr Theologiestudium absolvierten.

⁴ Näheres dazu bei: Klara Csiczár, Religion in Rumänien, in: Porsche-Ludwig, Markus – Bellers, Jürgen (Hg.), Religionen in den Ländern der Welt, Bd. 1, Nordhausen 2012, 361–373.

Ab 1990 hat die katholische Kirche – sowohl des byzantinischen als auch des lateinischen Ritus – zuerst mehrere regionale kirchlichen Ausbildungszentren gegründet, um den großen Bedarf an Religionslehrerinnen und Religionslehrern abdecken zu können, der dadurch entstand, dass gleich nach der politischen Wende das Pflichtfach Religion in den staatlichen Grundschulen und Gymnasien von Rumänien eingeführt worden war. Selbstverständlich konnten sich also nach der Wende nicht mehr nur Priesteramtskandidaten für ein Theologiestudium bewerben, sondern auch Laien, Frauen und Männer ebenfalls.

Ab Mitte der 1990er-Jahre konnten schließlich katholisch-theologische Fakultäten an den drei größten und – sowohl national als auch international – best-gerankten rumänischen Universitäten gegründet werden. An der Babes-Bolyai Universität in Cluj-Napoca⁵ existieren insgesamt vier eigenständige theologische Fakultäten: Neben der Fakultät für orthodoxe Theologie und der Fakultät für Reformierte Theologie jeweils auch eine Fakultät für griechisch-katholische und eine für römisch-katholische Theologie. Die Fakultät für griechisch-katholische Theologie hat drei Standorte, in Blaj, Cluj-Napoca und Oradea. Die Unterrichtssprache ist an dieser Fakultät rumänisch. Die Fakultät für römisch-katholische Theologie hält zwei Standorte – Alba Iulia und Cluj-Napoca – aufrecht, wobei in Alba Iulia nur Priesteramtskandidaten leben und studieren, in Cluj hingegen nur Laientheolog*innen. Die Universität Bucuresti⁶ hat ebenfalls eine römisch-katholisch-theologische Fakultät, außer der Fakultät für orthodoxe Theologie und der Fakultät für baptistische Theologie. Ähnlich hat auch die Universität „Alexandru Ioan Cuza“ in Iasi⁷ eine römisch-katholisch-theologische Fakultät, wobei eine Fakultät für orthodoxe Theologie auch hier vorzufinden ist. An den Fakultäten in Bucuresti und Iasi ist rumänisch die Unterrichtssprache.

An allen drei staatlichen Universitäten sind Studienprogramme akkreditiert worden, die die theologische Grundausbildung in drei Richtungen ermöglichen sollen: entweder eine dreijährige didaktische Ausrichtung für die zukünftigen Religionslehrer*innen oder eine vierjährige pastorale Ausrichtung für die Priesteramtskandidaten oder schließlich eine dreijährige soziale Ausrichtung für diejenigen, die später in einer karitativen Einrichtung als Sozialarbeiter*in wirken wollen. Der zweijährige Masterstudiengang bietet die Möglichkeit zur theologischen Weiterbildung mit verschiedenen Akzenten: Pastorale Beratung, Angewandte pastorale Theologie, Biblische und kirchliche Kommunikation, Christliches Erbe in Europa usw. An der römisch-katholisch-theologischen Fakultäten von Bucuresti und Cluj-Napoca kann man auch promovieren, das heißt, ein PhD-Doktorstudium in Theologie absolvieren.

Über die staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten hinaus unterhält der Orden der Franziskaner-Minoriten in Rumänien ein römisch-katholisch-theologisches Institut

⁵ <https://www.ubbcluj.ro/ge/facultati/>, (Stand: 15.12.2019).

⁶ <https://unibuc.ro/studii/facultati/?lang=en>, (Stand: 15.12.2019).

⁷ www.uaic.ro/en/studies/faculties/, (Stand: 15.12.2019).

in Roman, einer Stadt der historischen Region Moldau. An diesem Institut werden vor allem Mitglieder des Ordens und auch anderer Ordensgemeinschaften in Philosophie und Theologie ausgebildet.⁸

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, wollten die Verfasser auf die spezifischen Charakteristika und die größten Herausforderungen der aktuellen katholisch-theologischen Ausbildungsstätten Rumäniens im Einzelnen näher eingehen. Deshalb werden wir im Folgenden nur jene Region bzw. römisch-katholische Ortskirchen in den Blick nehmen, deren kulturellen und sozialen Kontext wir am besten kennen: Siebenbürgen mit ihren vier römisch-katholischen Diözesen: Alba Iulia, Oradea, Satu Mare und Timisoara; darüber hinaus werden wir die Situation und die Perspektiven der Ausbildung und Forschung auf dem Gebiet katholischer Theologie in Bezug auf jene Universität bzw. Fakultät darzulegen versuchen, in deren Kollektiv wir strukturell und geistig beheimatet sind: die Babes-Bolyai Universität bzw. deren Fakultät für römisch-katholisch-theologische Theologie.

4. Herausforderungen und Perspektiven am Beispiel der römisch-katholischen Theologie in Cluj

4.1 Mission und Ziel der Einrichtung

Die mehrheitlich ungarischsprachigen Katholik*innen der römisch-katholischen Tradition Rumäniens können heutzutage ein Theologiestudium in ihrer Muttersprache an der ältesten und größten Hochschule des Landes, der Babeş-Bolyai Universität absolvieren. Die Geschichte dieser Universität geht auf die Gründung des Jesuitischen Kollegium Major zu Klausenburg im Jahre 1581 durch Stephan Báthory, den Fürsten von Siebenbürgen, zurück. Diese mit den etablierten Universitäten ihrer Zeit vergleichbare Einrichtung, in der man Grammatik, Philosophie, Theologie und Rhetorik studieren konnte, hatte das Recht, alle drei akademischen Titel – Baccalaureus, Magister und Doktor – zu verleihen.⁹

Die römisch-katholisch-theologische Fakultät wurde in ihrer jetzigen Form 1996 gegründet und dient der Bildung und Ausbildung von katholischen Intellektuellen im Geiste des 2. Vatikanischen Konzils an zwei Standorten: in Cluj-Napoca (Klausenburg) am Institut für Didaktische Theologie und in Alba Iulia (Karlsburg) am Institut für Pas-

⁸ <https://itrcf.ofmconv.ro>, (Stand: 15.12.2019).

⁹ Vgl. <https://www.ubbcluj.ro/ge/despre/prezentare/istoric>, (Stand: 15.12.2019); vgl. weiter auch: Vik Ioan – Holló László, Școala clujeană de teologie romano-catolică, in: Daniel David (Hg.), *Tradiție și excelență. Școlile academice de știință la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca*, Cluj-Napoca 2019, 336–340.

toraltheologie.¹⁰ Im Rahmen von akkreditierten Studienprogrammen kann man Studienabschlüsse in allen drei akademischen Stufen der Studienrichtung Theologie anstreben: Bachelor, Master und Doktorat. Die Studierenden der Fakultät, die aus den vier römisch-katholischen Ortskirchen der Region – der Erzdiözese Alba Iulia und den Bistümern Oradea, Satu Mare und Timisoara – stammen, sind Zeug*innen der kulturellen und spirituellen Vielfaltigkeit der historischen Regionen von Siebenbürgen, Partium und Banat.

Die Fakultät ist die einzige staatliche Hochschuleinrichtung in Siebenbürgen, die die römisch-katholische Kirche zurzeit hat. Im Laufe der ersten 23 Jahre ihrer Existenz hat sie insgesamt etwa 700 jungen Erwachsenen ermöglicht, sich mit einem Hochschulabschluss für bessere soziale Aufstiegsmöglichkeiten zu qualifizieren. Für die Qualität der Bildung an der Fakultät bürgen die kompetenten Fachkräfte in Lehre und Forschung, aber auch die familiäre Atmosphäre, die den Studentinnen und Studenten hier geboten werden kann. Aufgrund der bisherigen Erfahrungen sehen wir uns berechtigt, zu behaupten, dass die Absolvent*innen der Fakultät sich schon heute kompetent einsetzen, sowohl auf der Ebene der Aufarbeitung der Vergangenheit als auch auf der Ebene der Zukunftsgestaltung der Gesellschaft. Die Absolvent*innen der Fakultät sind also heute als Lehrer*innen und Erzieher*innen – nicht nur im Schulfach Religion –, als Sozialarbeiter*innen, als Fachkräfte in der Gemeindeverwaltung oder als Seelsorger*innen wertvolle gesellschaftliche Akteur*innen des Landes.¹¹

Aufgrund der Erfahrungen mit der ersten 23 Jahre ihrer Existenz erachtet die Fakultät als ihre Mission und ihr Ziel, dass sie eine wichtige Vermittlungsrolle nicht nur in der multikonfessionellen Gesellschaft Rumäniens, sondern – aufgrund ihrer guten internationalen Vernetzung – auch im ostmitteleuropäischen Raum spielt. Als römisch-katholisch-theologische Fakultät will sie dazu beitragen, dass junge Erwachsenen dieser Region eine höhere Bildung in der Universitätsstadt Cluj-Napoca oder Alba Iulia anstreben können und es schließlich für sinnvoll erachten, sich aufgrund von christlich-sozialen Werten für Inklusion und nachhaltige Transformation in den postkommunistischen Gesellschaften Ostmitteleuropas einzusetzen.¹² Die Transformation und

¹⁰ Zur ausführlichen Geschichte der Fakultätsgründung vgl. Marton József, A húsz éve alakult Római Katolikus Teológia Kar, in: Holló László – Vik János (Hg.), Teológia a társadalomért. A Római Katolikus Teológia Kar megalakulásának 20. évfordulója alkalmából tartott emlékkonferencia előadásai, Budapest – Kolozsvár 2018, 15–28.

¹¹ Die gesellschaftliche und kirchliche Relevanz des Theologiestudiums an der Fakultät konnte aufgrund einer empirischen Studie aufgezeigt werden, die von Prof. Dr. László Holló durchgeführt wurde und die ersten 20 Jahre der Existenz der Fakultät in den Blick nahm. Vgl. László Holló, Quo vadis theologiae? Catholic Religion Teacher and Lay Theological Training between 1996 und 2016, in: Studia UBB Theologia Catholica Latina, LXIII, 2, 5–44, 10.24193/theol.cath.latina.2018.LXIII.2.01

¹² Näheres zu den heutigen gesellschaftlichen Herausforderungen in Rumänien vgl. Klara Antonia Csiszar, Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus, Ostfildern 2018.

die Inklusion können in der postkommunistischen Gesellschaft nur dann vorangetrieben werden, wenn in der Ausbildung junger Erwachsenen ein ganzheitliches Menschenbild vermittelt wird. Dies ist ebenfalls eines der genuinen Ziele der Fakultät.

4.2 Kurze Geschichte und die Stärken der Fakultät

Die ersten 23 Jahre der Existenz dieser Fakultät zeigen heute, dass die ehemaligen Studentinnen und Studenten immer öfter Leitungs- und Schlüsselpositionen vor allem in Schul- und Bildungsinstitutionen, in der Seelsorge, aber auch in der Gemeindeverwaltung übernehmen. Das ist eine gute Voraussetzung und ein gutes Barometer dafür, dass die gesellschaftliche Transformationskraft der Fakultät bereits heute nicht nur innerkirchlich, sondern auf einer breiten gesellschaftlichen Skala wahrgenommen wird. Die Vision der Fakultät bleibt weiterhin, die Herausforderungen der Gegenwart in der Gesellschaft wahrzunehmen, die Zukunft der Ausbildung der Theologinnen und Theologen dementsprechend zu gestalten und auf qualitativer Ebene so zu verbessern, dass die Absolvent*innen zur gesellschaftlich-politischen Transformationen in Rumänien verantwortlich ihren Beitrag leisten können.

Seit ihrer Gründung im Jahr 1996 entscheiden sich talentierte Jugendliche für diese Fakultät, die Interesse an Theologie haben, weil sie den religiösen Glauben in ihrer eigenen Persönlichkeitsentwicklung und in ihrem Vorhaben, an der Transformation der Gesellschaft aktiv teilzunehmen, für essenziell halten. Die Mehrheit der Studentinnen und Studenten der Fakultät kommt aus dörflichen Gemeinden Siebenbürgens, in denen die einzige Einkommensquelle der Eltern oft nur die Landwirtschaft ist. Die Fakultät trägt zu den sozialen Aufstiegsmöglichkeiten vieler Student*innen dadurch bei, dass sie ihnen Wohnheimplätze sichert; jene Student*innen, die außer Theologie parallel auch eine zweite Fachrichtung studieren wollen, sichert die Fakultät ein privates Stipendium aus kirchlichen Fonds. Dadurch wird jungen Menschen ermöglicht, die anfallenden Studiengebühren des Zweitstudiums finanzieren zu können.

Eine weitere Stärke der Fakultät ist die gute internationale Vernetzung durch Dozent*innen, die ihre akademischen Qualifikationen im Ausland erworben haben. Darüber hinaus hat die Fakultät Alumni, die heute schon bestens dafür qualifiziert sind, sich um neue Stellen an der Fakultät im Rahmen der nötigen Personalentwicklung zu bewerben. Bezüglich der Personalentwicklung folgen wir dem Prinzip, Fachkräfte zu gewinnen, die außer Theologie auch auf einem weiteren Fachgebiet qualifiziert sind, damit die interdisziplinäre und interkonfessionelle Vernetzung der Theologie als Glaubenswissenschaft vorangetrieben wird.

Die Evaluierung der Situation der Fakultät geschieht kontinuierlich sowohl in finanzieller als auch in akademischer Hinsicht im Rahmen der an den staatlichen Universitäten in Rumänien geltenden Vorschriften und Gesetze.

Die internationale Vernetzung der Fakultät hat sich in den letzten Jahren auch mithilfe des Erasmus-Programms der Europäischen Union entwickelt. In diesem Rahmen fin-

det ein Austausch sowohl auf der Ebene der Student*innen als auch auf der Ebene der Lehrenden statt. Eine aktive Partnerschaft besteht zurzeit mit den Universitäten von Regensburg, Nijmegen, Leuven, Budapest, Szeged, Frankfurt (PTH Sankt Georgen), Eger, KU Linz. Die Zahl der Partnerhochschulen und -universitäten wird künftig auch über die Grenzen der Europäischen Union hinaus erweitert. Gerade im Hinblick auf einen weltkirchlichen Kontext können provinzielle Vorstellungen von Religion, Kultur und Gesellschaft durchbrochen werden. Es wird bereits an einer Partnerschaft mit der Universität in Novi-Sad (Serbien) gearbeitet, wo die Fakultät aus Cluj bei dem Aufbau eines Theologischen Instituts an der Fakultät für Pädagogik in Subotica mitwirkt. Darüber hinaus wird aktuell angestrebt, Kontakte zu Universitäten und Forschungszentren in der ganzen Welt zu knüpfen. Die Erfahrung des Westens zeigt, dass interkultureller Austausch die Angst vor dem Fremden abbauen kann und gemeinsame Projekte die Verantwortung füreinander stärken. Das verlangt nach Perspektivenwechsel, die in Ostmitteleuropa dringend notwendig sind. Die interkulturelle Arbeit in der Theologie und das Denken im globalen Kontext brauchen offene Begegnungen und Erfahrungen. Vor diesem Hintergrund wird die Fakultät auch Partnerschaften zu Universitäten und Hochschulen anstreben, die außerhalb Europas liegen. Der interkulturelle Austausch soll langfristig dazu beitragen, dass sich die Auseinandersetzung mit theologischen Fragestellungen nicht provinziell und konfessionell, sondern in einem globalen und universalen Diskurs entwickelt, immer im Hinblick auf die kontextuellen Herausforderungen.

Auf der Ebene der nationalen Vernetzung ist uns wichtig, ökumenische Akzente zu setzen. Die Fakultät versteht sich in dieser Hinsicht als eine Lerngemeinschaft zwischen Ost und West. Die christlichen Konfessionen spielen in der rumänischen Gesellschaft weiterhin eine entscheidende Rolle. Die Fakultät will einen Beitrag zur Unterstützung der jungen Reformdemokratie in Rumänien leisten. Hierzu gehören u.a. die Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit sowie die nachhaltige Transformation der Gesellschaft in eine Richtung, die nicht das Recht des Stärkeren, sondern die Inklusion aller vor Augen hat.

Bezogen auf die neueste Geschichte der Fakultät möchten wir mit einem gewissen Stolz anmerken, dass 2018 eine eigenständige katholische Doktoratschule an der Fakultät gegründet wurde. Im Herbst 2018 konnten die ersten vier Doktorand*innen ihr Promotionsstudium beginnen. Im Herbst 2019 kamen sieben weitere Doktorand*innen dazu. Das Entwicklungspotenzial dieser Doktoratschule ist unter anderem auch deshalb überaus groß, weil die Dozent*innen junge Menschen auf ihrem Qualifikationsweg nicht nur auf Ungarisch, sondern auch auf Rumänisch, Deutsch und Englisch kompetent begleiten können.

4.3 Führungs- und Managementstruktur

Vor diesem Hintergrund hat die Fakultät – als die einzige römisch-katholisch-theologische Fakultät in der Region – die Vision, gesellschaftliche Transformationsprozesse in Rumänien durch gut gebildete, interdisziplinär aktive Theologinnen und Theologen (Laien und Priester) auf der Grundlage der katholischen Soziallehre nachhaltig zu prägen.

Die Fakultät für römisch-katholische Theologie ist eine Einrichtung der staatlichen Babeş-Bolyai Universität in Cluj-Napoca. Diese Universität hat insgesamt 21 Fakultäten, unter denen die Römisch-Katholische-Theologische Fakultät mit der durchschnittlichen Studierendenzahl von etwa 200 bis 225 Student*innen, zu den kleinen Fakultäten gehört. Die staatliche Finanzierung der Fakultäten geschieht in Rumänien beinahe ausschließlich aufgrund der Zahl der immatrikulierten Student*innen. Die jährliche Grundfinanzierung durch das Bildungsministerium von Bukarest deckt etwa 80 % des jährlichen Gesamtbudgets.¹³ Etwa 16 % stammen aus ortskirchlichen Finanzierungsquellen. Die eigenen Einnahmen der Fakultät, z. B. aus Studiengebühren, tragen ungefähr 4 % zum jährlichen Gesamtbudget bei. Die chronische Unterfinanzierung der Fakultät zeigt sich z. B. darin, dass wir im Jahr 2018 etwa 93 % des Gesamtbudgets verwenden mussten, um die Personalkosten zu decken. Ohne die finanzielle Unterstützung durch lokale und regionale kirchliche Institutionen wäre die Fakultät seit Jahren nicht mehr funktionsfähig.

Seit ihrer Gründung befindet sich die Fakultät in doppelter Subordination: Sie ist hierarchisch dem Rektor der Babeş-Bolyai Universität, zugleich aber auch dem römisch-katholischen Erzbischof von Alba Iulia untergeordnet. Der Erzbischof von Alba Iulia muss bei der Ernennung des Dekans und bei Neueinstellungen von Dozent*innen zustimmen. Darüber hinaus ist er als Vertreter des Lehramtes in disziplinären und doktrinären Angelegenheiten zuständig, die das kanonische Recht oder die dogmatische und soziale Lehre der katholischen Kirche betreffen. In allen anderen akademischen Angelegenheiten ist die Fakultätsleitung dem Universitätsrektor untergeordnet.

Die umfassende operative Leitung der Fakultät wird vom Dekan gewährleistet, der allerdings bei wichtigen Entscheidungen den Fakultätsrat konsultiert oder ihn in gesetzlich vorgeschriebenen Fällen abstimmen lässt. Ein Mandat der Fakultätsleitung beträgt vier Jahre, aktuell bis 2020. Die Fakultätsleitung kann sich um ein weiteres Mandat bewerben.

Zurzeit sind an der Fakultät insgesamt 15 Dozent*innen angestellt, 14 mit unbefristeten Arbeitsverträgen und ein Universitätsassistent mit einem befristeten Arbeitsvertrag. Acht Dozenten sind am Standort Cluj-Napoca und sieben am Standort Alba Iulia tätig. Daneben beschäftigt die Fakultät noch zwei Bürofachkräfte und eine Bibliothek-

¹³ Die Höhe des Gesamtbudgets der Fakultät in den letzten drei Jahren: im Jahr 2017 insgesamt 368.882 Euro, 2018 436.352 Euro und 2019 etwa 450.000 Euro.

karin. In jedem akademischen Jahr werden auch Gastdozent*innen eingeladen, die dazu beitragen, dass an der Fakultät der Bedarf an Fachkräften in allen Teilbereichen der Theologie zumindest vorübergehend gedeckt werden kann. Die Tätigkeit der Gastdozent*innen wird entweder durch das Programm Erasmus+ oder aus kirchlichen Fonds finanziert.

4.4 Etablierung und Positionierung der Theologie in Ostmitteleuropa

Wie schon angedeutet konnte 2018 das erste Doktoratskolleg im Bereich der römisch-katholischen Theologie an der Babeş-Bolyai Universität gegründet werden. Ein Hauptmotiv der Gründung bestand darin, kultur- und gesellschaftsrelevante theologische Forschungen für junge Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen zu ermöglichen.

Die Wahl des Namens für das neue Doktoratskolleg – „Religion, Kultur, Gesellschaft“ – ist das Ergebnis einer Überlegung, die versucht, künftige Forschungen ganz im Sinne des II. Vatikanums gesellschaftlich und kirchlich zu positionieren, und dadurch für die Bedeutung und die Reziprozität von Religion, Kultur und Gesellschaft zu sensibilisieren. Dieses Paradigma der theologischen Forschung ist in Westeuropa selbstverständlich, in der katholischen Minderheitskirche unseres Landes jedoch, deren Mitglieder größtenteils noch zusätzlich einer ethnischen Minderheit angehören, blieb es bis heute eher fremd. Mit dem neuen Forschungsparadigma werden die Megathemen der nachkonziliaren Theologie in einer Weise in den Blick genommen, dass die Fokussierung auf die übergreifende Frage nach der Rolle und den Anwendungsmöglichkeiten der katholischen Soziallehre für eine vitale Kirche in Rumänien, im ungarisch-sprachigen Raum, in Ostmitteleuropa stets im Vordergrund bleiben wird. Denn die postkommunistischen Gesellschaften Ostmitteleuropas befinden sich weiterhin im Übergang,¹⁴ und es stellt sich tagtäglich die relevante Frage, welche Rolle die katholische Hochschulbildung und die Theologie in diesem langwierigen Übergangsprozess spielen sollte, damit die inhärenten Werte dieser Gesellschaften im Übergang nicht gänzlich verlorengehen.

In diesem Sinne wird das neue Doktoratskolleg stets das übergeordnete Ziel verfolgen, die Professionalisierung der Kirche auf dem Weg zu mehr Engagement für soziale und pastorale Herausforderungen der heutigen Zeit zu unterstützen. Dabei wird die katholische Soziallehre die zentrale Richtschnur sein, nicht nur im Hinblick auf die bevorzugte Option für die Armen, sondern auch bei Fragen der Solidarität, der Menschenwürde und des Prinzips der Subsidiarität. Die notwendige Verknüpfung von the-

¹⁴ Vgl. dazu András Máté-Tóth, *Freiheit und Populismus. Verwundete Identitäten in Ostmitteleuropa*, Wiesbaden 2019; Vik János, *Vallásosság és identitás*, in: Marton József – Diósi Dávid (Hg.), *Katolicitás és etnocentrizmus Erdélyban. Katolikus identitásunk. Tanulmányok*, Budapest – Kolozsvár 2015, 9–22.

oretischer Lehre und praktischer Anwendung wird dadurch verwirklicht, dass die Forschungsprojekte des Doktoratskollegs letztlich der Professionalisierung gegenwärtiger und zukünftiger Führungskräfte dienen werden, die ein unverzichtbarer Baustein im Prozess des Ausbaus vitaler Gemeinschaften sind, in denen soziales und pastorales Engagement miteinander organisch verbunden werden.

Themen, die in der politischen und öffentlichen Wertediskussion unserer Zeit von Bedeutung sind, sollen nun auch an der Fakultät erforscht werden können und die Forschungsergebnisse sollen sowohl den theologischen als auch den gesellschaftlichen Diskurs im Lande und darüber hinaus prägen. Ebenfalls wird angestrebt, dass Forschungsergebnisse in Cluj den Diskurs in der internationalen Wissenschaftscommunity diverser theologischen Disziplinen ergänzen. Die Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät in Cluj strebt an, getragen durch das neue Doktoratskolleg, in den kommenden fünf Jahren, einer der meistbekanntesten Zentren der *Applied Theology* im „ehemaligen Ostblock“ zu werden.

Der gute Boden ist gegeben. Die Mitglieder des Doktoratskollegs sind international gut vernetzt und anerkannt, innovativ und in kirchlichen/pastoralen und gesellschaftlichen Beratungsprozessen und Gremien involviert. Die Babeş-Bolyai Universität ist landesweit bestgerankt und international visibel. Auf der sogenannten „Shanghai-Liste“ der Top-1000-Universitäten befindet sich die Babeş-Bolyai Universität 2019 auf einer Position 701-800. Mit großem Elan strebt die Universitätsleitung das Ziel an, in den kommenden Jahren unter den ersten 500 Universitäten weltweit gerankt zu werden. Die guten, schon vorhandenen Voraussetzungen sind Früchte jahrzehntelanger Arbeit, die nun vor großer Ernte stehen.

4.5 Theologische Arbeit heute als Frucht von westlichen Solidaritätsaktionen

Seit der Wende im Jahr 1989 versucht die katholische Kirche in Rumänien, sich neu zu organisieren und die Zeichen der Zeit in einem neuen gesellschaftlichen Kontext zu erforschen, damit ihre pastorale Praxis dementsprechend optimiert werden kann. Um dieser Verantwortung gerecht werden zu können, war eine professionelle theologische Ausbildung schon von Anfang an notwendig und essenziell. Um die Wende war es bekannt, dass es in Westeuropa gute theologische Ausbildungsmöglichkeiten gibt. Priester und Laien durften sich im Bereich der Theologie an den besten Universitäten im Ausland qualifizieren und werden heute mehr und mehr in die Lehre und Forschung im eigenen Land eingebunden. Eine Theologie in Ostmitteleuropa durfte sich langsam etablieren und man konnte zugleich die Ausbildung des theologischen Nachwuchses professionell sicherstellen. Die Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät hat sich dieser Verantwortung vor mehr als 20 Jahren gestellt. Heute haben 90 % der Dozenten und Dozentinnen, die an der Babeş-Bolyai Universität im Bereich der römisch-katholischen Theologie lehren, eine kürzere oder längere Ausbildungszeit im Ausland verbracht, wobei einige von ihnen ihr Grundstudium schon an der Fakultät in Cluj ab-

solviert haben. Der Sinn des Auslandsstudiums bestand nach der Wende darin, mit der Zeit eine gute theologische Ausbildung auch in den Ausbildungszentren des ehemaligen Ostblocks zu ermöglichen, damit die Kirche sich vor Ort im Sinne des II. Vatikanums entwickeln kann.

Nun, 30 Jahre nach der Wende, stehen die theologischen Bildungsanstalten in Ostmitteleuropa, darunter auch in Rumänien, vor einem Generationenwechsel. Besonders in Cluj, vor allem was die Dozenten und Dozentinnen im universitären Bereich angeht. Dies bedeutet für die Theologie neue Dynamik, neue Ideen, Visionen und Innovation. Aber das braucht Geld und Struktur vor Ort. Innovation und disziplinäre Transversalität werden auch an der Babeş-Bolyai Universität großgeschrieben und die Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät fühlt sich angesprochen, sich in Zukunft noch akzentuierter in die innovative Forschung einzubringen.

5. Abschließende Anmerkungen für eine gesellschaftsrelevante Theologie in Rumänien

Bildung und Forschung sind die Grundlagen für persönliche, aber auch für gesellschaftliche und kirchliche Entwicklungen. Dafür notwendig sind jedoch nicht nur kompetente Fachkräfte, sondern auch eine entsprechende Infrastruktur, damit die zukünftigen Führungspersönlichkeiten der Gesellschaft nicht nur fachliche Kompetenz, sondern auch eine solide umfassende Bildung aufweisen können. Katholische Bildung wird mit Recht als ganzheitlich betrachtet. Die katholische Ortskirche Siebenbürgens widmet sich seit der Wende im Jahr 1989 intensiv dem Ausbau eines katholischen Bildungssystems, um die Motivation und das Verantwortungsbewusstsein für die wertorientierte und ethisch sensibel durchgeführte Gestaltung der postkommunistischen Gesellschaft auf der Grundlage der katholischen Soziallehre zu wecken. Dem katholischen Bildungssystem der Region fehlte jedoch bis 2018 die dritte Stufe der akademischen Bildung. Das katholische Doktoratskolleg „Religion, Kultur, Gesellschaft“ füllt nun diese Lücke und bietet der gerade eben heranwachsenden katholischen Generation vielfältigere Entwicklungs- und Zukunftschancen im eigenen Land. Die aktuelle Infrastruktur der Römisch-Katholisch-Theologischen Fakultät in Cluj kann sich zu einer wahren Werkstatt der vertieften Bildung und der interdisziplinären Forschung innerhalb der Theologie entwickeln.

Während der vier Jahrzehnte der atheistischen Diktatur in Rumänien stand die römisch-katholische Kirche außer Gesetz, sie wurde bloß erduldet. Ihre Mitglieder, die ihr Christsein nicht nur in den Kirchengebäuden, sondern auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu bekennen versuchten, wurden verfolgt. Es galt als lebensgefährlich, Gesellschaftsprozesse auf der Grundlage der katholischen Soziallehre zu gestalten. Christ*in sein bedeutete zugleich, zu einer Kontrastgesellschaft zu gehören.

Diese langandauernde Erfahrung von Kirche-Sein ist bis heute nicht gänzlich verschwunden. Ihre Spuren zeigen sich auch darin, dass sich die öffentliche Präsenz der katholischen Kirche in der rumänischen Gesellschaft auch heute noch größtenteils auf die liturgischen Feste und die Feier des Kirchenjahres reduziert. Die katholische Kirchenleitung und die katholischen Institutionen engagieren sich zwar stark auf sozialer Ebene, nehmen aber am gesellschaftlichen Diskurs kaum teil. Die katholische Theologie in Rumänien lässt sich in dieser Hinsicht in Pflicht nehmen und versteht bzw. positioniert sich als ein profiliertes Gesicht der katholischen Kirche an einem Ort der Gesellschaft, d. h. an der Universität, von dem aus die Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs im ständigen Dialog mit den anderen akademischen Disziplinen wirksam wahrgenommen werden kann.

Die gesellschaftlichen Herausforderungen in Europa sind heute sehr groß. Die Tendenz, sich hinter Vorurteilen zu verschanzen und auf gesellschaftliche Feindbilder zu schießen, ist auch in Rumänien weiterhin gegeben. Die theologische Arbeit in Rumänien nimmt diese ernsthafte Lage wahr und will in zukunftsorientierte, gesellschaftlich und kirchlich relevante, international vernetzte Forschungen investieren.

Univ.-Doz. Dr. Janos Vik
Dekan, Universitätsdozent für Fundamentaltheologie
Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Babes-Bolyai Cluj
Str. Iuliu Maniu 5
RO-400095 Cluj Napoca
+ 40 264 59 07 15
vik.ioan(at)ubbcluj(dot)ro
<https://rocateo.ubbcluj.ro/>

Univ.-Prof. Dr. Klara Csizar
Katholische Privat-Universität Linz
Bethlehemstraße 20
A-4020 Linz
+43 732 784293
k.csizar(at)ku-linz(dot)at
<https://ku-linz.at/>

Gekommen, um zu bleiben? Eine Studie fragt nach Motiven und Wünschen von Theologiestudierenden

1. Wer steckt dahinter?

Die Studie wurde auf Anregung, aber ohne inhaltliche Einflussnahme des Referats Hochschulen und Hochschulpastoral des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg durchgeführt. Den Impuls dazu hatte die Erfahrung einer sich deutlich verändernden Bewerberinnen- und Bewerberlage sowohl bei den sogenannten Pastoralen Berufen als auch bei den Religionslehrerinnen und -lehrern gegeben. Die Studie sollte die Hintergründe dieser Erfahrungen beleuchten und damit auch eine kritische Auseinandersetzung mit den gewohnten Wegen der Gewinnung und Ausbildung des Personals anregen. Das erklärt die geografische Beschränkung auf die Hochschulen im Gebiet der Erzdiözese Freiburg. Finanziell unterstützt wurde die Durchführung der Untersuchung aus Mitteln der Erzbischof-Herrmann-Stiftung.

2. Wer hat teilgenommen?

Insgesamt waren zum Zeitpunkt der Befragung 879 Studierende an der Universität Freiburg im Fach Katholische Theologie eingeschrieben, davon studierten 480 im Studiengang Bachelor of Arts. An den Pädagogischen Hochschulen eingeschrieben waren 188 Studierende in Heidelberg, 166 in Karlsruhe und 162 in Freiburg (Stand: Mai 2017). An der vorliegenden Studie nahmen 333 Personen im Alter von 19 bis 63 Jahren teil. Das Sample bestand zu 64 Prozent aus Frauen, das durchschnittliche Alter der Befragten lag bei 25,8 Jahren. Etwa die Hälfte absolvierte ein Lehramtsstudium. Die Mehrheit der Befragten (217 Personen) waren aktive Studentinnen und Studenten, 68 Personen hatten ihr Studium bereits erfolgreich abgeschlossen, acht hatten es abgebrochen.

3. Was zeigt sich?

3.1 Wahl des Studienorts

Die Antworten auf die Frage nach den Gründen für die Wahl des Studienorts ergeben ein klares Bild: Entscheidend ist die geografische Lage (181 Personen). Neben der Lebensqualität der Region spielt auch die Nähe zur Heimatgemeinde eine Rolle, wodurch in einigen Fällen ein ehrenamtliches Engagement aufrechterhalten werden kann. Zudem nennen Studierende der Universität Freiburg die hohe Qualität des angebotenen Studiums, die „liberale Ausrichtung“ der theologischen Fakultät sowie die Vielzahl kirchlicher Einrichtungen in der Stadt.

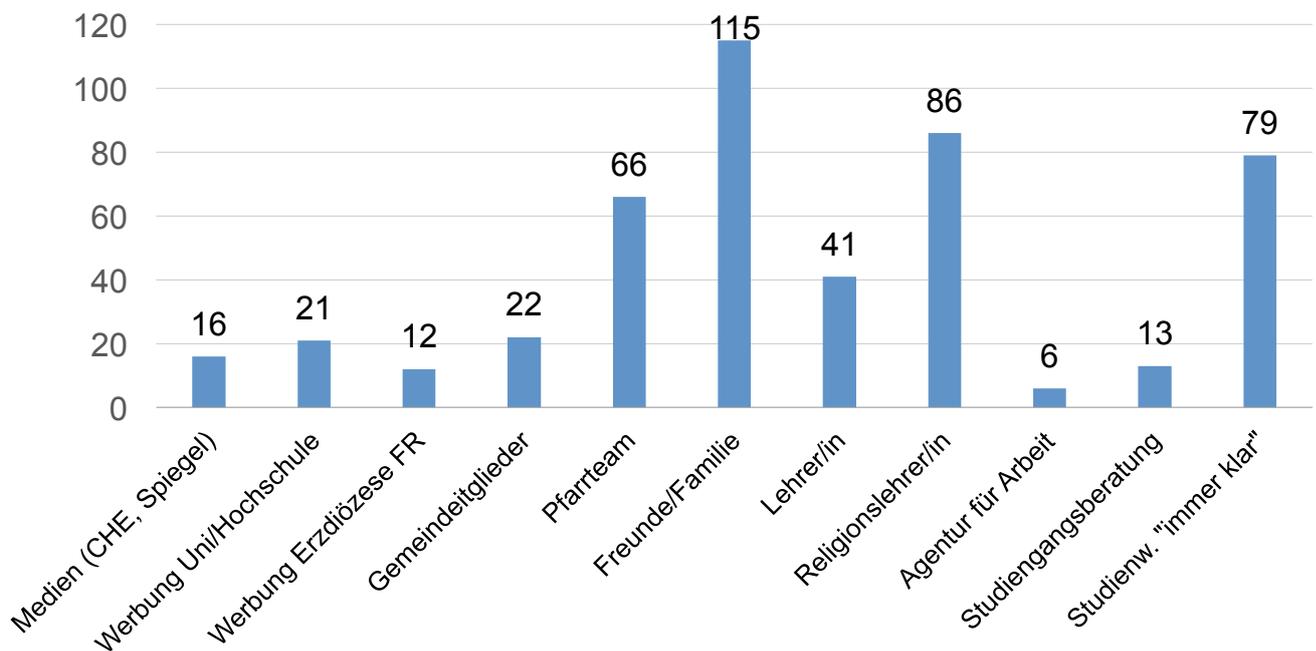
Für den Großteil nicht relevant sind bemerkenswerterweise Karriereoptionen, die spezifisch in dieser Erzdiözese wahrgenommen werden können, oder der Wunsch, explizit in dieser Diözese berufstätig werden zu wollen. Denkbar ist, dass alternative Karriereoptionen keine explizite Rolle spielen, weil Theologiestudierende oft einen recht strukturierten Berufsweg einschlagen, der nach dem Studium eine konkrete Abfolge von weiteren Ausbildungsschritten vorsieht und in einen der kirchlichen Berufe mündet. Möglich ist auch, dass vor und zu Studienbeginn wie auch im Verlauf des Studiums keine konkreten Karriereoptionen und charakteristische Eigenschaften dieser konkreten Diözese bekannt sind. Hier läge demnach noch Potenzial für die Werbung von Interessierten für Studium und Pastoralberufe.

Die wenigen (19 Personen), die ihren Studienort aufgrund „spezifischer Karriereoptionen in der Erzdiözese Freiburg“ wählten, begründen diese Wahl individuell mit der Nähe zum deutschen Caritasverband, einer als „passend“ empfundenen Ausbildung zum* zur Pastoralreferent*in und der guten Anstellungsoptionen hierfür sowie mit der bereits erfolgten Umstellung auf den modularisierten Studiengang Bachelor of Arts.

3.2 Ressourcen für die Studienentscheidung

Um sinnvoll auf ein Studienfach aufmerksam machen zu können, ist es hilfreich die Ressourcen zu kennen, die Studierende nutzen, um ihre Studienentscheidung zu treffen. Aus den Daten dieser Studie lassen sich hierzu fünf Erkenntnisse ableiten:

Wie sind Sie auf das Studienfach aufmerksam geworden?



1. Das unmittelbare soziale Umfeld (Freunde/Familie) spielt *die* entscheidende Rolle für die Studienfachwahl. Das ist auch in anderen Studiengängen der Fall.¹

2. Lehrerinnen und Lehrer, insbesondere Religionslehrer*innen, haben einen entscheidenden Einfluss auf die Studiengangwahl dieser Studierendengruppe. Gäbe es in Zukunft weniger Religionsunterricht, wäre mit hoher Wahrscheinlichkeit mit einem weiteren Rückgang der Zahl der Studienanfänger*innen zu rechnen.

3. Das kirchliche Umfeld (Gemeinde/Seelsorgeteam) ist ein wichtiger Hinweisgeber. Der spezifisch kirchliche Kontext stellt den Daten dieser Studie folgend für die meisten eine notwendige Voraussetzung für ein Theologiestudium dar. Ein Befund, dessen externe Validität durch analoge Ergebnisse, beispielsweise von Lachmann² oder Riegel & Mendel³, für die Gruppe späterer Religionslehrerinnen und -lehrer, gestützt wird.

¹ Vgl. Cort-Denis Hachmeister – Maria E. Harde – Markus F. Langer, Einflussfaktoren der Studienentscheidung. Eine empirische Studie von CHE und EINSTIEG, (CHE Arbeitspapier 95) Gütersloh 2007.

² Vgl. Rainer Lachmann, Einführung in den Beruf einer Religionslehrkraft, in: Rainer Lachmann (Hg.), Religionsunterricht – Orientierung für das Lehramt, Göttingen 2006, 14–49.

³ Vgl. Ulrich Riegel – Hans Mendl, Studienmotive fürs Lehramt Religion, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 63 (2011) 4, 344–357. Weiterführend dazu: Knauf, Tassilo (1992): „... weil ich gern mit Kindern zusammen bin“. Berufswahlmotive von Lehramtsstudierenden im Wandel. In: Pädagogik Extra 20, S. 55–58.

4. Eine nicht zu unterschätzende Anzahl der Befragten gibt an, der Studienwunsch Theologie sei ihnen „immer klar“ gewesen. Sie haben diese recht alternativlose Entscheidung also konsequent aufrechterhalten.

5. Werbung durch die Erzdiözese wie auch durch die Hochschulen, auch in thematisch assoziierten Medien, wird kaum wahrgenommen.

Vertiefung: Bekanntheit der Werbemaßnahmen

Die vertiefende Nachfrage zur Bekanntheit von Werbemaßnahmen für Pastorale Berufe konkretisierte den eben genannten Punkt: Lediglich 8,7 Prozent der Studierenden ist *Werbung für Studium und Beruf aus dem Kontext der Schule* bekannt. Da gerade den Religionslehrerinnen und -lehrern eine wesentliche Rolle bei der Studienfachwahl zukommt, liegt hier ein bedeutsames Handlungsfeld. Es stellt sich die Frage, ob und wie Hochschulen und Diözesen die Lehrkräfte noch stärker darin unterstützen können, auf das Theologiestudium und kirchliche Berufe hinzuweisen.

12,5 Prozent der Befragten berichten, *überhaupt keine Werbemaßnahmen* zu kennen. Sie sind also noch nie vonseiten einer Diözese oder Hochschule auf die Rahmenbedingungen und Möglichkeiten des Studiums aufmerksam gemacht worden. Auffallend ist auch, dass *Stellenausschreibungen* der Erzdiözese Freiburg weniger als 17 Prozent der Befragten bekannt sind. Auch wenn berücksichtigt wird, dass die hier befragten Studierenden während ihres Studiums vermutlich noch nicht aktiv nach Stellen suchen, ist dieser Wert gering. Er bleibt auch dann klein, wenn die Lehramtsstudierenden aus der Analyse herausgenommen werden, da Stellenausschreibungen für sie in der Regel nicht vergleichbar relevant sind.

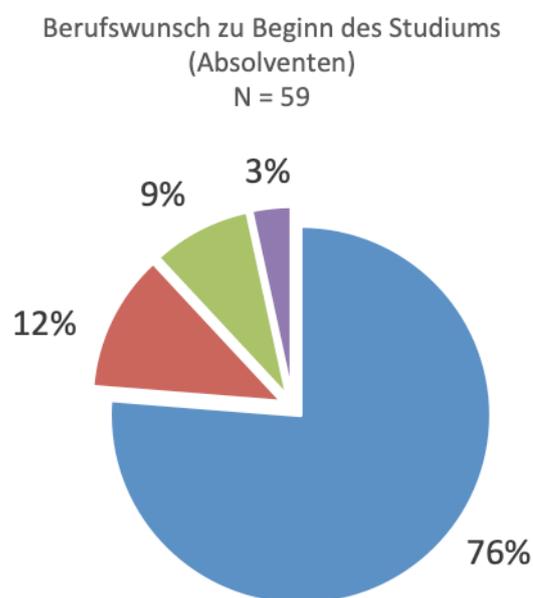
Die *Diözesanstelle „Berufe der Kirche“* ist einem Viertel der Studienteilnehmerinnen und -teilnehmer bekannt. Zur Einschätzung dieser Zahl: Wir betrachten hier eine (im statistischen Sinn) selektierte Population, die sich in ihrer Schulzeit für ein Studium interessierte, das in der Regel in einen kirchlichen Beruf mündet. Dennoch kennt nur ein Viertel der Befragten dieses Angebot. Vergleichbares ist über das *Freiburger Orientierungsjahr* zu sagen, das bei 36,4 Prozent der Befragten bekannt ist. Es sei nochmals hervorgehoben, dass hier nicht nach der Nutzung der Angebote, sondern lediglich nach deren Bekanntheit gefragt wurde.

3.3 Die Entscheidung für „Kirche als Beruf“

Hinsichtlich der Entscheidung für einen Beruf in der Kirche lautete eine Hypothese im Vorfeld der Studie: „Studierende lernen erst im Lauf des Studiums Spezifika des kirchlichen Dienstes kennen (etwa arbeitsrechtliche Bedingungen, Missio Canonica) und werden dadurch von einer beruflichen Tätigkeit im Dienst der Kirche abgeschreckt.“ Ein Ziel der Studie war daher, den Verlauf des Berufswunsches von Studienbeginn an retrospektiv abzubilden.

Die Hypothese wurde nicht bestätigt: Die Mehrzahl der Studierenden beginnt das Studium bereits mit dem Wunsch, in einem kirchlichen Beruf zu arbeiten. Bei den heute Studierenden besteht im Vergleich zu den in dieser Studie befragten vorhergehenden Studierendenkohorten von Studienbeginn an eine leichte Tendenz zu anderen Berufszielen. Insgesamt ist die Entscheidung für einen Beruf in der Kirche jedoch bemerkenswert stabil. Absolvent*innen und Studierende, die von Beginn an einen Beruf in der Kirche aufgreifen wollen, bleiben in den meisten Fällen bei dieser Wahl.

Haben Sie Ihr Studium mit dem Wunsch aufgenommen, danach in einem kirchlichen Beruf tätig zu werden?



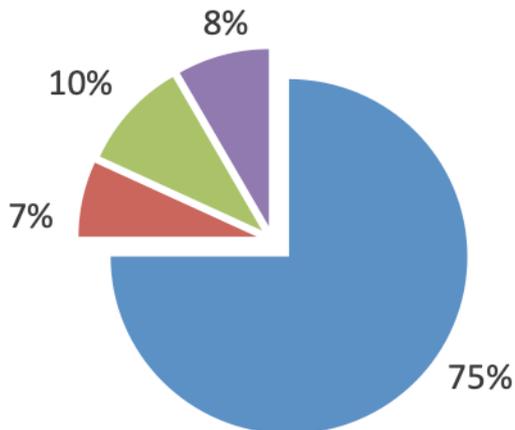
Blau: Ja.

Rot: Nein, aber ich habe jetzt den Wunsch, einen kirchlichen Beruf zu ergreifen.

Grün: Nein, ich hatte und habe keinen konkreten Berufswunsch.

Lila: Nein, ich hatte von Beginn an ein anderes berufliches Ziel.

Berufswunsch zu Beginn des Studiums
(akt. Studierende)
N = 204



Blau: Ja.

Rot: Nein, aber ich habe jetzt den Wunsch, einen kirchlichen Beruf zu ergreifen.

Grün: Nein, ich hatte und habe keinen konkreten Berufswunsch.

Lila: Nein, ich hatte von Beginn an ein anderes berufliches Ziel.

Konsistente Karriereentscheidungen sind demnach ein Merkmal der hier befragten Studierenden. So wird die Entscheidung für das Theologiestudium von vielen bereits frühzeitig getroffen und dann aufrechterhalten. Das gilt auch für den Berufswunsch. Eine deutliche Mehrheit sagt aus, sich nach dem Studienabschluss für einen Beruf in der Kirche bewerben zu wollen und plante dieses Vorhaben bereits zu Studienbeginn. Aufgrund des konsistenten Wahlverhaltens bei der Studienentscheidung sowie der hohen Zustimmungquote zu pastoralen Berufen in der hier betrachteten Gruppe, kann hinsichtlich der Personalplanung für die Erzdiözese Freiburg prognostiziert werden, dass sich die hier befragten Studierenden mehrheitlich für einen Beruf in der Kirche bewerben werden.

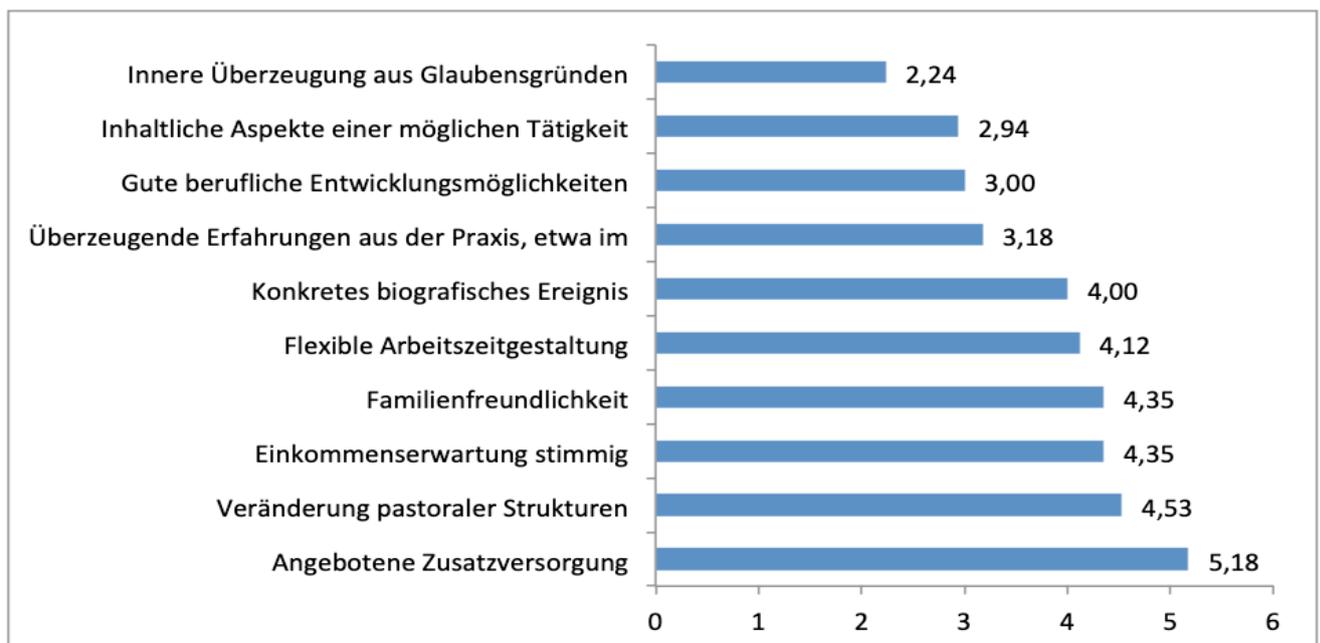
3.4 Beruf(ung) Kirche: ein Ranking des Für und Wider

Bemerkenswert sind die Gründe, die für bzw. gegen einen Beruf in der Kirche genannt werden. Um sie zu erheben, wurde ein Ranking verwendet, das intrinsische und extrinsische Motive abbildet (s. Abb.). Die darin einzuordnenden Gründe waren in zuvor geführten Focus-Gesprächen gewonnen worden.

Zunächst wird deutlich, dass bei denjenigen, die im Studium bei ihrer Entscheidung bleiben, in den kirchlichen Dienst eintreten zu wollen, die „innere Überzeugung aus Glaubensgründen“ das bedeutsamste Motiv darstellt. Ein vergleichbares Ergebnis zeigen Riegel & Mendel⁴ (2011) für Religionslehrerinnen und -lehrer. Für deutlich weniger wichtig werden pragmatische Faktoren wie Familienfreundlichkeit, Einkommenserwartung oder die Zusatzversorgung erachtet. Studierende, die in der Kirche arbeiten wollen, erwarten also, dort eine Tätigkeit ausüben zu können, die Raum für den Ausdruck der eigenen Glaubenserfahrung bietet. Diese Tätigkeiten haben sie zum Teil in ihrer eigenen Praxis, z.B. in Gemeindepraktika, vorgefunden. Sie sehen zudem gute berufliche Entwicklungsmöglichkeiten im Rahmen einer kirchlichen Berufstätigkeit.

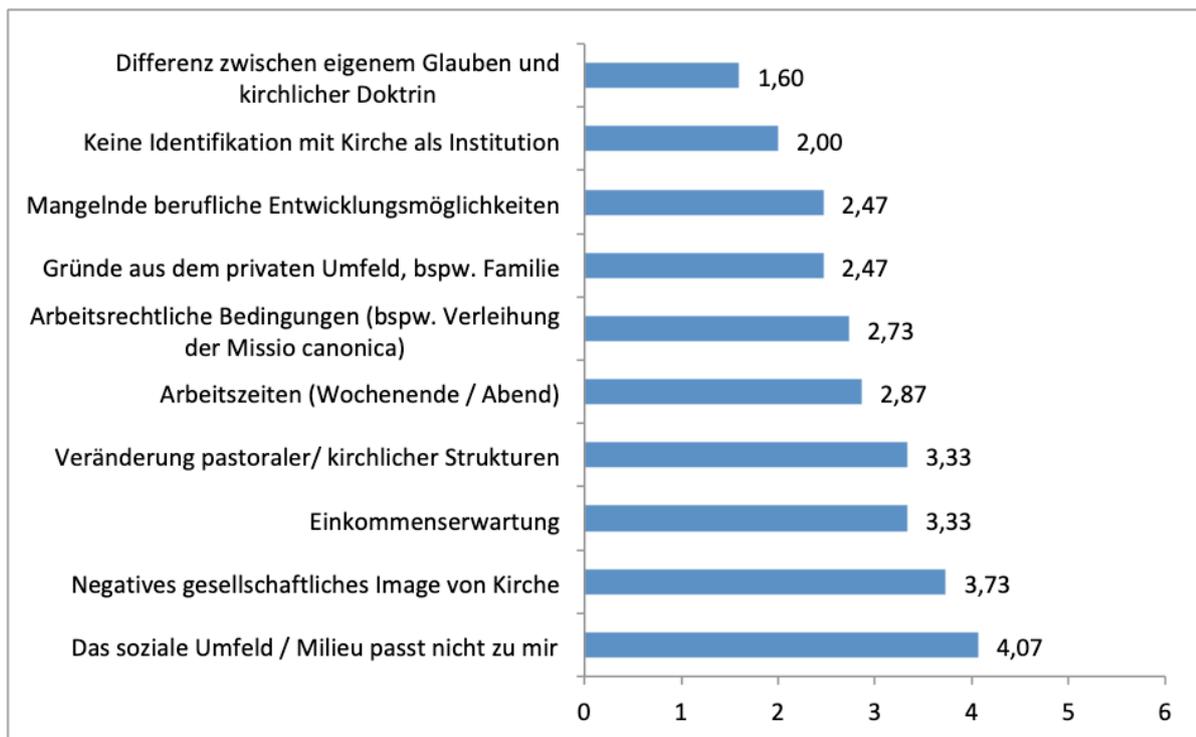
Gerade die Option auf berufliche Entwicklung sehen die wenigen (10 von 141 aktiven Studierenden und 5 von 40 Absolventen) nicht gegeben, die ihren Berufswunsch während des Studiums von der Kirche weg orientieren. Sie nennen diesen Faktor an dritthöchster Stelle. Noch wichtiger sind aber auch hier die Differenz zwischen dem eigenen Glauben und der kirchlichen Doktrin sowie die Abnahme der Identifikation mit der Institution. Sie bilden die leitenden Motive, eine spätere berufliche Tätigkeit in der Kirche bereits während des Studiums auszuschließen. Arbeitsrechtliche Regelungen rangieren im Mittelfeld. Die erheblichen Veränderungen der pastoralen Strukturen – und die darin erwartbaren Veränderungen der Berufsrollen – spielen für beide Gruppen nur eine untergeordnete Rolle.

Ranking der Gründe *für* einen Beruf in der Kirche. Ein niedriger Skalenwert indiziert einen hohen Platz im Ranking:



⁴ Vgl. Riegel – Mendl, Studienmotive (s. Anm. 3).

Ranking der Gründe *gegen* einen Beruf in der Kirche. Ein niedriger Skalenwert indiziert einen hohen Platz im Ranking:



4. Drei Herausforderungen

Aus den vorliegenden Daten erkennen wir im Blick auf die künftige Gestaltung sowohl des Theologiestudiums als auch der kirchlichen Personalgewinnung drei Herausforderungen.

4.1 Werbung wird wichtig

Ein großer Teil der derzeit eingeschriebenen Studentinnen und Studenten plant eine berufliche Zukunft in einem kirchlichen Beruf und wird voraussichtlich im Feld der Bewerberinnen und Bewerber auftreten. Allerdings wird die Entscheidung, überhaupt ein Theologiestudium aufzunehmen und gegebenenfalls in den kirchlichen Dienst zu gehen, nur noch von einer sehr geringen Zahl an jungen Menschen getroffen. Und zwar nicht zuletzt von denjenigen, die in Familie, Verband oder Pfarrei bereits persönliche Erfahrungen gesammelt haben. Das ist auf der einen Seite angenehm, weil es für Hochschulen und Bistümer wenig irritierend ist. Theologie und Kirche bleiben buchstäblich in der Familie. Der Verwendungszusammenhang der Wissenschaft bleibt klar, Problembeschreibungen müssen nicht erst erzeugt werden, bevor man die Lösung anbietet, und auch die erarbeiteten Lösungen selbst bleiben im Rahmen. Auf der anderen Seite verschärft genau diese Entwicklung das Problem. Theologie und Kirche

sind mehr denn je auf unkonventionelle Denker*innen und Akteur*innen angewiesen. Die bereits vorhandenen Ressourcen zur Information über das Studium und über kirchliche Berufe werden dafür noch nicht voll genutzt. Hier liegen Potenziale brach. Zudem zeigt sich vor dem Hintergrund der vorliegenden Studie, dass ein erheblicher Teil der Studierenden den Weg in das Theologiestudium durch Religionslehrkräfte findet. Ihre Rolle ist nicht zu unterschätzen – und könnte durchaus noch mehr gefördert werden.

4.2 Wir kennen uns (aus)

Junge Frauen und Männer wählen das Studium der Theologie nicht wie ein anderes. Viele haben bereits eine klare Vorstellung vom Berufsziel, die auch während des Studiums durchgehalten wird. Das wirkt sich auch auf die Milieustruktur der Studentinnen und Studenten aus. Die alltagsästhetische Bandbreite der Befragten, das wurde im Rahmen einer Abfrage der Milieustruktur⁵ in der Studie deutlich, zeigt Schwerpunkte: Die Mehrheit der befragten Studierenden ist in den biografischen Säulen der teilmodernen Konsolidierung und der modernen Offenheit angesiedelt (vgl. Abb.). Das zeigt durchaus eine gewisse Heterogenität an. Interessant ist die Diagnose allerdings im Vergleich mit denjenigen Lebenswelten, die die potenziellen Nachwuchsseelsorgerinnen und -seelsorger zukünftig in den Gemeinden vor Ort antreffen werden.

Ausstattungs-niveau / kulturelles und ökonomisches Kapital	gehoben	Gehoben-Konservative 1,1 %	Statusbewusst-Arrivierte 1,1 %	Leistungsbewusst-Intellektuelle 1,7 %	Reflexive Avantgardisten 18,5 %
	mittel	Solide Konventionelle 2,9 %	Statusorientiert-Bürgerliche 5,8 %	Bürgerlich-Leistungsorientierte 14,5 %	Expeditiv-Pragmatische 35,3 %
	niedrig	Limitiert-Traditionelle 2,9 %	Defensiv-Benachteiligte 2,3 %	Konsum-Materialisten 2,9 %	Jugendkulturell-Unterhaltungsorientierte 11 %
LEBENS FÜHRUNGS TYPOLOGIE		traditional biografische Schließung	teilmodern biografische Etablierung	teilmodern biografische Konsolidierung	modern biografische Offenheit
Modernität / biografische Perspektive der Lebensführung					
Anordnung und prozentuale Anteile der Lebensführungstypen im Sozialen Raum © milieuforschung.de					

Lebensführungstypen im Sozialen Raum unter den Studierenden in der Erzdiözese Freiburg (Konzept- ion Stelzer & Heyse (2016))

⁵ Vgl. Marius Stelzer – Marko Heyse, Die Lebensführungstypologie. Eine integrative Typologie der Lebensführungen in der BRD, 2016, <http://go.wwu.de/v5njw> (Stand: 5.11.2019).

Werden weitere Milieu-Studien zum Vergleich herangezogen, die ein „übliches“ katholisches Gemeindemilieu in den Blick nehmen, zeigen sich nämlich erhebliche Unterschiede zu den hier befragten Studierenden der Katholischen Theologie. Denn üblicherweise sind die sozialen Felder der Pfarreien und ihrer Mitglieder in traditionellen und konservativen Bereichen angesiedelt.⁶ Konkret bedeutet das, dass heutige Studierende in ihrem späteren Berufsalltag – vor allem in der Territorialeseelsorge – auf Lebenswelten treffen werden, die nicht annähernd kongruent mit ihren eigenen sein werden. Was das für die spätere Berufszufriedenheit und mögliche „Dropouts“ bedeuten wird, kann man getrost vermuten. Positiv gewendet ließe sich in Anbetracht dieser Diversität an Lebenswelten die Chance einer breit aufgestellten Pastoral betonen – sofern die zukünftigen Mitarbeiter*innen sich darauf verstehen, sprachlich und kulturell in mehrere Lebenswelten einzutauchen. Das setzt allerdings eine kritische Auseinandersetzung mit den aktuellen Ausbildungsformaten voraus – und deren Weiterentwicklung von dem Personal her, das man gewinnen möchte.

4.3 Glaube ist Trumpf

Bemerkenswert ist die große Rolle, die dem eigenen Glauben im Hinblick auf die Studien- und Berufswahl zugeschrieben wird. Sowohl vom Theologiestudium als auch von einem späteren kirchlichen Beruf wünschen sich die Befragten einen Beitrag zur eigenen Glaubensentwicklung. Er wird geradezu als Alleinstellungsmerkmal der „Arbeitgeberin Kirche“ betrachtet. Genauso wenig wie allerdings Stellenanzeigen mit diesem Alleinstellungsmerkmal werben, tut dies auch die wissenschaftliche Theologie. Dafür gibt es nachvollziehbare Gründe. Die Unabhängigkeit der Theologie ist ein Kern ihres universitären Selbstverständnisses.⁷ Und so wünschenswert auf den ersten Blick die Entwicklung des eigenen Glaubens als Attribut einer Stelle im kirchlichen Dienst erscheinen mag: Es läge ein enormes Enttäuschungspotenzial in der Verheißung, seinen individuellen Glauben in einem kirchlichen Beruf weiterentwickeln zu können. Allerdings erscheint es uns vor dem Hintergrund der Ergebnisse als nicht angemessen, sich mit dem Hinweis aus der Affäre zu ziehen, dass die persönliche geistliche Entwicklung Privatsache sei und in Studium und Beruf nicht relevant. Vielmehr könnte eine Chance für alle Seiten darin liegen, Formen zu entwickeln, in denen theologische Erkenntnisse und praktische Erfahrungen fruchtbar mit dem je eigenen Glauben verknüpft werden können. Und selbst wenn man bewusst darauf verzichtet: Wenigstens eine begründe-

⁶ Vgl. Marius Stelzer, *Ekklesio-Diversity als Schmiermittel der personalen Wertschöpfungskette seelsorglicher Berufe*, in: *Lebendige Seelsorge* 68 (2017) 1, 52–58 und MDG (Hg.), *MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus*, Heidelberg u. a. 2013, <http://go.wwu.de/hfgs6> (Stand: 31.1.2020), sowie: Spielberg, Bernhard (2013): „Noch drin, weil nicht ausgetreten“. Das „Milieuhandbuch 2013“ zeigt der Kirche, was in ihr steckt, in: *Herder Korrespondenz* 67 (3), 119–123.

⁷ Leven, Benjamin (2019): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg 2016.

te Haltung dieser Erwartung gegenüber werden Hochschulen und Ausbildungsinstitutionen brauchen.

Insgesamt erhellt unsere Studie das Bild von den Motiven und Erwartungen von Theologiestudierenden. Theologie wird – ob auf Lehramt oder Magister – von einer großen Zahl der Befragten nicht wie jedes andere Fach studiert. Die vor dem Hintergrund persönlicher Erfahrungen getroffene Entscheidung für das Studium, die hohe Konsistenz der Berufsperspektive und die Erwartung, etwas für den individuellen Glauben zu gewinnen, sind Besonderheiten, die gleichzeitig Herausforderungen darstellen.

Lohnend erscheint ein vergleichender Blick auf die benannten Fragen mittels Einbeziehung weiterer Diözesen. Insbesondere um mehr über eine grundlegende Systematik der Studienwahl für das Fach Theologie und nachfolgende Entscheidungsschritte auf dem Weg in die pastorale Berufswelt zu erkennen. Auch eine Erhebung zu wiederholten Messzeitpunkten im Sinne eines Monitorings über mehrere Kohorten hinweg kann strategische Abwägungen, etwa für die Personalplanung in den Ordinariaten und Universitäten, erweitern. Diese Planung ist bereits jetzt an der Zeit. Das zeigen schon die bloßen Zahlen. In Zukunft sind sowohl für die Hochschulen als auch für die Diözesen diejenigen interessant, die noch gar nicht darüber nachgedacht haben, Theologie zu studieren oder einen kirchlichen Beruf zu ergreifen.

Einen Foliensatz mit den detaillierten Daten der entsprechenden Einzelerhebungen stellen die Verfasser interessierten Kolleginnen und Kollegen gerne zur Verfügung.

Philipp Kerksieck

Universität Zürich– Institut für Epidemiologie, Biostatistik und Prävention

Gesundheitsforschung und Betriebliches Gesundheitsmanagement

Hirschengraben 84

CH-8001 Zürich

+41 44 63 46387

philipp.kerksieck(at)uzh(dot)ch

<https://www.ebpi.uzh.ch/en/aboutus/departments/publichealth/poh/teampoh/kerksieck.html>

Prof. Dr. Bernhard Spielberg
Universität Freiburg – Theologische Fakultät
AB Pastoraltheologie und Homiletik
79085 Freiburg i. Br.
+49 (0) 761 / 203 – 2113
bernhard.spielberg(at)theol.uni-freiburg(dot)de
<https://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/p>

Die Quadratur des Kreises? Oder: Wir müssen reden Ein Bericht zum Fachgespräch „Wie kommen Theologie und kirchliche Einrichtungen zusammen?“

Vorgeschichte und Rahmen des Fachgesprächs

Dass die Frage nach dem Profil kirchlicher Berufe aktuell brennt, ist angesichts der vielen Veränderungen nicht verwunderlich. Der BDkJ veröffentlichte den Beschluss der Hauptversammlung 2018 „Kirche bewirbt sich. Neue Wege und Bedingungen für junge Menschen in pastoralen Berufen“ und warb darin für eine veränderte Praxis kirchlicher Ausbildung.¹ Daher entstand im Beirat der Konferenz der Pastoraltheologinnen und -theologen die Idee, Betroffene zu einem fachlichen Gespräch zu einzuladen. Am 6. Mai 2019 trafen sich zum ersten Mal Vertreter*innen verschiedener Institutionen und Gruppierungen zu einem Fachgespräch in Frankfurt St. Georgen. Über mögliche und nötige Kompetenzen pastoraler Mitarbeiter*innen sollte diskutiert werden, um die Positionen von Vertreter*innen kirchlicher Einrichtungen, Studierenden und Theolog*innen miteinander ins Gespräch zu bringen.²

Ausgehend von vorbereiteten Ausschreibungs- und Bewerbungstexten kamen die 25 Teilnehmenden, die alle in dem einen oder anderen (beruflichen) Kontext mit dem Thema befasst sind, zunächst in beruflich-thematischen Gruppen, dann im Plenum zusammen, um Probleme und Herausforderungen aus ihrer spezifischen Perspektive zu benennen und zu diskutieren.

Die Runde war bunt, und entsprechend vielfältig waren auch die Erwartungen, die, sicher auch der Breite des Themas geschuldet, bei manchen auch enttäuscht wurden. Eines wurde zweifelsohne deutlich: Die vorhandene Diversität ist enorm, Welten trafen hier aufeinander.

Verstärkt wird die Inhomogenität noch, wenn man den Blick auf die Studierenden richtet. Die Studierenden, die am Fachgespräch teilnahmen, gehörten zu jenen, die nicht über kirchliche Gemeinde- oder Jugendarbeit zum Theologiestudium gefunden haben und oft schon andere Qualifikationen, sei es kulturwissenschaftlicher, psychologischer oder ganz anderer Art, mitbringen.

¹ Vgl. „Kirche bewirbt sich. Neue Wege und Bedingungen für junge Menschen in pastoralen Berufen“, in: <http://go.wwu.de/dxwow> (Stand: 6.1.2020).

² Diese Zusammenfassung speist sich aus Beobachtungen der Autorin, aus Notizen von Teresa Schweighofer und Richard Hartmann sowie aus Gesprächen mit Teilnehmenden des Fachgesprächs.

Perspektivendifferenzen

Drei Differenzlinien werden im Folgenden kurz aufgezeigt, die sicherlich nicht auf alle Beteiligten und Situationen eins zu eins zutreffen mögen, aber durchaus Tendenzen abbilden.

Perspektivendifferenz: Passung und Anpassung

Junge Menschen erwarten, dass sich der Arbeitgeber auf individuelle Bedürfnisse einstellt und das System sich als anpassungsfähig erweist. Vor allem ist für sie der pastorale Dienst nicht von vornherein eine Lebensentscheidung. Es herrscht, zumindest bei den anwesenden Studierenden, eher Unverständnis, dass der pastorale Beruf als ein Berufsstand und als Entscheidung für eine lebenslange Zugehörigkeit und institutionelle Bindung verstanden wird, die mit festen Ausbildungswegen und kontinuierlicher Begleitung einhergeht und auch das Privatleben nicht außen vor lässt.

Für Studierende ist die Motivation, Theologie zu studieren, längst nicht mehr per se oder nur mit dem Interesse an einem kirchlichen Beruf verbunden. Die Entscheidung für das spätere Tätigkeitsfeld entwickelt sich erst im Laufe des Studiums, die Erwerbsbiografie will/muss flexibel gestaltet sein und sich familiären Bedingungen und dem Arbeitsort anpassen lassen. Daher besteht seitens der Studierenden der Wunsch nach größerer Wahlmöglichkeit. Die Attraktivität steigt, wo Spezialisierung gefördert wird, und eine Angleichung der diözesanen Regelungen leichter einen Wechsel ermöglicht. Ausbildungsvorgaben seitens der Diözesen dagegen, die ausschließlich für die Aufgabe der Pastoralreferent*innen qualifizieren, eine lange Ausbildungsdauer vorsehen und nicht einer flexiblen Arbeitsgestaltung und beruflichen Entwicklung dienlich sind, schrecken viele ab.

Diözesen bzw. ihre Personalverantwortlichen erwarten von jungen Menschen, dass sie örtlich und zeitlich flexibel und anpassungsfähig sind und sich bereits während des Studiums auch institutionell formen lassen. Dazu bedarf es einer Bindungsfähigkeit und Bindungswilligkeit. Der pastorale Dienst sieht vornehmlich das Tätigkeitsfeld der Gemeinde im strukturellen Großformat vor, kategoriale Berufsfelder sind dem nachgeordnet und eine Spezialisierung erst nach Jahren der Erfahrung im Gemeindebereich vorgesehen. Pastorale Tätigkeit wird, auch wenn dies so explizit nicht gesagt wurde, nicht so sehr im Konzept des Berufs als vielmehr im Konzept von Berufung gedacht. Auszubildende und Personalverantwortliche sehen die bestehende Praxis als bewährten Weg und geeignetes Lernfeld an. Die Diözesen haben vielfältige, qualitativ hochwertige Ausbildungsangebote für die pastorale Tätigkeit entwickelt, die das Studium ergänzen. Scheinbar gelingt es zu wenig, diese Qualität zu kommunizieren, was daran liegen mag, dass der Pflichtcharakter auf Studierende demotivierend und verunsichernd wirkt. Dabei ist festzuhalten, dass große Ungleichzeitigkeiten in den unterschiedlichen Diözesen bestehen, was Ausbildungsordnungen und -normen anbelangt.

Das Bild, das hier gezeichnet wird, ist sicher nicht vollständig, und fokussiert v. a. das Berufsbild von Pastoralassistent*innen. Der Priesterberuf etwa wurde nicht eigens thematisiert und andere kirchliche Berufsfelder und das ihnen eigene Profil sowie die dazu nötige Qualifizierung wurden im Fachgespräch nicht bzw. kaum thematisiert. Es zeigt aber vielleicht am deutlichsten, wie gegensätzlich die Erwartungen und Interessen von Institution und Individuum bezüglich der Gestaltung der Berufsbiografie tatsächlich sind.

Perspektivendifferenz: Eindeutigkeit des Berufsprofils und Transformation bzw. Vervielfältigung

Vor dem Hintergrund der genannten Fokussierung des Profils von pastoralen Mitarbeiter*innen auf das Feld der Gemeinde und dem Versuch, gewachsene Strukturen – wenn auch im Prozess von Strukturreformen – zu erhalten auf der einen Seite und dem Transformationsprozess von Gesellschaft und Pastoral auf der anderen Seite zeichnet sich ein weiteres Diskussionsfeld ab: das Ringen um ein Berufsprofil für den pastoralen Dienst mit einer gewissen Eindeutigkeit. So begrüßenswert und notwendig eine Öffnung für andere Ausbildungswege im pastoralen Dienst ist, so ungeklärt bleibt das Verhältnis der unterschiedlichen Studienabschlüsse zueinander. Zu bedenken wäre die Art von theologischen Zusatzqualifikationen für Quereinsteiger*innen, um vertieftes Fachwissen und theologische Argumentationsfähigkeit zu gewährleisten, aber auch die Möglichkeit der ergänzenden Weiterbildung von Theolog*innen für andere Tätigkeiten außerhalb der Seelsorge, damit diese ihre Kompetenzen in andere kirchliche und gesellschaftliche Bereiche einbringen können.

Der vielbesprochene und vielfach konzeptionell angedachte Übergang vom Gemeindepastoralkonzept zu seelsorglichen Netzwerken mit der Einrichtung von multiprofessionellen Teams und dem Fokus auf Sozialraum- und Charismenorientierung scheint bisher auf der Ebene pastoraler Theorien und Konzepte durchaus vollzogen,³ aber in der Umsetzung und v. a. in der Ausbildung und Personalplanung noch nicht hinreichend angekommen zu sein.

Die aufgezeigte Inhomogenität liegt zum Teil in der Generationenfrage begründet, zum anderen Teil ist sie eine Frage theologischer Richtungen und macht die Unmöglichkeit deutlich, künftig das Prinzip „one size fits all“ geltend zu machen. Eine zu starke Normierung des Berufsbildes, beginnend bei der Ausbildung, ist hier kontraproduktiv. Bereits die Berufseinführungsphasen müssten vor dem Hintergrund vielfältigerer Lebens- und Lernbiografien und den sich wandelnden Berufsbildern flexibler gestaltet werden, sei es in Form einer Assistenz-Zeit oder durch alternative Formen wie die Gestaltung von Trainee-Programmen oder modularisierten Studien- und Fortbildungs-

³ Vgl. z.B. <https://www.erzbistum-muenchen.de/cms-media/media-45730420.pdf> (Stand: 27.8.2019).

elementen. Dies macht der BDKJ-Beschluss „Kirche bewirbt sich“ mit seiner Forderung nach freiem Bewerbungsverfahren und Begleitung mehr als deutlich.⁴ Was hier für alle Seiten angemessener und zielführender ist, muss geprüft werden.

Die Notwendigkeit einer zukünftigen Profilierung pastoraler Berufe aus Sicht der veränderten kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, die nicht über Abgrenzung funktioniert, steht im Zentrum gegenwärtigen pastoraltheologischen Nachdenkens.⁵ Das Fachgespräch zeigt, dass eine eingehende Analyse vonnöten ist.

Eine Option ist der Angang über die Aufmerksamkeit für die Typen von Studierenden, um deren Begabungen auszuloten und gewinnbringend personalplanerisch zu bedenken. Eine andere ist, der Frage nachzugehen, welche Typen von Seelsorger*innen es für die multiplen Situationen braucht, in denen Pastoral geschieht und Kirche agiert. Einige Denkipulse wurden es seitens der Pastoraltheologie hierfür bereits entwickelt.⁶

Perspektivendifferenz: Theologie als Wissenschaft und Anforderungen der Ausbildung

Die Wissenschaftler*innen waren, zumindest was das Thema der universitären theologischen Ausbildung anbelangt, die stillsten in der Runde. Die Rolle der Theologie als Wissenschafts- und Ausbildungsdisziplin zu thematisieren oder gar zu problematisieren, wäre in einem weiteren Diskurs noch zu leisten. Die Arbeitsgemeinschaft der Pastoralreferenten*innen bezog sich in ihrer Stellungnahme „Pastoraler Strukturwechsel braucht unsere theologische Kompetenz“ 2018 explizit auf theologische Kompetenzen und macht die Notwendigkeit der theologischen Ausbildung, auch die Förderung von Promotionsstudien, für die Bewältigung der aktuellen Transformationsprozesse stark.⁷

⁴ Vgl. „Kirche bewirbt sich“ (s. Anm. 1) 2.

⁵ Vgl. Katharina Karl, Seelsorgebiografien im Fluss – Herausforderungen für die Identitätskonstruktion von Seelsorgenden, in: Erich Garhammer – Hans Hobelsberger – Martina Blasberg-Kuhnke – Johann Pock (Hg.), Seelsorge: die Kunst der Künste (SThPS 100), Würzburg 2017, 123–130; Marius Stelzer, Schüler Gottes. Die Weiterbildungspraxis kirchlicher Hauptamtlicher im Spiegel empirischer Milieuforschung, in: Matthias Sellmann – Caroline Wolanski (Hg.), Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen, Würzburg 2013, 145–169.

⁶ Im Gründerhandbuch wird über die Kirche der Zukunft mit der Logik von Innovation nachgedacht und von Gründertypen gesprochen, vgl. Florian Sobetzko u.a., Gründerhandbuch für pastorale Startups und Innovationsprojekte, Würzburg 2017. Jan Loffeld beschreibt Erben, Übersetzer und Leidenschaft, die in Zeiten der Vieldeutigkeit unterschiedliche Funktionen einnehmen, vgl. Jan Loffeld, Welche Typen braucht die Zukunft? Pastorale Berufe am „Ende der Eindeutigkeit“, in: ThG 62²2019, 120–136.

⁷ Vgl. Pastoraler Strukturwechsel braucht unsere theologische Kompetenz. Zwischenruf des Berufsverbandes der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten Deutschlands e.V. an die Diözesan- und Weihbischöfe, die Generalvikare und Personalreferenten, Ludwigshafen am 22.3.2018, in: <http://go.wuu.de/4wtwo> (Stand: 27.8.2019).

Die Frage, ob das Theologiestudium die Bedarfe der Ausbildung trifft, also die Frage der Passung von Studieninhalten und Berufszielen sowie die Besonderheit einer doppelten Ausbildungsstruktur seitens Universität und diözesanen Ausbildungszentren, wäre ein weiterer Punkt, den es in diesem Zusammenhang auf die Frage von Passungen hin zu diskutieren gäbe. Da kein*e Theologiestudierende*r alle erwarteten Kompetenzen bereits mitbringt, ist der flankierende Erwerb von Qualifikationen, evtl. auch berufsbegleitend, sinnvoll und anzubieten. Das theologische Profil kirchlicher Berufe, auch in Ausschreibungen und Stellenbeschreibungen, ist gleichzeitig zu schärfen.

Leitend hierfür ist die Klärung, welche Kompetenzen Studierende im Studium erwerben, die sie neben der theologischen Urteilsfähigkeit und dem für Seelsorge, aber auch für alle anderen Anforderungen eines diakonisch gesellschaftlichen Dienstes benötigen.

Fazit

Das Resümee zum ersten Fachgespräch: Es wurde nach den Kompetenzen gefragt, die für kirchliche Berufe nötig sind. Die Arbeit an Kompetenzen scheint im Moment noch wenig zielführend zu sein, da sich die unterschiedlichen theologischen Berufsfelder zu stark ausdifferenziert haben. Es scheint vielmehr eine Frage der Gesprächsatmosphäre, der gegenseitigen Wertschätzung und des Abgleichs von jeweiligen Erwartungen und Ansprüchen von Dienstgebern und Arbeitnehmer*innen zu sein, die es zu bearbeiten gilt.

Noch dringlicher als die Frage, ob „Theologie und kirchliche Einrichtungen zusammenkommen“, ist demnach zunächst die Auseinandersetzung zwischen Erwartungen von kirchlichen Ausbildungseinrichtungen, diözesanen und weiteren kirchlichen Institutionen und den Studierenden als Interessent*innen an einem Beruf in der Kirche. Dies ist eine erste Erkenntnis, die aus dem Fachgespräch gewonnen werden kann.

Deutlich wurde, dass Gesprächsbedarf besteht und Vernetzung ein Anliegen ist.

Für eine Fortsetzung des Gesprächs wäre noch genauer zu klären, wer für welche der angesprochenen Themen sinnvolle Gesprächspartner*innen sind und welche Fragestellung vorrangig zu diskutieren ist. Die Runde der Teilnehmer*innen und das genaue Thema des Austauschs wären daraufhin zuzuspitzen. Wichtig ist, die Diversität zu fokussieren und zu weiten, sowohl bei Studierenden als auch bei Diözesen, Verbänden, Caritas und Hilfswerken. Letztere bilden hier einen eigenen Bereich, bei dem das Anforderungsprofil an neu einzustellende Studierende noch grundsätzlich zu klären ist. Der Bereich von möglichen Stellen für Theolog*innen im außerkirchlichen Bereich fand in der ersten Gesprächsrunde noch keine Berücksichtigung. Daher kann es hilfreich sein, in Austausch mit Theolog*innen, die jenseits kirchlicher Kontexte arbeiten, zu gehen und sie in diese Diskussion einzubeziehen.

Im Fachgespräch über die Zukunft der pastoralen Berufe fand ein Realitätscheck statt, in dem die Spannungen deutlich wurden, die Interessent*innen und Vertreter*innen von Diözesen und Berufsgruppen heute auszeichnet. Der Umgang mit diesen Spannungen und das Aufzeigen von Lösungswegen dürften mit darüber entscheiden, wie sich Theologie und pastorale Berufe in Zukunft entwickeln.

Prof. Dr. Katharina Karl
Pastoraltheologie/Religionspädagogik
Pastoralseminar PTH Münster
Hohenzollernring 60
48145 Münster
katharina.karl(at)pth-muenster(dot)de

Alles dreht sich um den Raum ... Topologische Aspekte der pastoralen Strukturreform

Abstract

Raum ist nicht nur das Thema der Geographen und Stadtplaner, auch innerhalb der Theologie kommt man am Raum nicht vorbei. Beispielhaft hierfür stehen die vielfältigen Strukturreformen, die derzeit in den Bistümern durchgeführt werden. Dass es dabei nicht nur um eine bloße Neukartierung geht, sondern dass damit auch die Identität der Gläubigen und die Orte, an denen der Glaube gelebt wird, betroffen sind, zeigt sich, wenn man die Produktion von Räumen in den Blick nimmt. Besonders die Theorie des thirdspace macht deutlich: Die Belegung von Räumen ist nicht nachrangig, das soziale Handeln bestimmt die Herstellung von Räumen vielmehr. Wenn pastorale Räume so produziert werden, halten sie Raum offen für die Gegenwart des lebendigen Gottes.

Space is not only a topic for geographers and urban planners, also in theology one cannot pass space. Paradigmatic therefor are the multiple reforms of structures, which currently take place in the dioceses. This is not only a new mapping, it relates also the identity of the believers and the places in which the faith comes alive; this is obviously if the production of spaces is examined. Especially the theory of the thirdspace shows: To get spaces lived is not subordinated, but spaces are produced because of social acting. If pastoral spaces are produced this way, they keep space open for the presence of the living God.

Strukturprozesse nehmen in diesen bewegten Zeiten im kirchlichen Leben viel Kraft und Zeit in Anspruch. In beinahe jeder Diözese werden Pläne entworfen, wie Kirche vor Ort in der Zukunft aussehen soll und wie Pastoral in einer solchen Kirche funktioniert. Das kirchliche Leben in Deutschland sieht sich mit vielfältigen Herausforderungen konfrontiert, die es dabei zu berücksichtigen gilt. Der Rückgang der Kirchenmitgliedszahlen, aber auch die Abnahme von geistlichem Personal, also Priestern und pastoralen Mitarbeiter*innen, werden dabei als fast unüberwindliche Hürden empfunden. Die Diözesen hierzulande stehen vor unausweichlichen Fragen, zu denen sie sich verhalten müssen. Auch wenn angesichts dieser prekären Situation zunächst keine einfachen Lösungen gefunden werden, Sprachlosigkeit oder Resignation hilft an dieser Stelle nicht weiter. Es braucht vielmehr die kreative Konfrontation mit den anstehenden Fragen und eine Neubesinnung darauf, wie kirchliches Leben und Pastoral in Zukunft aussehen sollen.

An allen diesen Überlegungen (in welchen Diözesen sie auch geführt werden) lässt sich eine Gemeinsamkeit festmachen: Alles dreht sich um den Raum. Es geht um die Vergrößerung von Seelsorgebereichen, ebenso wie um die Schaffung pastoraler Zentren oder die Frage, wo Kirchen eventuell geschlossen werden müssen. Das alles sind Aspekte, die bestimmte Räume betreffen. Und deswegen ist es kaum verwunderlich,

wenn in diesen Prozessen immer wieder über diese Räume, in denen Menschen ihr Leben gestalten, geredet und diskutiert wird.¹ Ulrich Feeser-Lichterfeld hat gar die Rede von einer „Pastoralgeografie“ geprägt, also von einer Verdrillung von Pastoral und Raumfragen, um dem ekklesiologischen Potenzial von Räumen und Orten auf die Spur zu kommen.² Die Aufforderung, die dahinter steckt: Räume nicht nur als Container zu begreifen und zu verhandeln, sondern erst einmal zu klären, was überhaupt Räume sind und wie sie produziert werden. Dem Anschein nach geht es doch in erster Linie um eine bloße Vergrößerung von Räumen, die mit Zusammenlegungen von Pfarreien verbunden ist, um einen möglichst einheitlichen Seelsorgebereich zu schaffen. Doch das alleine reicht nicht. Es muss auch explizit der Frage nachgegangen werden, welche zentrale Bedeutung das Thema Raum für die Pastoral und für den Glauben allgemein entfaltet.³ Dem möchte ich im Folgenden nachgehen und dabei auf einige wichtige Punkte hinweisen, die in diesen pastoralen Strukturreformen nicht außer Acht gelassen werden sollten.

1. Ermutigung zum Raum

Die Räume, in denen sich Menschen bewegen, können für eine theologische Reflexion, die auf der Höhe der Zeit sein will, nicht ausgeblendet werden. Im Zuge des sogenannten *spatial turn* haben Raumfragen eine neue Relevanz erlangt, die auch die the-

¹ Besonders in der praktischen Theologie liegen zahlreiche Arbeiten vor, die sich mit dem Sujet des Raumes auseinandersetzen. Nur in Auswahl können drei einschlägige Arbeiten aus unterschiedlichen Diskurstraditionen genannt werden: Thomas Erne beschäftigt sich mit dem Kirchenraum und fragt danach, wie gerade diese Räume als Ort der transzendentalen Gotteserfahrung ausgewiesen werden können: Thomas Erne, *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen*, Leipzig 2017. Christoph Sigrist hat in seiner Habilitationsschrift den Versuch gewagt, Diakonie als räumliche Größe zu bestimmen und entwirft eine Kriteriologie, wie Kirchenräume als diakonische Räume genutzt bzw. umfunktioniert werden können: Christoph Sigrist, *Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen*, Zürich 2014. Und der Liturgiewissenschaftler Stephan Winter geht in seiner umfassenden Studie der Frage nach der Theologie und Theorie des liturgischen Raumes nach, wobei der Kirchenraum als besonderer Ort des Handelns Gottes verstanden wird: Stephan Winter, *Liturgie – Raum Gottes. Studien zu einer Theologie aus der lex orandi*, Regensburg 2013.

² Vgl. dazu Ulrich Feeser-Lichterfeld, *Pastoral (auch) vom Raum her denken?! Wozu Theologie und Kirche das Gespräch mit der Geographie suchen sollten*, in: *Lebendige Seelsorge* 68 (2017), 226–230.

³ Angela Kaupp weist ausdrücklich auf die Rezeption des „spatial turn“ in religiösen Vermittlungsprozessen (wie dem Religionsunterricht) hin. Kaupp erkennt darin eine Möglichkeit, den Bezug der Religion zum Raum deutlich hervorzuheben und die Sensibilität der praktischen Theologie für die Raumfrage zu stärken. Vgl. Angela Kaupp, *RaumBildung – der Gewinn eines „spatial turn“ für die Praktische Theologie*, in: dies. (Hg.), *Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge*, Ostfildern, 2016, 127–144, hier besonders 134–144.

ologische Reflexion trifft.⁴ Nimmt man mit Michel Foucault an, dass wir im Zeitalter des Raumes leben⁵, muss sich auch die Theologie mit dem Raumthema auseinandersetzen.⁶ Gregor Maria Hoff hält hierzu fest: „Die Theologie kann mit den theoretischen Mitteln des *spatial turn* neue Ressourcen der Rede von Gott erschließen.“⁷ Räumliches Denken ist nicht nur für die Kultur- und Sozialwissenschaften von Bedeutung. Menschen leben in Räumen und produzieren ständig neue Räume. Wenn sich die Theologie mit dem Menschen auseinandersetzen will und dabei den Gott im Blick behält, der sich in dieser Welt unter den Menschen Raum schafft, ist die Raumwende auch im theologischen Diskurs zu vollziehen. Sie muss sich mit den Orten beschäftigen, an denen sich gläubiges Leben abspielt und kommt an den Orten nicht vorbei, die sich der Glaube als Heimat schafft. Weil Menschen im Raum leben, ist auch ihre Gottesbeziehung räumlich zu fassen, findet ihr Glaube in Kirchengebäuden und an heiligen Orten einen Raum.⁸ Dabei ist festzuhalten, dass gerade die Stadt als Lebens- und Sozialraum in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung deutlich zugenommen hat. Gerade im 19. und 20. Jahrhundert ist in Europa eine Verstädterung zu beobachten: Die Menschen ziehen vom Land in die Stadt und schaffen damit eine Gesellschaft, die sich vom urbanen Raum her bestimmt.⁹ Wer diese Gesellschaft verstehen will, kommt nicht umhin, sich mit dem städtischen Raum und seiner Besonderheit auseinanderzusetzen.¹⁰

Wer mit Räumen arbeitet, der muss zuerst verstehen, wie Räume funktionieren und wie sie produziert werden. Über einen langen Zeitraum hinweg hat man Räume nur

⁴ Zum Konzept eines *spatial turn* vgl. Jörg Döring – Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld ²2009.

⁵ Vgl. Michel Foucault, Von anderen Räumen, in: Jörg Dünne – Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a.M. ⁸2015, 317–329, hier: 317.

⁶ Im systematischen theologischen Diskurs ist eine raumbezogene Argumentation immer noch die Ausnahme. Eine erste Alternative bietet Alex Stock, der die Gotteslehre seiner Poetischen Dogmatik bewusst mit dem Band „Orte“ eröffnet. Der erste größere Entwurf einer „Topologischen Dogmatik“ wird derzeit von Hans-Joachim Sander und Gregor Maria Hoff (beide Salzburg) vorbereitet; der erste, von Sander verantwortete Band „Glaubensräume“, ist 2019 erschienen.

⁷ Gregor Maria Hoff, *Fundamentaltheologische Inversionen – im Zeichen der Cultural Turns*, in: Judith Gruber (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheoretische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a.M. 2013, 9-20, hier 19.

⁸ Vgl. Tobias Woydack, *Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch?*, Schenefeld 2005, 226: „Das Beziehungsgeschehen zwischen Mensch und Gott lässt sich als räumliches Geschehen verstehen. [...] Diese Räume sind in der [sichtbaren] Kirche institutionalisiert [...]“; vgl. auch Thomas Erne – Peter Schütz, *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, in: dies. (Hg.), *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen, 2010, 9–19.

⁹ Vgl. Martina Löw – Silke Steets – Sergej Stoetzer, *Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie*, Leverkusen/Opladen ²2008, 24.

¹⁰ Vgl. Georgios Terizakis, *Die Eigenlogik der Städte und was die Praxis davon hat*, in: ders. – Martina Löw (Hg.), *Städte und ihre Eigenlogik. Ein Handbuch für Stadtplanung und Stadtentwicklung*, Frankfurt a.M. 2011, bes. 17–19.

als Container bzw. Behälter begriffen.¹¹ Der Raum war gewissermaßen eine „Black-box“, in die Menschen eingeschoben wurden. Der Raum konnte dadurch nur als sterile Größe wahrgenommen werden, die dem Leben der Menschen gewissermaßen gegenüberstand. Erst im Zuge der Entdeckung einer sozialen Raumproduktion wurde es möglich, den Raum als etwas zu betrachten, was aus dem Leben einer Gesellschaft selbst erwächst, als etwas, das von der Gesellschaft selbst hergestellt worden ist. Der Raum und das Leben der Menschen waren keine voneinander getrennten Entitäten mehr, sondern Raum und Gesellschaft konnten in einem reziproken Verhältnis beschrieben werden. Leitend für diesen Gedanken ist das berühmte Dictum von Henri Lefebvre, der diesen Zusammenhang auf den Punkt gebracht hat: „(Social) space is a (social) product.“¹²

Für die Annahme einer sozialen Raumproduktion kann man exemplarisch auf drei Diskursbegründungen zurückgreifen, die aus unterschiedlichen Denktraditionen kommen. Sie verweisen ansatzweise auf die Bandbreite, die bei der Rezeption des Raumthemas in den unterschiedlichen Disziplinen momentan vorherrschend ist. Die erste stammt von Michel de Certeau, der in seiner „Kunst des Handelns“ erste Anknüpfungspunkte für eine derartig konzipierte Herstellung von Räumen vorgelegt hat.¹³ Diese sind freilich noch marginal, hat sich de Certeau doch hauptsächlich aus der kulturphilosophischen Warte mit Räumen und Orten beschäftigt; die vielfältigen Methoden zur Raumanalyse, die erst mit dem „spatial turn“ aufkamen, standen ihm noch nicht zur Verfügung. Doch weiß auch schon de Certeau um eine grundlegende Unterscheidung von Orten und Räumen, die dadurch zum Ausdruck kommt, dass Räume durch kreatives Handeln an Orten produziert werden.¹⁴ Während den Orten also eine gewisse Stabilität zukommt, sind Räume ständig dem Handeln einer Gesellschaft unterworfen, sie sind von subjektiven Handlungspraktiken abhängig.¹⁵ Damit hat Michel de Certeau schon auf eine wichtige Einsicht hingewiesen: Räume sind keine bloßen Container, sie unterliegen dem gesellschaftlichen Zusammenleben. Deswegen sind Räume auch epistemologische Größen, in die bei ihrer Produktion ein Wissen eingeschrieben wird, das diese Räume zugleich zu Machtfaktoren werden lässt.¹⁶

¹¹ Vgl. Markus Schroer, „Bringing space back in“, in: Jörg Döring – Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld ²2009, 125–148, hier 135f.

¹² Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Malden ³⁶2016, 30.

¹³ Vgl. dazu auch Judith Gruber, *Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis. Eine Kartographierung der Rezeptionsgeschichte von De locis theologicis mit der Raumtheorie Michel de Certeaus*, in: Christian Bauer – Marco A. Sorace (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern ²2019, 225–250.

¹⁴ Vgl. Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 218.

¹⁵ Vgl. ebd., 218.

¹⁶ Vgl. ebd., 225.

Die zweite Diskursbegründung stammt von Martina Löw, die mit ihrer Habilitationsschrift zur Raumsoziologie eine ausführliche Studie zur Raumproduktion durch das soziale Handeln der Gesellschaft vorgelegt hat. Darin verbindet sie raumtheoretische Vorgaben aus dem geografischen Diskurs mit soziologischen Aspekten und entwickelt daraus den Gedanken einer Raumproduktion unter der Prämisse des sozialen Umgangs mit bestimmten Orten. Martina Löw definiert in ihrer Raumsoziologie daher den Raum als „eine relationale (An)Ordnung sozialer Güter und Menschen (Lebewesen) an Orten“¹⁷. Das ist auch die Kernthese ihrer Untersuchung. Hierbei geht sie davon aus, dass Räume nicht statisch vorhanden sind, sondern immer neu konstituiert werden müssen. Sie bezeichnet diese Neukonstitution von Raum als „Aushandlungsprozess“, dem zugleich auch ein Ringen um Macht innewohnt.¹⁸ Das bedeutet, Räume sind letztlich das Konstrukt, das in der Auseinandersetzung mit dem Anderen entsteht. Räume müssen aus relationalen Übereinkünften hervorgehen, die einem prozesshaften Moment unterliegen. Sie sind nicht fest fixiert, sondern immer im Fluss begriffen.¹⁹ Räume sind also auf menschliches Handeln zurückzuführen. Sie unterliegen dem persönlichen Tun und bauen dabei auf der Beziehung zu den Mitmenschen auf. Raum ist gemäß der Diktion Martina Löws immer relational begriffen.²⁰

In ganz ähnlicher Weise wie Löw argumentiert auch der US-amerikanische Geograf Edward Soja. Er schließt sich in seiner Raumtheorie der Vorgabe des marxistischen Philosophen Henri Lefebvre an, der auf eine Dreiteilung des Raumes hingewiesen hat. Lefebvre hat den Raum in drei Dimensionen untergliedert²¹: (1) die räumliche Praxis (*espace perçu*, perceived space), (2) die Raumrepräsentationen (*espace conçu*, conceived space), (3) Räume der Repräsentation (*espace vécu*, lived space).²² Unter der ‚räumlichen Praxis‘ begreift Lefebvre den physisch erfahrbaren Raum, jenen Raum, den Ed Soja daher als *firstspace* benennt.²³ Das ist der Raum der natürlichen Gegebenheiten, der mit empirischen Methoden mess- und bestimmbar ist; dieser *firstspace* war über Jahrhunderte für das Raumdenken bestimmend.²⁴ Auf epistemologischer Ebene wurde der Raum stets auf den physisch-messbaren Raum begrenzt.²⁵ Mit den ‚Raumrepräsentationen‘ meint Lefebvre den Raum der Wissenschaftler*innen und Stadtplaner*innen, den Raum, der in engem Zusammenhang mit den Mechanismen der Raumproduktion steht. Hier stößt man auf das Wissen und die unterschiedli-

¹⁷ Martina Löw, Raumsoziologie, Frankfurt a.M. ⁸2015, 224.

¹⁸ Vgl. ebd., 228.

¹⁹ Vgl. ebd., 230.

²⁰ Vgl. ebd., 224.

²¹ Vgl. Lefebvre, Production (s. Anm. 12) 32f.

²² Edward W. Soja, Thirdspace. Journey to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places, London/New York ²⁰2017, 65.

²³ Vgl. ebd., 66.

²⁴ Vgl. ebd., 74.

²⁵ Vgl. ebd., 76.

chen Mächte, die bei der Produktion von Räumen am Werk sind. Durch herrschende Verhältnisse wird in der Theorie eine bestimmte Raumordnung hergestellt und reproduziert. Das geschieht im zweiten Raum, Sojas *secondspace*, dem Raum des kreativen Denkens und der utopischen Visionen, dem Raum der Künstler*innen und Schriftsteller*innen.²⁶ Im *secondspace* steht der konzipierte, der gedachte Raum im Vordergrund und die Annahme, dass räumliches Wissen in erster Linie ein diskursives Produkt ist.²⁷ Den *secondspace* gibt es nicht ohne den *firstspace*, doch die erfahrene Wirklichkeit des *firstspace* wird im *secondspace* in theoretischer Weise verarbeitet, sie wird zu einer reflektierten Wirklichkeit.²⁸ In der zweiten Raumdimension werden Diskurse über den *firstspace* manifest, hier geht es um die theoretische Repräsentation des erfahrenen Raumes. Die ‚Räume der Repräsentation‘ stehen bei Lefebvre im Unterschied zu den beiden erstgenannten und umschließen sie zugleich.²⁹ Für Lefebvre sind das die unmittelbar gelebten Räume, es sind die Räume des Widerstands, Räume mit einer radikalen Offenheit.³⁰ Dies ist Sojas *thirdspace*, ein kritischer, dritter Raum. Epistemologisch geht es Soja darum, abgeschlossene Dialektiken aufzubrechen und diese in eine offene Form der Trialektik zu überführen. Die Produktion von neuem Wissen, das auf überraschende Erkenntnisse baut und mit einem hohen Maß an Kreativität aufwartet, beschreibt Soja mithilfe dieses dritten Raumes. Der *thirdspace* überwindet somit die binäre Strukturierung des Raumes in einen *first-* und *secondspace*.³¹ Mittels der Einführung einer kritischen dritten Größe wird das Wissen, das die beiden ersten Raumdimensionen zur Verfügung stellen, nicht einfach dekonstruiert, sondern auf ihrer Grundlage werden neue Möglichkeiten eröffnet und anderes räumliches Denken vermittelt.³² Unter Berücksichtigung dieser Trialektik aus drei Raumdimensionen werden bisherige epistemologische Annahmen aufgebrochen und neue Diskurse um ontologische Fragestellungen ermöglicht.³³ Die Produktion von Wissen ist nach Soja ein nie enden wollender Prozess von immer neuen Annahmen, ihrer Kritik und einem kreativen Erkenntnisgewinn, der aus der überraschenden Konfrontation mit beiden erwächst.³⁴ Hierbei kann es keine geschlossenen und vorgefertigten epistemologischen Theorien geben.³⁵ Sojas *thirdspace* ist damit als Raum der neuen Diskurse zu begreifen, als Raum der Produktion von neuem Wissen und als diejenige Raumdimension, in der die Vorgaben des *first-* und *secondspace* auf überraschende Art mit Leben erfüllt werden.

²⁶ Vgl. ebd., 67.

²⁷ Vgl. ebd., 78f.

²⁸ Vgl. ebd., 79.

²⁹ Vgl. ebd., 67.

³⁰ Vgl. ebd., 68.

³¹ Vgl. ebd., 81.

³² Vgl. ebd., 81.

³³ Vgl. ebd., 81.

³⁴ Vgl. ebd., 82.

³⁵ Vgl. ebd., 82.

Aufgrund dieser drei Diskursbegründungen, die unterschiedlichen Denktraditionen entstammen und zentrale Impulse aus dem Paradigmenwechsel des *spatial turn* beinhalten, lässt sich zunächst konzise festhalten: Räume sind nicht einfach statisch vorgegebene Behälter, in die bestehende Größen einfach eingeschoben werden. Das soziale Handeln, das konkrete gesellschaftliche Zusammenleben spielt bei der Produktion von Räumen eine nicht zu unterschätzende, zentrale Rolle. Wer Räume bis hinein in die dritte Raumdimension, den *thirdspace*, erfassen will, der kommt am konkreten Zusammenleben der Menschen nicht vorbei. Erst der relational produzierte Raum ist der Raum, der das menschliche Zusammenleben angeht und bestimmt.³⁶ Das ist auch der Raum, in dem sich das Leben der christlichen Gemeinschaft abspielt und auf den ich es im Folgenden besonders abgesehen habe.

2. Entscheidung im *thirdspace*

Man kann nun versuchen, die pastoralen Räume, um die es in kirchlichen Strukturprozessen vorrangig geht, mittels dieser Trialektik der unterschiedlichen Raumdimensionen aufzuschließen: Zunächst geht es um den *firstspace*, also den wirklich vorhandenen Raum. Damit ist die Landschaft gemeint, die ein Bistum prägt. Es ist die Vielzahl an Städten und Dörfern, der natürliche Raum, der vorgegeben ist und der von den Menschen bewohnt wird. Dieser Raum ist sofort mit einem *secondspace* belegt, nämlich der Kartierung des natürlichen Raumes in bestimmte Sektoren und Bereiche. Dieser *secondspace* spiegelt sich auf der Landkarte eines Bistums wieder: Hier sind Dekanate und Seelsorgebereiche eingezeichnet, hier hat die Unterteilung der Diözese in Pfarreien, Kuratien, Filialkirchenstiftungen und anderen Größen ihren Platz. Wenn es um Strukturprozesse in den Bistümern geht, dann dreht es sich hauptsächlich um den *secondspace*. Das ist die Raumdimension, die man am „grünen Tisch“ anlangt. Dort werden die Zusammenlegungen von pastoralen Räumen beschlossen, dort verhandelt man, welche Pfarreien in Zukunft zusammenarbeiten sollen. Hier werden auch Kirchenschließungen oder die Neustrukturierung von bisherigen Gremien beschlossen. Das alles geschieht im *secondspace*, der letztendlich auf den Vorgaben des *firstspace* aufbaut und nur mit dem hantieren kann, was die erste Raumdimension zur Verfügung stellt. Der *secondspace* ist damit nichts anderes als eine theoretische Verhandlung dessen, was im *firstspace* vorgefunden wird.

Doch während man sich allzu oft am *secondspace* festbeißt, wird die dritte Raumdimension aus den Augen verloren; jene Raumdimension, die eigentlich zentral ist für Strukturprozesse, die sich selbst als „pastoral“ kennzeichnen. Schon das Zweite Vatikanische Konzil weist in „*Gaudium et spes*“ mit Nachdruck darauf hin, dass es keine Pastoral ohne das Leben der Menschen gibt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst

³⁶ Vgl. Schroer, *Bringing* (s. Anm. 11) 141.

der Menschen von heute“ (GS 1) sind der Dreh- und Angelpunkt einer jeden Pastoral. Die Menschen sind der Ort, an dem sich der christliche Glaube entscheidet, weil er mitten hineingehört in ihr Leben und erst von ihnen her wirklich verstanden werden kann.

Für die derzeitigen Strukturprozesse, wie sie in den Bistümern durchgeführt werden, ist also nicht der *secondspace* entscheidend, also die theoretische Neukartierung bestehender Räume, sondern erst die Belebung dieser Strukturen, die sich im *thirdspace* ereignet. Erst im konkreten Zusammenleben der Gemeinden vor Ort wird sich zeigen, ob diese Planungen und Überlegungen Bestand haben. Erst wenn sie dorthin kommen, wo sie hingehören, zeigt sich, ob sie etwas für das Zusammenleben der Menschen taugen. Dass damit keine Erfolgsgarantie verbunden ist, liegt auf der Hand. Die Kartierung des *secondspace* kann auch scheitern, wenn sie im *thirdspace* eben nicht belebt wird und von den Menschen vor Ort keine Rezeption erfährt. Die vielfältigen neuen Strukturen tragen nichts aus, wenn sie als bloßes theoretisches Konstrukt die Bistumskarte zieren. Sie müssen belebt werden. Und gerade darin liegt das Risiko, mit dem die derzeitigen Prozesse nachhaltig belastet sind, wenn sie das Potenzial des dritten Raumes nicht ernst nehmen.

Zusammenfassend lässt sich deshalb sagen: Strukturreformen, welche pastorale Räume betreffen, in denen Menschen miteinander den Glauben und das Leben teilen, lassen sich nicht alleine im *secondspace* durchführen. Sie brauchen den Kontakt zum *thirdspace*, sie brauchen die Erdung im dritten Raum, um nicht auf der theoretischen Ebene einer bloßen Kartierung verhaftet zu bleiben. Wo solche pastoralen Räume nicht im konkreten Zusammenleben der Menschen rezipiert werden, taugen sie zu nichts. Dort offenbart sich vielmehr, dass sie im Letzten gescheitert sind.

In diesen Prozessen ist deshalb das richtige Gespür für die Produktion von Räumen nötig. Will man den Menschen Räume eröffnen, in denen sie ihren Glauben mit Leben erfüllen können, dann ist es nicht möglich, dass der Weg vom *first-* über den *second-* bis hin zum *thirdspace* läuft. Gerade mit dem *thirdspace* stellt sich eine Größe ein, die *first-* und *secondspace* einer massiven Relativierung unterzieht. Was in der ersten und zweiten Raumdimension vorgegeben ist, wird im dritten Raum belebt – und zwar auf eine kreative Art und Weise, die nicht bloß eine Rezeption von erstem und zweitem Raum ist. Wer sich für ein solches Vorgehen entscheidet, muss damit rechnen, dass sich dieser Weg als Sackgasse erweist, wenn sich die Menschen weigern, die theoretischen Vorgaben des *secondspace* zu beleben.

Mein Vorschlag, um diesem Dilemma zu entgehen, lautet daher, die relationale Raumproduktion der Gläubigen vor Ort ernst zu nehmen und sie zu einer gewichtigen Größe in diesen Strukturreformen zu machen. Das bedeutet, nicht die Arbeit am Reißbrett, also die theoretische Verarbeitung eines Raumes im *secondspace* ist die vorrangige und erstmalige Aufgabe, sondern die Aufarbeitung dessen, was sich im *thirdspace* ereignet. Konkret heißt das: Räume dürfen nicht als reine Containerräume

wahrgenommen werden, die man konzipiert und in die man die Gemeinden anschließend gewissermaßen hineinschiebt. Die Gemeinde vor Ort darf nicht vor vollendete Tatsachen gestellt werden, sondern muss im konkreten Zusammenleben selbst einen neuen Raum produzieren, der gemeinsam mit anderen Gemeinden belebt wird. Die Initiative für solche Prozesse liegt also nicht bei den Bevollmächtigten der Bistumsleitung, sie ist den Gemeinden vor Ort selbst anvertraut. Es ist die Aufgabe der Getauften in den einzelnen Pfarreien, selbst neue Räume herzustellen, in denen sie ihren Glauben leben möchten. Natürlich braucht es eine Steuerung dieser Prozesse, die gewissermaßen auf einer Meta-Ebene diese Raumproduktion beobachtet. Doch darf es nicht dazu kommen, dass diese Steuerungsgruppe selbst die Produktion der Räume übernimmt. Diese ist den konkreten Gemeinden selbst vorbehalten. Die Bistumsleitung kann nur die Ergebnisse verarbeiten, die ihr von den Gemeinden vorgelegt werden. Nur dadurch kann der Vorrang des *thirdspace* in aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht werden.

Es ist meines Erachtens entscheidend für gelingende Raumproduktionen, dass sie sich dem Druck aussetzen, welcher durch den *thirdspace* unweigerlich erzeugt wird.³⁷ Wer den dritten Raum ignoriert, der läuft Gefahr, dass die im *secondspace* verhafteten Konzeptionen außer Acht gelassen werden. In der Anwendung auf pastorale Strukturprozesse heißt das: Es werden Seelsorgeräume geschlossen, die aber im Letzten nur auf dem Papier bestehen, weil sich die Gemeinden vor Ort einer Zusammenarbeit verschließen. Diese Seelsorgebereiche sind dann zwar möglicherweise Erfolge in der planerischen Gestaltung der Bistumskarte, sie tragen aber für das Leben der Gläubigen nichts aus, weil sie in ihrem Leben gar nicht vorkommen. Das ist der Punkt, an dem man sich eingestehen muss, dass die gesamte Mühe um den Strukturprozess vergebens war.

Daher ist es so wichtig, sich immer neu dem *thirdspace* auszusetzen, Räume nicht als Container zu produzieren, sondern als relationale Größen zu begreifen, die vom gesellschaftlichen Handeln der Menschen abhängen. Und es gilt, sich nicht allein in den theoretischen Überlegungen des *secondspace* zu verschanzen und einen Papiertiger zu produzieren, sondern auf den *thirdspace* zu schießen, der die nicht hintergehbare Referenzgröße für diese raumtheoretischen Praktiken sein muss. Von ihm her muss die Bistumskarte gestaltet und auf der Ebene der Kartierung rezipiert werden, was bereits im konkreten Zusammenleben der Gemeinden vor Ort vorhanden ist.

Freilich zeigt die von Soja eingeführte Trialektik auch, dass es nicht genügt, nur eine Raumdimension zu betrachten. Vielmehr ist das Wechselspiel zwischen *first-*, *second-* und *thirdspace* notwendig, um nicht einer Idealisierung des *thirdspace* zu unterliegen.

³⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Hans-Joachim Sander, Gläubige unter dem Druck des *thirdspace*. Die postmetropolitane Herausforderung globaler Religionsgemeinschaften, in: Hansjörg Schmid u. a. (Hg.), Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, Regensburg 2014, 243–259.

Der *thirdspace* alleine ist auch keine Lösung, wenn er sich nicht immer neu von dem her relativieren lässt, was sich im *first-* und *secondspace* ereignet. Allein die Tatsache, dass theoretische Vorgaben im dritten Raum lebendig werden, ist noch kein Allheilmittel. Auch im dritten Raum kann es Fehlentwicklungen und Misskredit geben. Die enge Verschränkung der drei Raumdimensionen ist notwendig, um die Theorie immer wieder von der Praxis kritisieren zu lassen, aber auch, um den gelebten Raum theoretisch zu reflektieren und (wo nötig) mit neuem Input zu versorgen.

3. Räume als Identifizierungsgröße

Dass ich es im vorgehenden Abschnitt so sehr auf den *thirdspace* abgesehen habe, hat noch einen anderen, gewichtigen Grund: Relational produzierte Räume sind nicht einfach da (wie z. B. der Container-Raum), sie werden im Zusammenleben von Menschen vor Ort hergestellt und immer neu reproduziert; sie gehen das Leben der Menschen an und werden als Identifizierungsgrößen wahrgenommen. Menschen identifizieren sich über Räume. Man kann auch sagen: Räume sind mit Identifizierungsproblemen behaftet. Das ist eine zentrale Einsicht, die gerade bei der Zusammenlegung von Pfarreien und Pfarrverbänden nicht übergangen werden darf.

Wenn sich neue Räume einstellen, dann wirken diese erst einmal befremdlich. Mitunter lösen sie sogar Ängste aus. Neue Räume sind mit einer unbekanntem Macht durchzogen und mit einem unerforschten Wissen belegt. Mit dieser Neuheit fordern sie nicht nur das Zusammenleben heraus, sie gehen auch die Selbstidentifizierung an. Denn eine Größe, die man bisher als „(geistige) Heimat“ oder als „Heimatpfarrei“ empfunden hat und die einen wesentlichen Teil zur eigenen Identität beigetragen hat, ist nun verlorengegangen. Das ist ein schmerzlicher Prozess, den man ernst nehmen muss, wenn man sich mit Raumproduktionen auseinandersetzt.

Die Reaktionen auf einen neuen Raum können sehr vielfältig sein: Die Gläubigen fremdeln mit dem neuen Raum, sie konzentrieren sich mehr und mehr auf die bisherigen Räume. Neue Räume werden nicht so belebt, wie man sich das in der Planung des *secondspace* gewünscht hätte. Wenn alte Seelsorgebereiche in neuen aufgehen oder eine Pfarrei einer anderen zugelegt wird, gehen auch Identifizierungen zu Bruch, die bisher über einen bestimmten Raum erfolgt waren. Die Gläubigen einer Gemeinde, die ihre Identität über einen genau begrenzten Raum definiert haben, können diese Identifizierung nicht innerhalb weniger Tage oder Wochen aufgeben oder verändern. Die Fixierung auf bestimmte Räume ist nicht nur die nostalgische Verklärung einer vergangenen Realität, in der noch jede Pfarrei mit ihrem eigenen Pfarrer autark war, sondern hängt untrennbar mit der Identität des Gottesvolkes zusammen. Menschen identifizieren sich mit Räumen und bestimmen ihre Identität von Räumen her, die sie durch das eigene Zusammenleben produziert haben und über Jahre hinweg beständig reproduzieren: Zu diesen Räumen gehören die eigene Kirche mit dem eige-

nen Altar und dem eigenen Taufbecken, der eigene Pfarrgemeinderat, die eigenen kirchlichen und weltlichen Feste, die man im Jahreslauf miteinander feiert und die das gesellschaftliche Zusammenleben strukturieren. Wo all das aufgrund von Raumveränderungen aufgegeben oder radikal verändert werden muss, wird die Identität von Menschen infrage gestellt. Deshalb ist eine Raumveränderung mit prekären Zumutungen für Pfarrgemeinden verbunden, denen nicht auszuweichen ist.

Strukturreformen erfordern daher ein hohes Maß an Sensibilität und Einfühlungsvermögen. Auf der Ebene des *secondspace* mag es leicht sein, einheitliche Seelsorgeräume zu schaffen und Pfarreien zusammenzulegen, um vergrößerte Räume zu produzieren, die auch mit einer geringeren Anzahl von pastoralem Personal noch bespielt werden können. Doch diese Kartierung, die in der Theorie zu überzeugen scheint, wird relativiert, wenn sie dahin kommt, wo sie hingehört: nämlich in das Leben der Menschen vor Ort. Dort lösen solche Raumveränderungen zunächst in hohem Maße Befremden und Misstrauen aus. Solche Strukturprozesse gehen das Selbst von Menschen und Gemeinden an. Identitäten gehen dadurch verloren oder werden zumindest sehr stark ins Wanken gebracht. Wer Räume anlangt und versucht, diese zu verändern, nimmt Menschen einen wichtigen Faktor ihrer Selbstidentifizierung. Das ist ein zutiefst prekärer Vorgang.

Wenn Pfarrgemeinden neue Räume zugemutet werden, bedeutet das wesentlich mehr, als dass sich fortan mehrere Gemeinden einen Pfarrer teilen müssen. Dann geht damit auch das Teilen des gemeinsamen Lebens einher. Menschen, die sich vorher über den selbst produzierten Raum identifiziert haben, müssen sich nun neu aufstellen: Der altbekannte Raum kann in dieser Art und Weise nicht mehr reproduziert werden; es gilt, einen neuen Raum zu beleben. Solche Prozesse sind diffizil, denn sie fordern das eigene Selbst heraus. Es geht nicht nur um die Verschiebung von Gottesdienstzeiten und Festen, sondern die tiefgreifende Frage, wie man in diesen Reformprozessen einen Raum produzieren kann, der Altes bewahrt und zugleich Neues ermöglicht. Beides ist wichtig, um in diesen Umstrukturierungen keinen Selbstverlust zu erleiden, sondern Identität zu bewahren und in der Auseinandersetzung mit dem Anderen beständig weiterzuentwickeln.

Ein behutsamer Umgang bei der Herstellung von neuen Räumen in der Pastoral und Seelsorge ist daher unerlässlich. Termine, zu denen neue Seelsorgebereiche errichtet werden und Neuernennungen in Kraft treten, sind zwar unumgänglich. Sie spiegeln aber keineswegs das wider, was sich im *thirdspace* ereignet. Denn die Belebung eines solchen Raumes vollzieht sich nicht von einem Tag auf den nächsten, sondern ist ein langer Prozess, der mitunter mehrere Jahre in Anspruch nehmen kann. Es ist daher entscheidend, derartige Umstrukturierungsprozesse langfristig zu planen und nicht für wenige Jahre neue Räume zu schaffen, die dann nach einer kurzen Zeitspanne wieder neu zusammengelegt werden. Dadurch würden Identitäten immer neu erschüttert und in den Gemeinden würde sich über kurz oder lang Resignation breitmachen. Die

Ausbildung des eigenen Selbst braucht Zeit und Geduld, identitätsverändernde Prozesse sind anstrengend und eine Zumutung. Das alles muss einkalkuliert werden, wenn es an die Veränderung von Räumen geht.

Damit diese Zumutung gelingen kann, sind vor allem zwei Dinge notwendig: Mut und Geduld. Geduld bei denen, die pastorale Umstrukturierungsprozesse initiieren und begleiten. Räumliche Veränderungen – und sei es „nur“ die Zusammenlegung von zwei Pfarreien zu einem größeren Seelsorgeverbund – brauchen Zeit, wenn sie nicht nur im *secondspace* bleiben wollen, sondern auch die dritte Raumdimension des konkreten Zusammenlebens erreichen sollen. Und eine gehörige Portion Mut bei denen, denen die Produktion eines neuen Raumes aufgetragen ist, in dem man fortan miteinander das Leben und den Glauben teilen soll. Die Zumutung, die sich mit dem *secondspace* einstellt, kann in eine positive Form gewendet werden, wo man sich mutig auf das Neue einlässt und in kreativen Prozessen einen neuen Raum konstruiert, der Altes bewahrt und Unbekanntes eröffnet. Das ist dann eine Entdeckungsreise für beide Seiten. Für die Gemeinden vor Ort, weil sie nicht wissen, wie der künftige Raum, mit dem sie sich fortan identifizieren sollen, in seiner konkreten Gestaltung aussehen wird. Und ebenso für die Initiator*innen der Strukturprozesse, weil sie darum bangen müssen, dass sich ihre theoretischen Vorgaben in der Praxis bewähren.

4. Raum offenhalten für die Gegenwart des lebendigen Gottes

Wer mit Räumen arbeitet, der muss wissen, wie Räume produziert werden, um das erklären zu können, was sich in ihnen ereignet. Das gilt in besonderer Weise für Räume, die durch das Zusammenleben des Volkes Gottes hergestellt werden.³⁸ Denn sie öffnen sich jenseits ihrer binären Codierung zwischen theoretischer Kartierung und praktischem Glaubensleben vor Ort noch auf eine dritte Größe: die Gegenwart des lebendigen Gottes, für die Gemeinden jenseits von Strukturprozessen und Pfarreizu- legungen einen Raum offenhalten müssen. Diese dritte Größe verhält sich noch einmal relativ zu dem, was auf der Bistumskarte fixiert ist, und dem konkreten Gemein- deleben. Auf diese Größe hinzuweisen und ihr auf die Spur zu kommen, ist die Aufgabe sowohl der theoretischen Verhandlung als auch der konkreten Belebung von Räumen.

Deshalb kann hier grundsätzlich nicht mit dem Modell des Container-Raumes gearbeitet werden. Dieser lässt sich nur als sterile Entität begreifen, die fix und unveränderlich ist. Eine solche Annahme aber steht dem Leben der christlichen Gemeinde auf der Suche nach der Präsenz Gottes diametral gegenüber. Dieses Offenhalten von Räumen, in denen man der offenbaren Präsenz des lebendigen Gottes nachspüren kann, ist ein

³⁸ Vgl. Christian Bauer, Jenseits der Charta von Athen. Pastoralgeographie im Horizont des *New Urbanism*, in: *Lebendige Seelsorge* 68 (2017), 293–298.

prozessuales Geschehen und hängt stark von denen ab, die sich auf die Suche nach ihm begeben. Dieser Raum des Suchens nach der Gegenwart Gottes ist der Raum der christlichen Gemeinde vor Ort. Es ist der Lebensraum des Gottesvolkes, der durch die Verkündigung des Evangeliums, durch die Feier der Sakramente und den konkreten Dienst am Nächsten produziert wird. Mit diesem Raum identifizieren sich die Gläubigen. Das ist jener Raum, den man im *secondspace* in der Theorie zu bestimmen versucht. Das ist der Raum, in dem „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (GS 1) lokalisiert sind, denen man dort nicht ausweichen kann. Deswegen ist dieser Lebensraum auch als „pastoral“ zu qualifizieren.

Man könnte auch sagen, in pastoralen Strukturprozessen geht es letztlich um nichts anderes, als den Raum im Raum nachzuvollziehen: den Lebensraum Gottes, dem man inmitten der Lebensräume der Menschen auf die Spur kommen kann. Jede Reform von pastoralen Räumen ist deshalb immer als Weg des Suchens und des Nachgehens zu begreifen. Verhandlungen um den Raum dürfen nicht zu erstrangigen Größen werden, um nicht alle Aufmerksamkeit und Energie auf sich selbst zu lenken. Vorrangig geht es um das Leben der Menschen vor Ort und ihr Bemühen, das Evangelium zu verkünden. Sie sind in der Zeit Gottsucher, die ihm inmitten ihres eigenen Lebensraumes Raum schaffen. Dieses Bestreben gilt es dann, im *secondspace* auf der theoretischen Ebene zu reflektieren. Aber eben erst in einem zweiten Schritt.

Papst Franziskus weist in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“ auf die vorrangige Aufgabe der Gemeinde hin, ihren Lebensraum durch die missionarische Verkündigung des Evangeliums herzustellen. Über die Pfarrei schreibt der Papst:

„Die Pfarrei ist keine hinfällige Struktur [...]. Das setzt voraus, dass sie wirklich in Kontakt mit den Familien und dem Leben des Volkes steht und nicht eine weitschweifige, von den Leuten getrennte Struktur oder eine Gruppe von Auserwählten wird, die sich selbst betrachten. Die Pfarrei ist eine kirchliche Präsenz im Territorium, ein Bereich des Hörens des Wortes Gottes, des Wachstums des christlichen Lebens, des Dialogs, der Verkündigung, der großzügigen Nächstenliebe, der Anbetung und der liturgischen Feier. Durch all ihre Aktivitäten ermutigt und formt die Pfarrei ihre Mitglieder, damit sie aktiv Handelnde in der Evangelisierung sind.“³⁹

Der Raum der Pfarrei, so Papst Franziskus, wird nicht in der theoretischen Verhandlung konstruiert, sondern stellt sich dort ein, wo Menschen miteinander das Evangelium leben und es in besonderer Weise den Armen und Notleidenden verkünden. Das ist der *thirdspace* des christlichen Lebens. In ihm kann man der offenbaren Präsenz des lebendigen Gottes auf die Spur kommen, denn er schafft sich dort Raum, wo Menschen im Geist des Evangeliums ihren Lebensraum produzieren. Dieser dritte Raum ist die entscheidende Größe, wenn es um die Reform von kirchlichen Strukturen

³⁹ *Evangelii Gaudium* Nr. 28.

und Pfarreien geht. Nur auf der Basis des gelebten Raumes kann in diesem Fall eine gelingende theoretische Verhandlung von Räumen erfolgen.

5. Ausblick zum Abschluss

„Sehen – urteilen – handeln“ lautet die oft auch für Pastoralprozesse rezipierte Methode aus der Handlungswissenschaft. Für die Neukonzeption von Räumen, die in besonderer Weise die Lebensräume der Menschen angehen, schlage ich vor, innerhalb dieses Dreischritts eine kleine Veränderung vorzunehmen: handeln – sehen – urteilen. An erster Stelle steht das konkrete Zusammenleben von Menschen, die an einem bestimmten Ort ihren Glauben leben und das Evangelium verkünden. Mit ihrem Handeln produzieren sie einen Raum, der auf gesellschaftliche und relationale Prozesse gründet; in der Diktion Sojas ist das ein *thirdspace*. Über diesen Raum definieren sich Menschen, er ist deshalb in hohem Maß mit Identifizierungsproblemen behaftet. Den so hergestellten pastoralen Raum gilt es anzusehen, er ist normativ für alle Strukturprozesse; man muss aufmerksam beobachten, welche Vorgänge in ihm ablaufen und durch welche Beziehungen er bestimmt ist. Diese Produktionsfaktoren sind schließlich in der theoretischen Verarbeitung des Raumes zu beurteilen: Wie können sie sanft verändert werden, damit sich ein neuer Raum einstellen kann? Wie kann man Menschen neu miteinander in Beziehung bringen, um dadurch an der Produktion eines neuen Raumes zu arbeiten? Lassen sich Identifizierungsprobleme lösen, ohne Menschen ihren bisherigen Lebens- und Glaubensraum zu entziehen?

All das sind Fragen, mit denen man sich auseinandersetzen muss, wenn man Räume verhandelt. Sie lassen sich wohl am gangbarsten beantworten, wenn man sie vom *thirdspace* her betrachtet. Das ist der Raum, um den es bei all den pastoralen Strukturprozessen geht. Wer ihn verändern möchte, der kommt am gelebten Glauben der Menschen nicht vorbei. Oder anders: Wer diese Räume verändern möchte, der kommt an den Menschen, die diese Räume überhaupt erst beleben, nicht vorbei. Alle diese raumtheoretischen Überlegungen muss man auf dem Schirm haben, wenn man sich daran macht, die räumliche Struktur eines Bistums zu bearbeiten.

Fabian Brand, Mag.theol.
Johannesweg 4
96215 Lichtenfels
brand.fabian(at)t-online(dot)de

„Dem Volk auf's Maul schauen!“ (M. Luther) Heterogenität und Solidarität als wichtige Navigationskoordinaten für den synodalen Weg¹

Abstract

Die sogenannte MHG-Studie hat für den Bereich der deutschen Bischofskonferenz die vorher nicht sichtbaren Ausmaße und Ermöglichungszusammenhänge sexueller Gewalt durch Kleriker in Deutschland seit 1945 bekannt gemacht. Infolgedessen haben die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken einen „verbindlichen synodalen Weg“ für die deutsche Kirche beschlossen, der sich allerdings bereits im Vorfeld mit sehr unterschiedlichen Erwartungen und Anfragen konfrontiert sieht. Dieser Aufsatz möchte jene Unterschiede analysieren sowie deren Herkunft ansatzweise nachzeichnen und versucht, sie durch einen Rückgriff auf die „Theologie der Synodalität“, wie sie Papst Franziskus 2015 entwickelt hat, miteinander zu vermitteln. Dabei stellt sich die Frage, wie Partizipation an diesem Weg überhaupt gedacht werden soll, ob auch die Opfer sexueller Gewalt beteiligt werden und ob das Unterfangen eines „synodalen Weges“ angesichts der Massivität der Problemlage überhaupt ausreicht.

The German “MHG-report“ has shown the incredible facts and the great extent of sexual violence, perpetrated by clerics in Germany since 1945. Due to this report, the German Bishops’ Conference and Central Committee of German Catholics initiated the so called “Synodaler Weg“, which just before its beginning is confronted with different expectations and issues. This article intends to do an analysis of those differences and tries to convey them by referring to the “Theology of Synodality“, developed by Pope Francis in 2015. By doing so the following issues arise: Which concept of participation implies the German process? Which role do survivors of sexual abuse play during these consultations? This leads to the question whether the intended process will be the sufficient answer to all those and other massive problems of today’s Catholic Church.

Der „synodale Weg“ ist bei Licht betrachtet eigentlich ein „weißer Schimmel“. Denn „synodal“ meint ursprünglich, einen gemeinsamen Weg zu gehen. Aus kirchenrechtlichen Gründen hat man sich offenbar in Deutschland für die Tautologie und gegen den stärkeren Begriff einer „Synode“ entschieden. Der Anlass für einen „verbindlichen synodalen Weg“, den nach der Frühjahrskonferenz 2019 die Deutsche Bischofskonferenz ausgerufen hat, ist vor allem die sogenannte MHG-Studie vom Herbst 2018. Sie

¹ Dieser Artikel gibt die leicht gekürzte Version meiner Antrittsvorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Universität Erfurt wieder, die während der Feier zur Verleihung des „Erich-Kleineidam-Forschungspreises“ für die Habilitationsschrift „Der nicht notwendige Gott“ im Hörsaal Coelicum der Katholisch-Theologischen Fakultät gehalten wurde. Da hier schon Martin Luther seine Antrittsvorlesung als Doktor der Theologie hielt, ist der Titel als Referenz an diesen bedeutenden Vorredner gewählt.

brachte auf bisher ungekannte und ungeschönte Weise die systemischen, spezifisch klerikalen Ermöglichungsstrukturen sexueller Gewalt in der Katholischen Kirche Deutschlands seit 1945 ans Tageslicht. Diese Studie kann daher zweifelsohne als Zäsur für die Katholische Kirche in Deutschland gelten – wenn nicht auch darüber hinaus, denn vieles spricht dafür, dass die Ergebnisse keine nur deutschen, sondern ebenso weltkirchlich typische klerikale Ermöglichungsstrukturen aufdeckten.

Viele erinnern sich noch, wie man sich nach den Enthüllungen unzähliger Taten sexueller Gewalt im Jahr 2010 innerhalb der deutschen Kirche zu einem „Dialogprozess“ entschieden hatte. Allerdings ist dieser, wie man im Nachhinein leider feststellen muss, weitgehend ergebnislos verlaufen und war daher offenbar eher einer interventionsmotivierten Symbolpolitik geschuldet. Vor diesem Hintergrund ist es heute unerlässlich zu fragen, was für einen neuerlichen Prozess wichtig zu bedenken wäre, um Opfern sexueller Gewalt nach deren Maßstäben zu helfen und die Prävention für solche Taten noch wirksamer werden zu lassen. Innerkirchlich geht es darum, bereits durch die Anlage eines solchen Weges, späteren Erfahrungen von Enttäuschung oder Niedergeschlagenheit zu wehren, denn diese gibt es im kirchlichen Leben bereits mehr als genug.

Dazu möchten die folgenden Gedanken einen Beitrag leisten. Die These dazu ist, dass im Hintergrund des „synodalen Weges“ eigentlich heterogene theologische Wahrheitskonzepte bzw. Erkenntnismethoden um die Deutungshoheit kämpfen. Auch wenn diese sich letztlich nicht logisch vereinbaren lassen, sollten sie um der Wirksamkeit dieses Unterfangens willen doch miteinander vermittelt werden. Dazu dient schließlich ein Vorschlag, der im Rückgriff auf die „Theologie der Synodalität“ von Papst Franziskus entwickelt wird.

Synodalität: Praktische Umstellung der Kirchenstruktur und die Frage nach dem Ziel

Es lohnt sich zunächst, die Systemumstellung anzuschauen, die bei einem synodalen Weg bzw. einer Synode geschehen kann. Sie ist vergleichbar mit dem, was man in den 1990er-Jahren innerhalb der Familiensoziologie beschrieben hat: ein Übergang von der Gatten- zur Elternfamilie.² War die herkömmliche Gattenfamilie vom Elternpaar dominiert, das eine Sphäre beanspruchte, aus der die Kinder ausgeschlossen waren, werden die Kinder in der Elternfamilie bei aller Verschiedenheit als gleichberechtigte Partner akzeptiert. Offenbar ist es jedoch eben diese Umstellung, die vielen Eltern – sprich leitungsverantwortlichen Klerikern in der Kirche – noch zu ungewohnt, wenn nicht gar theologisch unmöglich erscheint.

² Vgl. Yvonne Schütze, Von der Gattenfamilie zur Elternfamilie, in: Alois Herlth u.a. (Hg.), Abschied von der Normalfamilie, Berlin 1994, 91–101.

Im Vorfeld des „synodalen Weges“ zeigte sich, dass viele – seien es, um im Bild zu bleiben, sowohl Kinder als auch Eltern mit welchem Familien-Konzept auch immer – Wunschzettel oder Erwartungskataloge für diesen Weg veröffentlichen, sogar der Papst selbst.³ Dieser Beitrag möchte innerhalb dieses Konzerts eine praktisch-theologische Perspektive einnehmen, die an der ein oder anderen Stelle eine kleine systematische bzw. philosophische Flanke bekommt. Tonangebend soll dabei ein bekanntes Wort Martin Luthers sein: „dem Volk auf's Maul schauen“, das er im Kontext seiner Bibelübersetzung geprägt haben soll. Es gibt ein passendes Motto für jede Praktische Theologie an: Wer nicht die Perspektive des bisweilen heterogenen Außen einzunehmen bereit ist, läuft Gefahr, die eigene, nicht selten wunderbar kirchlich-theologische Filterblase für den Nabel der Welt zu halten. Damit ist bereits ein weiteres Stichwort angedeutet: die Heterogenität, die die folgenden Gedanken durchziehen wird. Auch und gerade dort, wo sie persönlich nicht gefällt.

Zunächst ist allerdings wichtig, das Ziel des „synodalen Weges“ zu bestimmen. Denn genau darin scheint ein Knackpunkt vieler kirchlicher Missplanungen zu liegen: Man verständigt sich nicht über Zielperspektiven des vermeintlich gemeinsamen Wollens. Überall werden Aufbrüche propagiert und immer weniger diagnostiziert, aber kommt auch mal jemand an? Solch ein Vorgehen hat freilich den Vorteil, damit trefflich Unterschiedlichkeiten, über die man eigentlich vorab sprechen müsste, zu verdecken. Schlichtweg: Die Vermeidung von Zielabsprachen soll bereits faktische Heterogenität unsichtbar machen.

Was ist also das Ziel? Eine attraktivere Kirche, zumindest für diejenigen, die noch dabei sind? In der Hoffnung, dass sie dies dann auch für andere wird? Aber ist das realistisch? Gibt es die eine Kirche, die für alle gut ist? Geht es schließlich darum, die Kirche zu retten? Müsste nicht an dieser Stelle die Dogmatik einsprechen und reklamieren, dass die Kirche niemals Zweck an sich sein kann? Und: War es nicht gerade eine solche, freilich weiterhin pervertierte Haltung, die um jeden Preis die Kirche retten und ihr Ansehen bewahren wollte und es so schließlich ermöglichte, dass die Täter sexueller Gewalt institutionell geschützt wurden? Es kann und darf daher nicht um die Kirche an sich gehen, letztlich auch nicht darum, dass einzelne sich in der Kirche wohler fühlen (denn auch das führt meist zur gegenteiligen Erfahrung für andere). Das Ziel eines synodalen Weges müsste eine Kirche sein, die neu am Evangelium Maß nimmt. Denn dazu gibt es sie: „Sakrament und Instrument für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit zu sein.“ Dies hat das letzte Konzil als Identitätsbeschreibung der Kirche in *Lumen Gentium* 1 festgehalten. *Wie* sie das aber konkret macht, sagt das Konzil bekanntlich im ersten Satz seiner Pastorkonstitution: indem sie „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ der Menschen von heute teilt,

³ Papst Franziskus I., An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland, <http://go.wwu.de/r9kyt> (Stand: 29.6.2019).

sich gerade damit mit deren faktischer Diversität identifiziert, wenn sie die „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums zu deuten versucht (vgl. GS 1 und 4).

Heterogenität von Wahrheitskonzepten: eine aktuelle Analyse

Aber an eben dieser Stelle entstehen nun die angedeuteten Probleme, denn „die Menschen“ gibt es nicht (mehr). Unsere Zeit zeichnet sich gerade dadurch aus, dass Menschen in verschiedenen Welten leben, ja, dass das, was für die oder den einen die absolute Wahrheit ist, für jemand anderen das genaue Gegenteil bedeutet – auch unter Bischöfen, wie es unser Papst bereits während der Weltbischofssynode 2014/15 in Rom feststellte.⁴

Wenn man nun die Positionierungen einiger deutscher Bischöfe zum synodalen Weg betrachtet, dann wird präzise dies deutlich: eine anstößige Heterogenität, die, so scheint es, nicht mehr auf einen Nenner zu bringen ist. Eine These dazu könnte lauten, dass wir es in der Kirche derzeit und wahrscheinlich schon immer – Fachtheolog*innen können hier an den frühneuzeitlichen Gnadenstreit denken – mit heterogenen Wahrheitskonzepten zu tun haben, die nach Abschmelzen aller Autoritäten bzw. beim Umstellen des oben angedeuteten „Familienmodells“ nur umso sichtbarer ans Tageslicht kommen. Am deutlichsten brachte dies der Bischof von Regensburg, Rudolf Voderholzer in einer hellsichtigen Analyse zum Ausdruck – die sich freilich der eigenen Positionierung nicht enthält –, hier zitiert von katholisch.de:

„Ein synodaler Weg, der meint, vor allem die Kirche neu erfinden zu müssen, beschreitet den Weg der Zerstörung. [...] Der Bischof gelobt [bei seiner Weihe, J. L.] unter anderem, das von den Aposteln überlieferte Glaubensgut rein und unverkürzt weiter zu geben'. Damit habe er [Voderholzer, J. L.] eine persönliche Verpflichtung übernommen. Kein Gremium, kein Komitee und keine Synode könne diese personale Verbindlichkeit ersetzen. Es gehe darum, dass sich alle Beteiligten des ‚synodalen Weges‘ ihrer eigenen Berufung vergewisserten. Der Erneuerungsweg der Kirche gelinge, ‚wenn wir uns um Heiligkeit bemühen. Nicht Mehrheit, sondern Heiligkeit, das muss unser Ziel sein.‘“⁵

Man kann nun solche Positionen und ihre Anspielungen mit guten theologischen Argumenten versuchen zu widerlegen, man kann sie dämonisieren oder versuchen zu bagatellisieren. Allerdings gehören diese Perspektiven – auch wenn sie persönlich nicht gefallen sollten – auch zum Volk Gottes. Zudem haben Erfahrungen etwa aus der

⁴ Vgl. Papst Franziskus I., Ansprache zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, in: Deutsche Bischofskonferenz, Die Berufung und Sendung der Familie in der Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 276, Bonn 2015, 34–43, bes. 37f.

⁵ Katholisch.de, Voderholzer gegen Frauenweihe und „Neuerfindung“ der Kirche, <http://go.wwu.de/6hk96> (Stand: 13.5.2019).

Kommunionstreit-Debatte gezeigt,⁶ dass ein Übergehen solcher Argumentationen strategisch und daher ekklesiologisch bzw. pastoral kein gangbarer Weg ist. Daher könnte ein Gebot der Stunde darin bestehen, zunächst zu analysieren, was hier sichtbar wird. Der Theologe Voderholzer macht deutlicher als manche Äußerungen seiner Mitbrüder, dass es letztlich um verschiedene Wahrheitskonzepte geht: „Heiligkeit versus Mehrheit“. Eine aus der Offenbarung empfangene Wahrheit bzw. Heiligkeit steht gegen eine im Diskurs, Gebet und gemeinsamen Weg errungene. Diskursive Prozesse legen bekanntlich Wert auf die Kraft des besseren Arguments; wo es allerdings um den Schutz einer überzeitlich bzw. metaphysisch begründeten Wahrheit bzw. Offenbarung geht, spielen derlei (kontingente) Erkenntnismethoden für manche eine untergeordnete bzw. gänzlich andere Rolle. Die Prämissen beider Perspektiven erscheinen somit dermaßen unterschiedlich, dass sie mit Mitteln reiner Logik nicht zu vereinen sind.

Wenn man dies – sicherlich grob vereinfachend – personifizieren und rekontextualisieren will, dann stehen hier Konzepte zweier Vertreter der sogenannten deutschen „Flakhelfer-Generation“ gegenüber.⁷ Perspektiven, mit denen zwei, später international bekannt gewordene Deutsche das Trauma von Holocaust und Weltkriegen verarbeitet haben: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger. Ersterer hat nie einen Hehl daraus gemacht, wie kürzlich anlässlich seines 90. Geburtstages erneut bestätigt wurde, wie stark sich sein philosophisches Werk der persönlichen Lebensgeschichte verdankt,⁸ ebenso Joseph Ratzinger⁹. Beide „verarbeiten“ ihre Jugenderfahrungen allerdings auf geradezu entgegengesetzte Weise.¹⁰ Schließlich hat Ratzinger die „Schuld“ an den Verbrechen sexualisierter Gewalt in seiner letzten Äußerung zur Ursache von Missbrauch pointiert zum Ausdruck gebracht. Er sieht sie vor allem in einem Ablösen metaphysischer bzw. platonischer Wahrheitskonzepte – etwa in der Moraltheologie – begründet.¹¹ Auch dies leitet er interessanterweise vorwiegend biografisch her. So schreibt der emeritierte Papst in seiner bislang letzten veröffentlichten Äußerung:

„Im Ringen des Konzils um ein neues Verstehen der Offenbarung wurde die naturrechtliche Option weitgehend abgelegt und eine ganz auf die Bibel begründete Moraltheologie gefordert. [...] Schließlich hat sich dann weitgehend die These durchge-

⁶ Erinnerung sei auch an die Kontroversen um die Schwangerschaftskonfliktberatung Ende der 1990er-Jahre.

⁷ Vgl. Heinz Bude, *Deutsche Karrieren. Lebenskonstruktionen sozialer Aufsteiger aus der Flakhelfer-Generation*, Frankfurt/M. 1987.

⁸ Vgl. *Die Zeit*, Titelthema: Jürgen Habermas zum 90. Geburtstag, 25 (2019), 33–41, bes. 33f.

⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, München 2000 (passim).

¹⁰ Vgl. dazu bekannt und pointiert: Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Brsg. 2005.

¹¹ Vgl. dazu weiterführend: Elmar Salmann, *Unnützer Knecht oder letzter Platoniker? Zum Rückzug Papst Benedikts XVI. in die Einsamkeit*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg/Brsg. 2013, 504–506.

setzt, dass Moral allein von den Zwecken des menschlichen Handelns her zu bestimmen sei. Der alte Satz ‚Der Zweck heiligt die Mittel‘ wurde zwar nicht in dieser groben Form bestätigt, aber seine Denkform war bestimmend geworden. So konnte es nun auch nichts schlechthin Gutes und ebenso wenig etwas immer Böses geben, sondern nur relative Wertungen. Es gab nicht mehr das Gute, sondern nur noch das relativ, im Augenblick und von den Umständen abhängige Bessere.“¹²

Was Ratzinger hier erneut auflegt, sind seine bekannten Relativismus-Ausführungen. Interessant sind dabei die zu Voderholzer vergleichbaren Formulierungen an anderer Stelle im Text, etwa, dass ein reformatorisches „neue Kirche-Bauen“, ein Irrweg sei. Dem entgegen wird der Verlust überzeitlicher und persönlicher Wahrheitskonzepte beklagt: „Es gibt nicht mehr das schlechthin Gute“. Bestimmend wird laut Ratzinger ein von den „Umständen“ abhängiges Besseres. Pastoraltheolog*innen hören hier: Jegliche Kontextualität birgt die Gefahr des Relativismus. Damit wird der Verlust einer monolateralen Deutungshoheit metaphysisch bzw. platonisch begründeter Wahrheitsansprüche aufgezeigt, die einer relativen, von Zweck und Umständen abhängigen Wahrheitsfindung Platz gemacht hat – sprich: einer synodalen bzw. diskurstheoretischen. Ob letztere sich nun wirklich innerhalb ihrer transzendentalen Reflexionen von einem überzeitlichen und persönlichen Wahrheitsbegriff verabschiedet hat, wird zumindest nicht nur seitens der Praktischen Theologie, sondern auch durch Weggefährt*innen von Jürgen Habermas angefragt.¹³ Wie dem auch sei: In der Analyse von außen zeigt sich aufs Neue eine schöne Heterogenität.

Wir stehen am Beginn des synodalen Weges folglich in einem – um den französischen Postmoderne-Theoretiker Jean-Francois Lyotard noch einmal zu Ehren kommen zu lassen – Widerstreit, der sich vermutlich theoretisch nicht aufheben lässt. Ein weiterer französischer Theoretiker, der Philosoph Georges Bataille, teilt nun der Wissenschaft die Rolle zu, insbesondere das Homogene zu identifizieren. Doch gerade hier muss die Praktische Theologie um des Volkes Gottes Willen aussteigen, damit nicht wahr wird, was Bataille ebenfalls analysiert: „Die heterogenen Elemente sind sogar dadurch definiert, dass sie als solche von der Wissenschaft nicht erkannt werden können.“¹⁴ Die Praktische Theologie hingegen muss, will „sie dem realen Volk aufs Maul schauen“, Anwältin der Realität und damit von Wirklichkeiten sein, die sich nicht mehr problemlos ineinander übersetzen oder überhaupt nicht mehr theoretisch abbilden lassen.

¹² Joseph Ratzinger, Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-benedikt-xvi-wortlaut-aufsatz-missbrauch-theologie.html> (Stand: 17.6.2019).

¹³ Vgl. Christian Bauer, Differenzen der Spätmoderne. Praktische Theologie vor der Herausforderung der Gegenwart, in: Stefan Gärtner – Tobias Kläden – Bernhard Spielberg (Hg.), Herausforderungen und Entdeckungen, Würzburg 2014, 29–49, sowie: Ágnes Heller, Wir meinten, mit unserem Denken die Welt erlösen zu können, in: Die Zeit 25 (2019), 39.

¹⁴ Georges Bataille, Die psychologische Struktur des Faschismus, München 1997, 14.

Von der Analyse von und der Kommunikation über erkennbar gemachte Heterogenitäten und einem konstruktiven Umgang hiermit wird jedoch das Wohl und Wehe des synodalen Weges abhängen. Gerade, wenn es darum geht, den synodalen Weg selbst sowie seine etwaigen Ergebnisse innerhalb einer – heterogenen – Weltkirche zu kommunizieren.

Der Hintergrund: „Pastoralität auf halber Strecke“ als Erbe des II. Vatikanums

Bevor man nun vorschnell versucht, innerhalb solcher Unverrechenbarkeiten Lösungen welcher Couleur auch immer vorzuschlagen, wäre zunächst nach Ursachen dieses Phänomens zu suchen. Der französische Jesuit und Fundamentaltheologe Christoph Theobald verortet sich in seinem jüngsten Entwurf „Christentum als Stil“ innerhalb eben dieser Heterogenität und möchte daraus u. a. mittels eines neuen, wie er es nennt, „stilistischen“ Glaubensansatzes hinausführen. Dabei fordert er zunächst: „Wir brauchen ein prozedurales Wahrheitsbewusstsein und eine Art ‚generative Grammatik‘ unserer Lehraussagen.“¹⁵

Und weiter:

„Die theologischen Voraussetzungen dieser [...] notwendig gewordenen Unterscheidung zwischen dem bereits interpretierten Kerygma und seiner kollektiven, nach bestimmten Regeln ablaufenden, pastoralen Neu-interpretation [sic] stehen seit Ende des Konzils zur Debatte, bleiben aber ungeklärt. Pater Rahner klagte sie im Mai 1965 ein, was zu einer Kontroverse zwischen den deutsch- und französischsprachigen Episkopaten führte. Die Kontroverse wird im Raum der Pastoralikonstitution wenigstens anfanghaft ausgetragen und betrifft hier die Notwendigkeit, trotz abgeschlossener Offenbarung den historischen Kontext in deren Interpretation einzubeziehen und umgekehrt, dem Wort Gottes Prinzipien zur Interpretation der aktuellen Situation des Menschen zu entnehmen. [...] Eigentlich hätte die Debatte im Rahmen der Offenbarungskonstitution, und zwar um den Traditionsbegriff, stattfinden müssen.“¹⁶

Letztlich geht es damit um die Problematik, dass das Konzil zwar bekanntlich ein instruktionstheoretisches Offenbarungs- und damit Wahrheitskonzept hinter sich lässt, jedoch den Weg zu einem „Kommunikationsmodell“, das an die Höhe der Pastoralität des Konzils anschließen würde, nicht ganz zu Ende geht.¹⁷

Seit dem Konzil versuchen nun viele, nicht nur Praktische Theolog*innen – wie hier an Theobald sichtbar – den pastoralen Ansatz des Konzils fortzuschreiben. Fühlten sie sich gerade innerhalb der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. wie Ru-

¹⁵ Christoph Theobald, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg/Brsg. 2018, 42.

¹⁶ Ebd., 42f.

¹⁷ Vgl. ebd., 50.

fer*innen in der Wüste, scheint mit Franziskus jenes pastorale Prinzip als lateinamerikanische „Theologie des Volkes“ bzw. als Aufforderung zu einer „Pastoralen Bekehrung“¹⁸ wie ein jesuitischer Reimport „vom Ende der Welt“.¹⁹ Er ist eine Sternstunde für die Praktische Theologie. Im Folgenden soll daher diese Konstellation als Kairos genutzt werden. Denn der Kontext ist heute ein völlig anderer als während des seinerzeitigen Gesprächsprozesses „Im Heute glauben“.

Der Weg führt zuerst über die Praxis: „solidarische Synodalität“ als Schlüssel

Da sich der Konflikt zwischen unübersetzbaren Wahrheitskonzepten auf theoretischem Wege vermutlich nicht lösen lassen, soll hier eine Perspektive entwickelt werden, die von der Praxis des Weges ausgeht. Der Kasseler Soziologe Heinz Bude hat in seinem Band „Solidarität“ u. a. folgende interessante Beobachtung reflektiert: Solidarität entstand in der Praxis häufig dort, wo existenzielle Not dazu zwang, etwa fachliche oder ideologische Unterschiede zugunsten konstruktiver Lösungen und tragfähiger Visionen weniger stark zu gewichten, um so schließlich zu einem Konsens zu gelangen.²⁰ In den Niederlanden, die über lange Zeit eine konfessionell bzw. ideologisch versäulte Gesellschaft waren, ist dies als „Poldermodell“ bekannt.²¹ Wenn man nun die Nachrichten von der Frühjahrsvollversammlung der Bischöfe liest, dann gab es unter den Bischöfen – so heterogen sie sich auch später geäußert haben – keine Gegenstimmen zum Projekt des synodalen Weges, lediglich vier Enthaltungen. Offenbar scheint die epochale Bedeutung der Erkenntnisse zu den Realitäten sexueller Gewalt von allen Bischöfen erkannt. Von diesem gemeinsamen Null-Punkt her, der im Sinne eines alle betreffenden Nicht-weiter-Wissens offenbar Konsens ist, könnte tatsächlich die Solidarität im beschriebenen Sinne eine Schlüsselfunktion einnehmen.

Inhaltlich könnte die analysierte Heterogenität mithilfe eines theologischen Modells zunächst moderiert werden, um auf diese Weise auch zu Fortschritten in der Sache zu kommen. Dazu bietet sich ein bislang noch wenig rezipiertes Konzept an, das von Papst Franziskus stammt und welches er in seiner Rede zum 50-jährigen Jubiläum der Bischofssynode 2015 entworfen hat. In seinem jüngsten Brief kommt er interessanterweise präzise darauf zu sprechen.²² Es steht ebenfalls sichtbar hinter der im vergangenen Jahr veröffentlichten Apostolischen Konstitution „Episcopalis communio“,

¹⁸ Vgl. Evangelii Gaudium 25.

¹⁹ Ebd. Zentral steht „Evangelii gaudium“ als Programmschrift, die bereits im Titel „Gaudium et spes“ und „Evangelii nuntiandi“ verbindet.

²⁰ Vgl. Heinz Bude, *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*, München 2019, bes. 77–79.

²¹ Vgl. dazu näherhin: Christoph Driessen, *Geschichte der Niederlande. Von der Seemacht zum Trendland*, Regensburg 2009, 110–117.263.

²² Vgl. ebd. 3.11.

die eine verbindliche Neuregelung zur Vorbereitung und Durchführung von Bischofssynoden festlegt.²³

Die 2015 entfaltete „Theologie der Synodalität“ könnte nun für alle synodalen Prozesse in der Kirche – bis hin zu Konzilien – wichtige Impulse enthalten. Ein Hauptanliegen des Papstes ist es dabei, Synodalität sowie theologische Erkenntnis vorwiegend als dynamisch, sprich spirituell zu verstehen und sie aus dem Geist der „Exerzitien“ herzuleiten.²⁴ Der Papst unterscheidet dabei zentral eine *ecclesia discens* – eine lernende Kirche – von einer *ecclesia docens* – einer lehrenden Kirche – und begründet dies mit dem in der Taufe geschenkten „Glaubenssinn“ der Gläubigen.²⁵

Auf dieser Grundlage zeigt sich, wie interessanterweise Solidarität die innere Logik von Synodalität bestimmt – und zwar in gleich mehreren Dimensionen, die Franziskus als „Dynamik des Zuhörens“ beschreibt:

„Die Bischofssynode ist [...] der Sammelpunkt dieser Dynamik des Zuhörens, das auf allen Ebenen des Lebens der Kirche gepflegt wird. Der synodale Weg beginnt im Hinhören auf das Volk, das ‚auch teilnimmt am prophetischen Amt Christi‘ [...]. Der Weg der Synode setzt sich fort im Hinhören auf die Hirten. Durch die Synodenväter handeln die Bischöfe als authentische Hüter, Ausleger und Zeugen des Glaubens der ganzen Kirche, wobei sie verstehen müssen, diesen von den oft wechselhaften Strömungen der öffentlichen Meinung zu unterscheiden. [...] Und schließlich gipfelt der synodale Weg im Hören auf den Bischof von Rom, der berufen ist, als ‚Hirte und Lehrer aller Christen‘ zu sprechen: nicht von seinen persönlichen Überzeugungen ausgehend, sondern als oberster Zeuge der *fides totius Ecclesiae* [...] als ‚Garant des Gehorsams und der Übereinstimmung der Kirche mit dem Willen Gottes, mit dem Evangelium Christi und mit der Überlieferung der Kirche‘.“²⁶

²³ Vgl. Papst Franziskus I., *Episcopalis communio*, <http://go.wvu.de/n18zc> (Stand: 28.6.2019).

Vgl. dazu instruktiv: Thomas Bremer, *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Ein Problemaufriss*, in: ders. – Agnes Slunitschek, *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch (QD 304)*, Freiburg/Brsg. 2020, 15–31.

²⁴ Vgl. Norbert Köster, *Papst Franziskus und die jesuitische Art der Entscheidungsfindung*, in: Julia Knop – Jan Löffeld (Hg.), *Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/15 in der Debatte*, Regensburg 2016, 63–74, sowie: Stefan Kiechle, *Synodaler Weg – aber geistlich*, in: *Stimmen der Zeit* 5 (2019), 321–322.

²⁵ Vgl. Papst Franziskus I., *Ansprache bei der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode*, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute (Arbeitshilfen 276)*, Bonn 2015, 118–135, 26. Unter Verweis auf *Lumen Gentium* 12 (=erstes Zitat), *Pastor aeternus* (DH 3074) (=zweites Zitat) sowie auf seine Ansprache zum Abschluss der III. Außerordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode vom 18. Oktober 2014 (=3. Zitat).

²⁶ Ebd., 27f.

Der Ausgangspunkt der hier entworfenen Synodalität ist das Hören auf das Volk, sie kommt „von oben nach unten“:²⁷ Allerdings wendet Franziskus hier jenen Begriff des Volkes Gottes an, der weit über die Engagierten oder persönlichen bekannten Mitglieder des Gottesvolkes hinaus geht. Das Volk Gottes ist hier weit mehr als ein katholisches, „erleuchtetes“ Clübchen.²⁸ Franziskus nimmt vielmehr die tatsächliche Heterogenität des Volkes Gottes durch einen Rückgriff aus *Evangelii gaudium* ernst, indem er auf das verweist, was er dort bereits geschrieben hatte:²⁹ „Jeder Getaufte, unabhängig von seiner Funktion in der Kirche und dem Bildungsniveau seines Glaubens“ ist aktiver Träger der Evangelisierung.³⁰ Angesichts dessen ließe sich fragen, ob dies bei synodalen Prozessen im deutschen Sprachgebiet – bis zur Vorbereitung des synodalen Weges – im Blick ist bzw. war. Haben hier nur die Geweihten, Engagierten, Delegierten und vermeintlich Kompetenten Sitz und Stimme?³¹ Vor allem: Wie steht es um eine Beteiligung der Opfer sexueller Gewalt und erhalten auch ihre Erfahrungen und Lösungsvorschläge einen Ort?³²

Warum versucht man überdies nicht auch hier mittels einer Befragung im Vorfeld, wie sie seit „*Episcopalis communio*“ schließlich konstitutiver Bestandteil jeder Bischofssynode geworden ist, die Solidarität mit den vielleicht noch nicht bekannten Themen des Volkes Gottes? Oder weiß man immer vorher schon, sowohl seitens der Bischöfe als auch im engagierten Segment des deutschen Katholizismus, was alle wichtig finden, für alle gut ist oder die beste Hilfe für die Opfer sexueller Gewalt darstellt?

Sicherlich, man wird bei und in all dem über Wahrheitsverständnisse bzw. die theologische Erkenntnislehre und das Zusammenspiel der verschiedenen Bezeugungsinstanzen des Glaubens reden müssen. Aber genau das macht die „Theologie der Synodalität“ strukturell möglich. Möglicherweise kommt dabei ja heraus, dass es die eine bzw. eindeutige Wahrheit der Offenbarung niemals so in Reinform gab.³³ Vielleicht ließe sich von der Tradition her das ‚Paradox‘ als eine Möglichkeit, das Geheimnis Gottes

²⁷ Vgl. Papst Franziskus I, An das pilgernde Volk Gottes (s. Anm. 3) Nr. 3.

²⁸ Vgl. ebd. Nr. 10.

²⁹ Vgl. Papst Franziskus I., Ansprache zur 50-Jahr-Feier (s. Anm. 25) 26.

³⁰ Vgl. EG 119.

³¹ Bei Endredaktion dieses Artikels scheinen mittlerweile neben der festgefügteten Plenarversammlung, deren Mitglieder tatsächlich als Delegierte der bekannten Instanzen des deutschen Katholizismus vorgestellt wurden, auch Eingaben willkommen zu sein. Vgl. Katholische Nachrichten-Agentur, Ideensammlung für die Zukunft. Fast 1.000 Eingaben für kirchlichen Reformdialog, <http://go.wvu.de/u91jl> (Stand: 13.1.2020).

³² Vgl. hierzu: Patrick Bauer – Ulrich Feeser-Lichterfeld, Zwischenruf zum Synodalen Weg: Nicht ohne die Opfer!, <https://www.feinschwarz.net/zwischenruf-zum-synodalen-weg/> (Stand: 9.1.2020).

³³ Vgl. Michael Seewald, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg/Brsg. 2018.

und des Menschen neu zu entdecken, profilieren.³⁴ Und gewiss muss über Modelle gesprochen werden, die Wahrheit nicht vorwiegend als Abfolge logischer Ableitungen bzw. Applikationen verstehen, sondern – wie der Papst selbst – als einen „Polyeder“.³⁵

Reicht ein „synodaler Weg“?

Die Liste der anstehenden Themen reicht also mindestens von der weltweiten Aufdeckung sexueller Gewalt durch Kleriker bis hin zu uneingelösten Erbstücken des II. Vatikanums (Stichworte: „Pastoralität“ und theologische Erkenntniswege). Zudem zeigen sich mittlerweile globale Säkularisierungsschübe auf allen Kontinenten, von denen hier nicht die Rede sein konnte, und es fragt sich, ob die angestoßene Reformagenda angesichts dessen ausreichende Antworten wird entwickeln können.³⁶ Gleichzeitig kommt es an vielen Orten zu religiösen und politischen Radikalisierungen und auch hier wird der „gemeinsame Nenner“ zur zentralen Frage. Viele solcher Themen finden sich interessanterweise auch im Brief des Papstes an das Volk Gottes in Deutschland und er selbst spricht dort von einer „Zeitenwende“.³⁷ Was aber, um nur eine Frage zu stellen, bedeutet der dort gemachte Vorschlag konkret, den „Primat der Evangelisierung zurückzugewinnen“³⁸ – bei ebenfalls durchaus heterogenen Auffassungen von Evangelisierung?³⁹

Angesichts all dessen ist zu bezweifeln, ob ein „synodaler Weg“ wirklich ausreicht oder bei allem guten Willen nicht eher mit der heißen Nadel eines kurzfristigen Kriseninterventionsprogramms gestrickt ist. Könnten nicht die hier rezipierten Gedanken zur Synodalität ein gerade für diese Situation passendes Instrumentarium bieten, um einen „synodalen Weg“ tatsächlich als Vorbereitung auf eine wirkliche Nationalsynode zu nutzen – wie derzeit in Australien – oder gar zu einem *Konzil*, was freilich nicht in den Händen einer Ortskirche liegt? Wenn die Kirche in der Geschichte auf epochale Herausforderungen sehr häufig durch die Einberufung eines Konzils reagierte (Stichwort: „Zeitenwende“) – und das gewiss zumeist sehr verspätet –, dann ist die derzeiti-

³⁴ Vgl. aktuell: Gianluca de Candida, Das Paradox des Dogmas. Was ist Wahrheit?, in: Herder Korrespondenz 6 (2019), 43–46, sowie: Thomas Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018.

³⁵ Vgl. EG 236–237, sowie Papst Franziskus I., Ansprache an den Europarat (Straßburg 25. November 2014).

³⁶ Vgl. exemplarisch: Pew Research Center, The Age Gap in Religion Around the World, <http://go.wvu.de/okpdz> (Stand: 26.6.2019), sowie: Jan Löffeld, Schöne Grüße aus der Zukunft. Säkularisierungs- und Desäkularisierungsprozesse im Trendland Niederlande, in: Stimmen der Zeit 144 (2019), 883–892.

³⁷ Vgl. Papst Franziskus, An das Pilgernde Volk Gottes (s. Anm. 3) Einleitung.

³⁸ Vgl. ebd., Nr. 7.

³⁹ Zu einer Analyse vgl. George Augustin, Ich bin eine Mission. Schritte der Evangelisierung, Ostfildern 2018, 67–97.

ge Problemlage sicherlich mit anderen historischen Krisenszenarien vergleichbar. Denn das Thema sexuelle Gewalt wird nun schon seit mehr als 20 Jahren innerhalb der Weltkirche öffentlich, ohne dass ein Ende in Sicht käme. Es reicht unmittelbar in alle fundamentalen Fragestellungen von Kirche und Theologie hinein: in die Fragen nach Weiheamt, Geschlechtergerechtigkeit und Macht, Themen der theologischen Anthropologie und einer angemessenen Bewertung von Sexualität gerade in ihrer Diversität, bis hin zur Soteriologie und sicher auch Eschatologie.

Vieles wird allerdings darauf ankommen, inwieweit man sich dabei vor der Heterogenität im eigenen Haus fürchtet. Aber Angst war noch nie ein guter Ratgeber. Das Vertrauen in den Geist hingegen schon.

Dr. theol. habil. Jan Loffeld
Professor für Praktische Theologie
Leiter des „Department of Practical Theology and Religious Studies“
Tilburg University School of Catholic Theology
Nieuwe Gracht 61
3512 LG Utrecht
+31 134663433
J.Loffeld(at)tilburguniversity(dot)edu

Welche Rolle spielt die Bibel im pastoraltheologischen Diskurs? Ergebnisse einer empirischen Untersuchung ausgewählter Jahrgänge der PThI/ZPTh

Abstract

Dieser Beitrag stellt die Ergebnisse einer an der Wissenssoziologischen Diskursanalyse orientierten qualitativen Studie von drei Jahrgängen der *Pastoraltheologischen Informationen* (35.1–36.2) bzw. der *Zeitschrift für Pastoraltheologie* (37.1–37.2) dar. Die Untersuchung widmete sich der Frage, wie die Bibel in den Artikeln als Gegenstand und Instrument des pastoraltheologischen Diskurses konstruiert wird. Das heißt: Welche Charakteristika werden der Bibel zugeschrieben? *Was*, d.h. welche Bibelstellen und biblischen Motive, wird *wie*, d.h. mit welchen Methoden und hermeneutischen Ansätzen, *wozu* verwendet? Es zeigt sich, dass die Bibel im pastoraltheologischen Diskurs hohe Relevanz hat und vielfach verwendet wird. Zugleich wird die Notwendigkeit eines verstärkten Austauschs zwischen Pastoraltheologie und Exegese sowie einer vertieften Auseinandersetzung mit der Art des Umgangs mit der Bibel in der Pastoraltheologie deutlich.

This article presents the results of a qualitative study based on a type of discourse analysis, i.e. the *Wissenssoziologische Diskursanalyse*, of three years of *Pastoraltheologische Informationen* (35.1-36.2), later called *Zeitschrift für Pastoraltheologie* (37.1-37.2). The study tries to answer the question how the articles construct the Bible as a subject and as an instrument of the discourse of Pastoral Theology. This means: Which characteristics does the discourse of Pastoral Theology attribute to the Bible? *What*, i.e. which biblical passages and themes, is used *how*, i.e. with which methods and approaches, and *what for* in the argumentation of the articles? It can be seen that the Bible is of high relevance for the discourse of Pastoral Theology and frequently used. However, the study also detects the necessity of increased dialogue between Pastoral Theology and Exegesis as well as an in-depth reflection on the use of biblical references in Pastoral Theology.

1. Die Bibel in der Pastoraltheologie verwenden – aber wie?

Die Frage, wie biblische Texte für religiöse und allgemein menschliche Praxis relevant werden können, ist nicht nur für die Exegese – und bezogen auf normative Fragen für Moraltheologie und Christliche Sozialethik – von hoher Bedeutung, sondern auch ein wichtiges Thema für die Pastoraltheologie. Diese hat sich schließlich die Aufgabe gesetzt, „eine kritische Verständigungsbemühung und Handlungsorientierung“¹ zu leis-

¹ Reinhard Feiter, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie – ein Vorschlag zu ihrer Bestimmung in Anknüpfung an Bernhard Waldenfels' Theorie der Responsivität*, Münster ²2010, 78.

ten, indem sie die Praxis und die „Überlieferung des Evangeliums“² miteinander ins Verhältnis setzt. Sie steht also von ihrem eigenen Fachverständnis her „in der kreativen Differenz von Praxisfeldern der Gegenwart und Diskursarchiven der Vergangenheit“³.

Schnell mag man den Impuls verspüren, der normativen Frage nachzugehen, wie genau die Pastoraltheologie mit den biblischen Texten als wohl bedeutendsten Bestandteilen ihres theologischen Archivs am besten arbeiten *sollte*, um Orientierungen für die Praxis zu gewinnen. Vor dem Urteilen scheint es jedoch etabliertem praktisch-theologischen Vorgehen entsprechend notwendig, zunächst den Ist-Stand zu erheben. So kann ergründet werden, welche Vorgehensweisen sich in der pastoraltheologischen Praxis bereits bewährt haben, wo tatsächlich Desiderate liegen, auf die Antworten gefunden werden sollten, und welche Anregungen die Pastoraltheologie schließlich in den Dialog mit der Exegese einbringen kann. Es stellt sich also die Frage: Wie wird die Bibel als Gegenstand und Instrument des pastoraltheologischen Diskurses konstruiert, d. h. was wird der Bibel zugeschrieben und wie wird sie verwendet?

Um sich dieser Frage zu nähern, wurde in Anlehnung an die Wissenssoziologische Diskursanalyse nach Reiner Keller eine qualitativ-empirische Analyse von drei Jahrgängen der *Pastoraltheologischen Informationen* (35.1–36.2) bzw. der *Zeitschrift für Pastoraltheologie* (37.1–37.2) durchgeführt. Dabei wurden alle Stellen untersucht, bei denen über die Bibel Aussagen getroffen oder biblische Texte, Motive o. Ä. verwendet wurden. Die Studie zeigt, dass die Bibel in den Artikeln eine hohe Relevanz hat und häufig Verwendung findet. Sie wird als lebensdienliche Größe konstruiert, die einen Resonanzraum für menschliche Gefühle und Lernangebote für kirchliches und allgemein menschliches Handeln bietet. Dabei werden nur bedingt historisch-kritische Methoden und exegetische Kommentarliteratur, dafür aber oft Bezüge zur Rezeptionsgeschichte sowie zu exegetischen bzw. bibelhermeneutischen Ansätzen rezipiert, welche – wie z. B. eine gendersensible oder befreiungstheologische Exegese – die Lesenden-Perspektiven selbst einbeziehen. Zudem zeigt sich, dass nur wenige biblische Texte Erwähnung finden und in der Textauswahl ein deutlicher Schwerpunkt auf dem Neuen Testament liegt.

Im Folgenden werden nach einer kurzen Einordnung in die aktuellen theologischen Debatten zu diesem Thema und einer Erläuterung des methodischen Vorgehens ausgewählte Ergebnisse der Studie präsentiert. Abschließend werden Anschlussfragen für die Pastoraltheologie und das Gespräch mit der Exegese gestellt.⁴

² Feiter, Antwortendes Handeln (s. Anm. 1) 82.

³ Christian Bauer, Indiana Jones in der Spätmoderne? Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen, in: *Lebendige Seelsorge* 62 (2011) 1, 30–35, hier 32.

⁴ Der vorliegende Beitrag stellt eine knappe Darstellung zentraler Erkenntnisse meiner im Dezember 2018 abgeschlossenen, unveröffentlichten Magisterarbeit in der Exegese des Alten Testaments bei Prof. Dr. Marie-Theres Wacker dar. Die Kürze des Textes ermöglicht keine ausführliche Darstellung aller Aspekte, sondern kann lediglich einen kleinen Ausschnitt liefern.

2. Einordnung in die theologischen Debatten

Ein Blick in die theologische Auseinandersetzung um die Frage nach dem Verhältnis von Pastoraltheologie, Bibel und Exegese offenbart komplexe Entwicklungen. Der „Aufbruch im Umgang mit der Bibel“⁵ nach dem Zweiten Vatikanum, welches die Bibel als „Seele der Theologie“ (DV 24) bezeichnet hatte,⁶ hat der Exegese zunächst geholfen, sich von einer „dogmatischen Hilfswissenschaft“⁷ zu einer Basiswissenschaft und Ratgeberin anderer Disziplinen, v. a. der Praktischen Theologie, zu entwickeln.⁸ Angesichts der Vielstimmigkeit der – durch fortlaufende Forschung oftmals Veränderungen und unterschiedlichsten Einschätzungen unterliegenden⁹ – Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese und der Entwicklung einer Vielfalt exegetischer Methoden und Ansätze hat sich jedoch gezeigt, dass die Exegese der Pastoraltheologie im Sinne einer „Exegese von oben“¹⁰ keine unbedingt geltenden Orientierungen an die Hand geben kann. Was zunächst problematisch klingen mag, erscheint jedoch als große Chance für das Gespräch von Exegese und Pastoraltheologie. So schreibt Fuchs:

„Unsere Predigten Anfang der 70er Jahre waren sehr gehorsam, nicht der Dogmatik, sondern der Exegese gegenüber. Diese Beziehungsübertragung der Pastoral und der Pastoraltheologie von der Dogmatik auf die Exegese hat sich mittlerweile ziemlich aufgelöst, vor allem auch dadurch, dass die Exegese selbst noch in ihrer methodischen Konzentration auf die historisch-kritische Methode glücklicherweise zu so pluralen Ergebnissen kommt, dass sie letztlich für Gehorsamsunterwerfungen ziemlich untauglich ist, in denen ideologische Allgemeingültigkeit vorausgesetzt wird.“¹¹

An die Stelle einer einlinigen Rezeption bzw. einer „Einbahnstraße der Vermittlung von Fachwissen“¹² tritt so der Dialog auf Augenhöhe mit unterschiedlichsten Anregungen einer Vielzahl exegetischer Arbeiten und Ansätze.

⁵ Christoph Lienkamp, *Praktische Theologie und Bibelwissenschaft. Überlegungen zur Neufundierung ihres Verhältnisses unter besonderer Berücksichtigung des Ersten/Alten Testaments*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 31 (2011) 1, 211–224, hier 211.

⁶ Vgl. Marie-Theres Wacker, „Die Seele der Theologie“ – Hoffnungen, Kummer und offene Fragen. 50 Jahre Biblische Studien, in: *Concilium* 52 (2016) 1, 26–33, hier 26.

⁷ Ulrich Busse, Vorwort, in: Ulrich Busse (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (Quaestiones Disputatae 215)*, Freiburg/Br. 2005, 7–9, hier 7.

⁸ Vgl. Ottmar Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (Praktische Theologie heute 57)*, Stuttgart 2004, 39.

⁹ Vgl. Luke Johnson, *What’s Catholic about Catholic Biblical Scholarship?*, in: Luke Johnson – William Kurz (Hg.), *The Future of Catholic Biblical Scholarship. A Constructive Conversation*, Grand Rapids 2002, 3–34, hier 14–15.

¹⁰ Vgl. Herbert Haslinger, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, 309.

¹¹ Vgl. Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift* (s. Anm. 8) 39–40.

¹² Sonja Strube, *Den „garstig breiten Graben“ überwinden*, in: *Orientierung* 22 (2004) 68, 242–245, hier 243.

Das Anliegen, exegetische Reflexionen und Gegenwartsfragen stärker in eine Beziehung zu bringen, findet sich in einigen pastoraltheologischen¹³, aber auch in exegetischen Arbeiten. Der Neutestamentler Joachim Kügler z. B. spricht der Exegese die Doppelaufgabe zu, sowohl „Anwältin der Texte“¹⁴ als auch „solidarische Zeitgenossin der Lesenden“¹⁵ zu sein. Diese Intention weist Konvergenzen mit Anliegen von Ansätzen kanonischer Exegese¹⁶ und den bibelhermeneutischen Reflexionen anderer theologischer Disziplinen wie z. B. der Sozialethik¹⁷ auf.¹⁸

Wie bereits erläutert, erscheint es jedoch lohnenswert, nicht sofort den Fokus darauf zu richten, *wie genau* die Pastoraltheologie exegetische Ergebnisse in ihrer Vielstimmigkeit nutzen *sollte*, um Anregungen für gegenwärtige Herausforderungen zu liefern. Stattdessen gilt es, zunächst einen Schritt zurückzutreten und eine genaue Analyse des Ist-Standes zu machen. Dies soll dazu beitragen, genauer zu ermitteln, wie die Bibel in pastoraltheologischen Diskursen verwendet wird, welche Rolle hier bestimmte Bibeltexte, Methoden und exegetische Ansätze, aber auch gegenwärtige Anliegen tatsächlich spielen. Erst auf dieser Grundlage können Bedarfe und Potenziale des Umgangs der Pastoraltheologie mit der Bibel angenähert werden, die dann vielleicht einen Beitrag zu den hier skizzierten Debatten zu leisten in der Lage sind.

3. Zum methodischen Vorgehen

Für die Untersuchung wurde eine qualitativ-empirische Herangehensweise in Orientierung an der Wissenssoziologischen Diskursanalyse nach Reiner Keller (im Folgenden WDA) gewählt. Die WDA stellt „ein sozialwissenschaftliches Forschungsprogramm zur

¹³ Vgl. u. a. Norbert Hark, Auf das Wort hören und danach handeln. Hermeneutische Maßstäbe für eine exegetisch verantwortete Pastoraltheologie (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 32), Ostfildern 2013; Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 10).

¹⁴ Ulrich Kügler, Pastoraltheologie und Exegese: Vom Verstehen zum Handeln und zurück. Ottmar Fuchs, seine Praktische Theologie der Bibel und die Zukunft der Exegese, in: Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven. Festschrift für Ottmar Fuchs (Praktische Theologie heute 74), Stuttgart 2005, 402–408, hier 407.

¹⁵ Kügler, Pastoraltheologie und Exegese (s. Anm. 14) 407.

¹⁶ Vgl. u. a. Brevard Childs, Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflections on the Christian Bible, London 1992; Walter Moberly, Biblical Hermeneutics and Ecclesial Responsibility, in: Matthew Malcom – Stanley Porter (Hg.), The Future of Biblical Interpretation. Responsible Plurality in Biblical Hermeneutics, Carlisle 2013, 105–125.

¹⁷ Vgl. u. a. Marianne Heimbach-Steins, Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel, in: Marianne Heimbach-Steins – Georg Steins (Hg.), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012, 11–36.

¹⁸ Bemerkenswert ist, dass in vielen dieser Beiträge gerade gegenwartsorientierten Ansätzen z. B. einer feministischen oder befreiungstheologischen Hermeneutik Potenziale zugesprochen werden. Vgl. u. a. Kügler, Pastoraltheologie und Exegese (s. Anm. 14) 407; Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 10) 312–313; Moberly, Biblical Hermeneutics and Ecclesial Responsibility (s. Anm. 16) 124; Heimbach-Steins, Christliche Sozialethik (s. Anm. 17) 20–24.

Analyse gesellschaftlicher Wissensverhältnisse und Wissenspolitiken¹⁹ dar, das zum einen auf der „sozialkonstruktivistische[n] und interpretative[n] Tradition der Wissenssoziologie“²⁰, vor allem verbunden mit den Namen der Soziologen Berger und Luckmann²¹, und zum anderen auf den Überlegungen Foucaults zum Diskursbegriff²² fußt.

Entscheidend ist vor allem der Wissensbegriff, d. h. das Verständnis von Wissen als sozialer Konstruktion. So wird Wissen nicht als eine rein objektive, kontextlose Größe aufgefasst, sondern als etwas, was die Gesellschaft mithilfe von „Zeichensysteme[n], Institutionen, Sprache und materielle[n] Objekte[n]“²³ objektiviert. Für die Studie bedeutet dies, dass alle Autor*innen sich in einem vorgegebenen Diskurs mit anerkannten Wissensbeständen bewegen, die sie zwar erweitern und z. T. auch widerlegen können, mit denen sie sich aber als Vorgegebenem auseinandersetzen müssen. Die biografischen Prägungen der Autor*innen beeinflussen zwar, welche Bibeltexte und hermeneutischen Ansätze sie rezipieren. Es finden sich jedoch im pastoraltheologischen Diskurs etablierte Begriffe und Topoi, wie z. B. „Volk Gottes“²⁴ oder „prophetisch“²⁵, die vielfältig verwendet werden und als Merkmale des über die einzelnen Subjekte hinausgehenden Diskurses beobachtet werden können. Um diese im pastoraltheologischen Diskurs etablierten Charakterisierungs- und Verwendungsweisen der Bibel zu erarbeiten, wurden alle Artikel codiert, d.h. kurze Zitate und längere Textabschnitte unabhängig von ihrer Zuordnung zu bestimmten Autor*innen verschiedenen Kategorien zugeordnet. Um sicherzustellen, dass der Fokus tatsächlich auf den Zitaten liegt und nicht von den Voreinstellungen gegenüber den Autor*innen beeinflusst wird, wurden und werden auch in diesem Text die Artikel nicht mit Name und Titel zitiert, sondern mithilfe eines Zahlensystems.²⁶

Konkret wurde so vorgegangen, dass zunächst das Sample ausgewählt wurde, d. h. die drei zum Zeitpunkt der Abfassung neusten Jahrgänge bzw. sechs Hefte der *Pastoraltheologischen Informationen* bzw. der *Zeitschrift für Pastoraltheologie*. Als Organ der

¹⁹ Reiner Keller, Zur Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse, in: Reiner Keller (Hg.), Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. Bd. 1: Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2013, 27–68, hier 27.

²⁰ Keller, Zur Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse (s. Anm. 19) 28.

²¹ Vgl. Reiner Keller, Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms (Interdisziplinäre Diskursforschung), Wiesbaden 2011, 40–48.

²² Vgl. Reiner Keller, Diskurse und Dispositive analysieren. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissensanalytischen Profilierung der Diskursforschung, in: Forum Qualitative Sozialforschung 8 (2007) 2, Artikel 19, 1–32, hier 2.

²³ Keller, Wissenssoziologische Diskursanalyse (s. Anm. 21) 42.

²⁴ S. u.a. 35.2-2, 5; 35.2-8, 53-55; 35.2-11, 75-76; 36.2-6, 69; 37.1-5, 73; 37.2-7, 92.

²⁵ S. u.a. 35.1-2, 17; 35.1-15, 205; 35.2-10, 73; 35.2-11, 80; 37.2-2, 16.

²⁶ Dieses besteht aus Jahrgang, Nummer des Heftes, Zahl des Artikels im Heft, angefangen mit dem Editorial, und Seitenzahl. So können die Autor*innen nachgeschlagen werden, sind aber nicht direkt im Fokus.

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. bildet sie wissenschaftliche pastoraltheologische Diskurse im deutschen Sprachraum ab, wobei sie ökumenisch ausgerichtet, wenn auch schwerpunktmäßig katholisch ist. Zudem nimmt sie die Breite praktisch-theologischer Reflexion in den Blick, statt sich auf einzelne spezifische Bereiche zu beschränken. Die Analyse aller Artikel, d. h. gerade auch derer, in denen die Bibel nur eine marginale Rolle spielt, ermöglicht es, einen relativ aussagekräftigen Eindruck über die Relevanz der Bibel im aktuellen pastoraltheologischen Diskurs zu gewinnen. Nach einer Reflexion über die eigenen Vorannahmen wurden alle Artikel mithilfe des Programms MAXQDA, eines einschlägigen Software-Instruments, codiert. Dabei orientierte sich die Studie, wie Keller für die WDA vorgibt,²⁷ an der breit anerkannten Grounded Theory²⁸.

4. Ausgewählte Ergebnisse der Untersuchung

Von den vielfältigen Ergebnissen der Studie werden im Folgenden drei genauer dargestellt: So wird präsentiert, *was* von der Bibel, d. h. welche Bibeltexte und -zitate, *wie*, d. h. mithilfe welcher Methoden und hermeneutischer Perspektiven, und *wozu* in der Argumentation verwendet wird.

4.1 Was? – Kanon im Kanon

Um zu ermitteln, welche Texte wie häufig in den Artikeln zitiert werden, wurde etwas von der Methodik der WDA abgewichen und ein Bibelstellenregister aller Artikel erstellt.²⁹ Bei der Auswertung des Registers fällt dreierlei deutlich auf: Zunächst ist die Menge an Bibelstellen, insgesamt ca. 365, bemerkenswert. Dies unterstreicht, dass die Bibel für die Autor*innen einen sehr häufigen und im Diskurs sehr anerkannten Bezugspunkt darstellt, vergleichbar mit lehramtlichen Aussagen, z. B. aus den Texten des Zweiten Vatikanums und päpstlichen Dokumenten.

Zudem lässt sich ein ‚Kanon im Kanon‘ beobachten, d. h. auf einige Texte wird deutlich häufiger Bezug genommen als auf andere. Im Alten Testament sind dies z. B. die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes, der Turmbau zu Babel, die Zehn Gebote und der Exodus, im Neuen Testament v. a. die Apostelgeschichte und der erste Korintherbrief sowie in den Evangelien z. B. die Gleichnisse vom Weltgericht (Mt 25,31–46), vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) und vom guten Hirten (Joh 10,1–21). An-

²⁷ Keller, Diskurse und Dispositive analysieren (s. Anm. 22) 17–25.

²⁸ Vgl. Barney Glaser – Anselm Strauss, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, New York 1967.

²⁹ Biblische Begriffe, die nicht einer oder einigen wenigen Bibelstellen zugeordnet werden konnten, wie z.B. „Exil“, „Prophetie“ oder „Jesus“, wurden nicht in das Bibelstellenregister aufgenommen, sondern als biblische Motive analysiert.

gesichts dieser Textauswahl lässt sich die These formulieren, dass vor allem auf Texte Bezug genommen wird, die kirchlich sozialisierten Personen sehr vertraut sind.³⁰ Dass verwendete Bibeltexte bei den Adressat*innen als vertraut vorausgesetzt werden, lässt sich auch daran ablesen, dass in rund 75 % der Bibelbezüge kein direktes Zitat zu finden ist, sondern die Stelle nur erwähnt wird. Dies scheint aus Sicht der Autor*innen und Redakteur*innen bereits zu genügen, damit die Lesenden der Verwendung der Bibelstellen im Argumentationsgang eines Artikels folgen können. Es entsteht also der Eindruck, dass es so etwas wie ein kollektives Gedächtnis von Bibeltexten gibt, welches vom Adressat*innen-Kreis geteilt wird und jederzeit herangezogen werden kann, um Erfahrungen und Gefühle, theologische und allgemein menschliche Einsichten bzw. Lehren wachzurufen und im Argumentationsgang eines Textes zu verwenden. Gerade diese Vertrautheit mit Bibeltexten als gemeinsamem Horizont könnte also ein *Movens* sein, auf diese im pastoraltheologischen Diskurs zurückzugreifen.

Schließlich wird deutlich, dass das Neue Testament mit fast 290 Bezügen sehr viel häufiger herangezogen wird als das Alte Testament mit lediglich 75 Bezügen; d. h. fast vier Mal so oft, und dies, obwohl das Alte Testament deutlich länger ist. Es kann spekuliert werden, dass dies mit der vorherigen Überlegung in Verbindung steht: Wenn v. a. bekannte Texte herangezogen werden, z. B. jene, die in der Liturgie einen prominenten Platz haben, dann folgt daraus auch ein Schwerpunkt auf neutestamentlichen Texten, besonders den Evangelien. Zudem lässt sich zwar nachweisen, dass einige zentrale Anliegen des jüdisch-christlichen Dialogs rezipiert werden.³¹ Es finden sich jedoch auch noch Stereotype gegenüber dem Alten Testament und dem Judentum zur Zeit Jesu, z. B. wenn das Bild vom „alttestamentlich strafende[n] Gott“³² verwendet wird, oder Jesu „radikal neue Positionierungen im Blick auf Fremde und Ausgegrenzte, Kranke und Arme“³³ gepriesen werden, ohne auf die Vorläufer z. B. bei den Prophet*innen oder im mosaischen Gesetz hinzuweisen. Durch die häufigere Verwendung entsteht der Eindruck, als würde dem Neuen Testament eine größere Orientierungskraft für die Pastoraltheologie zuerkannt, so als könnten Bezüge zu den ersten christlichen Gemeinden und zu Christus für die Gegenwart hilfreicher sein als zum Volk Israel und zu den Gotteserfahrungen im Alten Testament. Es stellen sich also die Fragen: Welche hilfreichen Anregungen bleiben gegenwärtiger Praxis so vorenthalten? Und wie kann der Teufelskreis von geringer Rezeption des Alten Testaments in

³⁰ Mir persönlich sind die meisten dieser Texte bereits aus Kindergottesdiensten und Religionsunterricht bestens vertraut. Der Bekanntheitsgrad von Texten und die Hintergründe der Verwendung konnten jedoch in der Studie nicht genauer untersucht werden. Dies bleibt also auf der Ebene von Thesen.

³¹ So findet sich z.B. in Anlehnung an die New Perspective on Paul die Erläuterung, dass Paulus sich nicht vom Juden zum Christen bekehrt, sondern als zur Heidenmission berufener Jude erfahren habe (vgl. 37.2-9, 125).

³² 37.1-12, 191.

³³ 37.2-2, 12.

der Praxis, die aus der Pastoraltheologie schöpft, und geringer Rezeption des Alten Testaments in der Pastoraltheologie, die wiederum auf in der Praxis häufig verwendete Bibeltexte rekurriert, durchbrochen werden?

4.2 Wie? – Methoden und hermeneutische Perspektiven

Eine Analyse, wie Bibeltexte verwendet werden, zeigt, dass in den Artikeln nur selten methodische Herangehensweisen der Exegese beobachtet werden können. Legen Artikel einen Schwerpunkt auf biblische Texte, dann finden sich zwar auch Hinweise auf historisch-kritische oder literaturwissenschaftliche Methoden.³⁴ Zumeist werden biblische Bezüge aber nur kurz erwähnt bzw. der ‚springende Punkt‘ eines Textes wie z. B. eines Gleichnisses in Erinnerung gerufen und für den Gedankengang eines Artikels genutzt. Dies wirft die Frage auf, ob es problematisch ist, Bibeltexte oder -zitate aus ihrem historischen oder kanonischen Kontext zu lösen, wenn diese dann erkenntnisschließend genutzt werden können: Welche methodischen Standards sind notwendig, um Autor*innen-Intention und Text-Intention abzusichern und wo darf eine freie und kreative Rezeption erfolgen?

Zugleich legt die Analyse nahe, dass für die Verwendung der Bibel im pastoraltheologischen Diskurs ein historisch-kritisches Instrumentarium allein nicht genügt. So wird kaum auf exegetische Kommentare oder das eigenständige Anwenden historisch-kritischer Methoden, aber häufig auf die Rezeptionsgeschichte und gegenwärtige Rezeptionen biblischer Texte verwiesen. Dies geschieht sowohl zur positiven Orientierung als auch zur Aufarbeitung der problematischen Wirkungsgeschichte von Auslegungen. So wird z. B. aus Meister Eckharts am Motiv der Gottebenbildlichkeit entwickelten Bildungsbegriff Inspiration gewonnen³⁵, aber auch die für Frauen leidvollen Seiten der sich im Mittelalter immer weiter von biblischen Ursprüngen abstrahierenden Marienverehrung behandelt³⁶. Auch Bibelbezüge in lehramtlichen Aussagen sowie Bibelinterpretationen und die Verwendung biblischer Themen bei nicht-theologischen Wissenschaftler*innen werden rezipiert.³⁷ Es lässt sich vermuten, dass diese vermittelten Bezüge zu Bibeltexten eine Rezeption leichter machen, da die Handlungsrelevanz von Texten dort bereits thematisiert wird und man daran anknüpfen kann. Somit könnte eine Intensivierung der Auseinandersetzung mit der Rezeptionsgeschichte in der Exegese den Dialog zwischen Exegese und Pastoraltheologie unterstützen.

³⁴ Vgl. 35.1-19; 36.2-2; 37.2-9; 37.2-13. Anzumerken ist jedoch, dass zwei dieser Artikel von Exegeten verfasst sind.

³⁵ Vgl. 35.1-2, 10-12; 35.1-3, 22.

³⁶ Vgl. 37.2-9, 121-122.

³⁷ Vgl. u.a. die Rezeption von Bibelbezügen aus Texten des Zweiten Vatikanums (35.1-15, 204; 35.2-9, 62; 37.2-12, 162 u.a.); Aussagen von Papst Franziskus (35.1-3, 27, 30; 35.1-15, 209 u.a.), sowie den Arbeiten von Assmann (36.1-2, 8, 13) und Girard (36.1-9, 104).

Gleiches gilt für die Ansätze feministischer und gendersensibler sowie postkolonialer Exegese sowie den Einbezug der Anliegen des jüdisch-christlichen Dialogs und der Befreiungstheologie im Umgang mit Bibeltexten. Alle diese Herangehensweisen an die Bibel werden in den Artikeln rezipiert,³⁸ vor allem die befreiungstheologische. So kommt die Bibel in den Blick, wenn von lateinamerikanischen Basisgemeinden und Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Südafrika und Asien Impulse gewonnen werden, da Bibelpraxen wie z. B. das Bibelteilen in diesen Kontexten eine besondere Rolle spielen.³⁹ Zudem werden biblisch orientierte Begriffe und Topoi der Befreiungstheologie rezipiert wie z. B. die „Optionalität [...] [,] geleitet von biblischen Traditionen“⁴⁰ oder die „Tradition prophetischer Kritik“⁴¹, die eine Parteilichkeit für Arme und Entrechtete und eine Kritik an gewalttätiger Herrschaft umfassen⁴². Konkrete Bibelbezüge bleiben dabei jedoch oft aus, sodass die Ambivalenz biblischer Prophet*innen-Gestalten tendenziell ausgeblendet wird und die Prophet*innen fast ausschließlich als Kämpfer*innen für soziale Gerechtigkeit erscheinen. Welche Potenziale könnten sich darüber hinaus ergeben, wenn auch die problematischen Seiten prophetischer Texte reflektiert werden?

4.3 Wozu? – Die Bibel als Resonanzraum und Lernangebot

Schließlich wurde untersucht, zu welchem Zweck die Bibel in den jeweiligen Argumentationen herangezogen wurde. Neben der Verwendung von Bibelziten im Titel von Artikeln⁴³, als Aufmacher oder Rahmung⁴⁴ oder auch im Schlusssatz⁴⁵, die vermutlich aus ästhetischen und Gründen der Vertrautheit gewählt wurden, scheint die Bibel vor allem herangezogen zu werden, um einen Resonanzraum für menschliche Gefühle und Lernangebote für Herausforderungen kirchlicher und allgemein menschlicher Praxis zu bieten. So könnten die Psalmen eine „Theologie des Klagens“⁴⁶ ermöglichen; in einer Figur wie Zachäus (vgl. Lk 19,1–10) fänden Zweifelnde eine Identifikationsfigur;⁴⁷ und sogar tabuisierte Gefühle und Wünsche wie z. B. das Streben nach Macht könnten mit einer Perikope wie dem Rangstreit der Jünger*innen in Markus 10,35–45

³⁸ Für feministische und gendersensible Exegese vgl. u. a. 36.1-3; 36.2-2, 10, 15-17; 37.2-3, 27; für postkoloniale Exegese vgl. u. a. 35.1-19; 37.2-8; 37.2-13; für die Aufnahme von Anliegen des jüdisch-christlichen Dialogs vgl. u. a. 37.2-9, 125; 37.2-17, 219.

³⁹ Vgl. 36.2-6, 71; 36.2-9.

⁴⁰ 35.2-10, 71.

⁴¹ 35.1-2, 17.

⁴² Vgl. 36.1-9, 105.

⁴³ Vgl. 35.1-14, 195; 36.1-2, 7; 36.2-5, 53.

⁴⁴ Vgl. 35.1-16, 215; 37.2-8, 103-104, 114.

⁴⁵ Vgl. 37.2-4, 55; 37.2-16, 216; 36.2-2, 19; 37.2-17, 225; 35.1-16, 232; 37.2-17, 225.

⁴⁶ 36.1-6, 70.

⁴⁷ Vgl. 35.1-4, 46-47.

thematisiert werden.⁴⁸ Die eigenen Gefühle und Erfahrungen mit den biblischen zu identifizieren, scheint eine bestärkende Wirkung zu haben, insofern aus diesen eine Berechtigung abgeleitet wird: Wenn in den Psalmen vor Gott geklagt wird, dann müssen sich auch heutige Beter*innen im Gebet nicht verstellen; wenn sogar die ersten Jünger*innen Machtkonflikte hatten, dann brauchen diese auch heute nicht tabuisiert zu werden etc.

Lernangebote aus der Bibel werden z. B. für den Umgang mit innerkirchlicher Diversität abgeleitet. So werden das Pfingstereignis⁴⁹, Galater 3,27–29⁵⁰ und die Heidenmission des Paulus⁵¹ als Texte angeführt, bei denen Diversität positiv erfahren werde, da dort der gemeinsame Glaube an Christus die Grundlage für Einheit in Vielfalt darstelle. Aber auch für die eigene Spiritualität lasse sich z. B. aus der Emmaus-Geschichte eine „Toleranz für die Vorläufigkeit und Temporabilität von Offenbarung und Transzendenz“⁵² lernen. Zudem werden Kompetenzen beim Predigen mithilfe biblischer Zitate beschrieben⁵³ und unter Verweis darauf, dass Gott auch Personen mit persönlichen Schwächen berufen habe, an die Grenzen von kirchlichen Professionalisierungsbestrebungen erinnert.⁵⁴

Es stellt sich die Frage, warum der Bibel die Rolle als Resonanzraum menschlicher Gefühle und Anbieterin von Lernangeboten zugetraut wird. Zwei Begründungswege erscheinen als zentral: Einerseits kommt die Bibel als historisches Dokument in den Blick, welches die Erfahrungen der Vorfahren im Glauben, d. h. vor allem der Jünger*innen Jesu und der ersten christlichen Gemeinden, tradiere. Diese Erfahrungen werden als Anregungen für die Gegenwart genutzt. Zugleich wird ihnen eine normative Funktion zuerkannt, insofern das, was in den ersten christlichen Gemeinden erlaubte Praxis war – z. B. eine Beteiligung von Frauen „an verantwortliche[n] Aufgaben in den ersten Gemeinden“⁵⁵ – auch in der Gegenwart nicht verboten sein könne.

Andererseits wird die Bibel als Glaubenszeugnis verstanden, das zeige, wie Gott und Jesus Christus an den Menschen gehandelt hätten und wie daher auch Christ*innen und die Kirche an anderen Menschen handeln sollten. So heißt es: Pastorales Handeln sei daran „zu messen [...], wie es dem Willen Gottes dien[e]“⁵⁶ und diakonische Bildung müsse „die biblische Botschaft von der Zuwendung Gottes zu den Menschen [...] zur Sprache [...] bringen“⁵⁷. Zudem wird vom „Anspruch der Nachfolge Jesu“⁵⁸ ge-

⁴⁸ Vgl. 35.1-16, 215-216.

⁴⁹ Vgl. 37.2-2, 12.

⁵⁰ Vgl. 37.2-16, 216.

⁵¹ Vgl. 37.2-3, 28.

⁵² 37.1-10, 152.

⁵³ Vgl. 35.1-3, 31-32.

⁵⁴ Vgl. 37.1-7, 112.

⁵⁵ 37.2-3, 27.

⁵⁶ 35.1-14, 196.

⁵⁷ 35.1-9, 124.

schrieben, der dazu führe, dass die Kirche „nicht anders kann, als“⁵⁹ eine bestimmte Position zu vertreten. Konkret werden verschiedenste Aspekte aus der Orientierung am Vorbild Gottes und Christi gezogen: So werden z. B. aus Schöpfung, Inkarnation und Jesu Reich-Gottes-Botschaft ein Engagement für Umwelt und Naturschutz⁶⁰, aber auch Menschenwürde und Menschenrechte⁶¹ begründet. Diese könnten z. B. eine „demokratische Pädagogik bereichern“⁶², eine Haltung der Wertschätzung von Menschen in hohem Alter anregen⁶³ oder den richtigen Umgang mit Gruppierungen wie Pegida anzeigen⁶⁴. Jesu „Sorge um die Mühseligen und Beladenen“⁶⁵ müsse im sozialen Handeln von Christ*innen aufgegriffen werden und konkretisiere sich z. B. in für alle offenen Vesperkirchen⁶⁶ oder im politischen und gesellschaftlichen Engagement für Flüchtlinge⁶⁷.

An einigen Stellen wird jedoch auch auf die Grenzen einer Identifikation mit Gott und Jesus hingewiesen. Bezogen auf die kirchliche Ehelehre in Anschluss an Epheser 5,31–32 wird z. B. Amoris Laetitia (122) zitiert: „Man sollte deshalb auch ‚nicht zwei begrenzten Menschen die gewaltige Last aufladen, in vollkommener Weise die Vereinigung nachzubilden, die zwischen Christus und seiner Kirche besteht‘“⁶⁸. Dieses Beispiel zeigt notwendige Folgefragen an: Wie kann auf grundsätzlicherer Ebene unterschieden werden zwischen positiven Orientierungen am Beispiel Gottes und Christi einerseits und Überforderungen bzw. sogar Instrumentalisierungen von Identifikationen mit dem biblischen Vorbild andererseits? Auch ist zu fragen, wie mit der Deutungsoffenheit von biblischen Texten umgegangen werden kann. Zwar kann mit gutem Grund aus dem Schöpfungsmotiv eine Anregung zum Naturschutz abgeleitet werden.⁶⁹ Es gibt jedoch auch einflussreiche Stimmen⁷⁰, die in der Rezeption der biblischen Schöpfungstexte eine Wurzel der ökologischen Krise verorten. Wie können diese Ambivalenzen der Rezeption biblischer Texte bewusst gehalten und zugleich Orientierungen aus der Bibel gewonnen werden?

⁵⁸ 35.1-11, 152.

⁵⁹ 37.2-17, 152.

⁶⁰ Vgl. 35.1-5, 61; 35.1-17, 244.

⁶¹ Vgl. 35.1-2, 15; 35.1-16, 232; 37.2-4, 55; 37.2-17, 222-225.

⁶² 37.2-4, 55.

⁶³ Vgl. 35.1-13, 180-181.

⁶⁴ Vgl. 37.2-17, 222-223.

⁶⁵ 37.2-6, 89.

⁶⁶ Vgl. 37.2-6.

⁶⁷ Vgl. u.a. 36.1-4, 45; 37.2-17, 224.

⁶⁸ 36.2-11, 145.

⁶⁹ Vgl. 35.1-5, 61; 35.1-17, 244.

⁷⁰ Vgl. Lynn White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155 (1967), 1203–1207.

5. Anschlussfragen

Wie bereits deutlich geworden ist, stellen sich vielfältige Anschlussfragen. Drei Bereiche erscheinen besonders zentral, weshalb sie zum Abschluss in aller Kürze umrissen werden sollen:

1. Eine Reflexion über den Dialog zwischen Exegese und Pastoraltheologie scheint aussichtsreich zu sein, um einerseits eine bessere Rezipierbarkeit exegetischer Erkenntnisse in der Pastoraltheologie zu ermöglichen und andererseits Themen der Pastoraltheologie in der Exegese bekannter zu machen, damit diese wiederum um exegetische Perspektiven ergänzt werden können. Angesichts dessen, dass sich die einzelnen theologischen Subdisziplinen zu Spezialdiskursen mit besonderem Expert*innen-Wissen entwickeln konnten, wäre aber auch für die Theologie insgesamt zu fragen, wie Formen des innertheologisch-interdisziplinären Austausches immer weiter gefördert werden können, da umfassendes und beständig aktualisiertes Wissen aus mehreren Expert*innen-Diskursen kaum mehr durch ein einzelnes Individuum erworben werden kann.
2. Eine weitergehende Auseinandersetzung mit einer Vielzahl bibelhermeneutischer und methodischer Fragen scheint angeraten: Wie kann z.B. unterschieden werden zwischen hilfreichen und problematischen bzw. sogar gefährlichen Lernangeboten der Bibel für die unterschiedlichsten Bereiche religiösen und allgemein menschlichen Lebens, zumal diese Anregungen auf methodisch gleiche Weise gewonnen werden? Welche heutigen Werte beeinflussen die Bibelauslegung und die Entscheidung, welche Lehren (nicht) aus der Bibel gezogen werden und in welchem Maße dürfen und sollten diese Werte dies sogar beeinflussen? Wo erscheint es notwendig, einen kreativen und in der Texterschließung weniger methodischen Umgang mit der Bibel stärker zu würdigen und wo sollten exegetische Methoden eingefordert werden, z. B. um gegenwärtige oder landläufige Verständnisweisen eines biblischen Textes durch die Erläuterung seines historischen Kontextes zu irritieren oder um Idealvorstellungen von biblischen Themen wie z.B. von ‚prophetischer Kritik‘ aufzubrechen und damit nicht nur in der Gegenwart, sondern auch im christlichen Diskursarchiv Ambivalenzen aufzuzeigen?
3. Eine Reflexion über die geringe Verwendung alttestamentlicher Bibeltexte und über Stereotypen bzgl. dem Alten Testament erscheint dringend geboten: Welche Potenziale hätte eine verstärkte Rezeption des Alten Testaments für die Pastoraltheologie, aber auch für kirchliche Praxis? Und wie können Stereotype gegenüber dem Alten Testament und dem Judentum zur Zeit Jesu überwunden werden? Dies stellt gerade angesichts dessen, dass diese bereits intensiv aufgearbeitet wurden,⁷¹ eine große

⁷¹ Vgl. Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974; Erich Zenger, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*,

Herausforderung dar, die nur in enger Kooperation von Alttestamentlicher Wissenschaft und den anderen theologischen Disziplinen bearbeitet werden kann.

So zeigen sich vielfältige Herausforderungen, die bzgl. der Verwendung der Bibel im pastoraltheologischen Diskurs anzugehen sind. Ich hoffe, mit meiner Studie zur Konstruktion der Bibel als Gegenstand und Instrument des pastoraltheologischen Diskurses dazu einen kleinen Beitrag geleistet zu haben.

Verena Suchhart-Kroll
Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
+49 (0) 251-83-30047
v.suchhart-kroll(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/tff/suchhart-kroll.html>

Düsseldorf³1993; Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011 u.v.m.

Befreiung im Dazwischen Postheroische Transformation von Caritas- und Diakoniethologie¹

Abstract

Die Option für die Armen und Anderen hat nichts an Dringlichkeit verloren. Doch es ist eine „Entgiftung“ des heroischen Befreiungspathos im Gange, etwa durch genderbezogene, intersektionale oder postkoloniale Kritik. Soziales Engagement und befreiende Theologie sind im 21. Jahrhundert vielfältiger, komplexer, aber auch wirklichkeitsnäher geworden. Die solidarische und Leben gebende Kraft des Evangeliums ereignet sich weniger im „Dagegen“ als im „Dazwischen“. Man kann das als postheroischen Transformationsimperativ verstehen. Statt sich im selbstgewissen Kampf gegen das Falsche der richtigen Identität zu versichern, geht es um postheroische Ereignisse des Richtigeren im Falschen, auf deren verwandelnde Dynamik eine christlich affizierte Hoffnung setzen darf. Das bedeutet ein offeneres Verhältnis von Glaube und Solidaritätshandeln, offen für eine entdeckungsbereite theologische Neugier in den Feldern sozial und politisch engagierter Praktiken.

The option for the poor and others has lost nothing of its urgency. But a "detoxification" of the heroic pathos of liberation is necessary, for instance through gender-related, intersectional or postcolonial critique. Social commitment and liberating theology have become more diverse, more complex, but also more realistic in the 21st century. The solidary and life-giving power of the gospel occurs less in "against" than in "in between". One can understand this as post-heroic imperative of transformation. Instead of asserting the right identity against the wrong in a self-confident fight against the wrong, it is about post-heroic events of the right in the wrong, on whose transforming dynamics a Christian-influenced hope may rely. That means a more open relationship between faith and solidarity action, open to a theological curiosity ready to discover in the fields of socially and politically engaged practices.

1. Abschied vom „What heroes! Image“: der postheroische Transformationsimperativ

„Mir nach, spricht Christus unser Held“, so der Titel von Gotteslobnummer 461 nach einem Text von Angelus Silesius. Im sozial und politisch engagierten Christentum hat man das nie allein als religiöse Privatsache verstanden, sondern als Aufruf zu solidarischem Nachfolgehändeln für das Wohl aller Menschen. Im 20. Jahrhundert mit zwei Weltkriegen, Massenarmut, Militärdiktaturen und Ost-West-Konflikt, entwickelte sich eine starke Formation des diakonischen Christentums. Dabei ging es nicht mehr um

¹ Wichtige Hinweise zu Thema und Text verdanke ich Gesprächen mit Teresa Schweighofer, Sebastian Pittl, Theresa Mayer, Rainer Krockauer und dem Netzwerk der Theologinnen und Theologen im Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

private Erlösung im Jenseits, sondern um soziale Befreiung der Armen und Unterdrückten im Hier und Jetzt. Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes wurde zur konkreten Utopie, die man asymptotisch verwirklichen kann (Bauen am Reich Gottes). Zugleich gibt dieser Glaube eine Kraft zum Engagement, dem letztlich keine Grenzen gesetzt sind: „Man darf niemals sagen ‚Ich kann nicht mehr‘. ... Das ist Heroismus.“² In Märtyrernarrativen spitzt sich diese Dynamik bis ins Äußerste hinein zu, nämlich sein Leben hinzugeben für das Überleben anderer. Das ist nicht flächig von allen erwartet, sagen viele theologische Texte, bleibt aber doch der herausragende Glaubenshorizont, vor dem solidarischer Handeln gedeutet wird. Im *Extremfall der Hingabe Jesu bis in den Tod* am Kreuz findet sich das Maß für den Normalfall christlicher Solidarität.

Mit dieser Perspektive näherte sich auch James Spickard, ein ethnografisch arbeitender Religionssoziologe aus den USA, dem Feld des religiös grundierten Engagements für soziale Gerechtigkeit (religious social activists).

„I imagined that they embraced their religious faiths so strongly that they were certain of their paths. Part of me wished I were as certain as I supposed they were, so that I could dedicate my life as they had seemingly done.“³

Spickard nennt es das „*‘What heroes!’ image*“⁴ im Bereich sozial engagierter Religiosität. Je näher er aber dem Alltag konkreter Praxisverhältnisse kam, umso mehr hat sich diese heroische Perspektive dekonstruiert.

„I soon found out that my informants were no more religiously secure, no more unquestioning, and no more virtuous than I. The difference was that they insisted on living on the edge, where they could give their faith a chance to become real. I had to discard my prior view of them in order to understand them properly.“⁵

Hier zeigt sich ein postheroischer Transformationsimperativ im Wandel zu ethnografischer Neugier auf die tatsächlichen Praxis- und Sozialformen christlicher Solidarität. Ich gehe dem in drei Abschnitten nach. Die Veränderungen dokumentieren sich zunächst in befreiungstheologischer (Selbst)Kritik und postkolonialem Denken, zwei global relevanten Diskursen befreiender Theologie. Dann kommt unser lokaler, deutschsprachiger und wohlfahrtsstaatlicher Kontext in den Blick, vor allem die Verflüssigungen in Caritas und Diakonie. Mit der analytischen Vokabel des Postheroischen wird anschließend versucht, eine vielfältige, komplexe und wirklichkeitsnahe Wissensform diakonischer Theologie zu entwerfen.

² Henri Boulad, *Mystische Erfahrung und soziales Engagement*, Salzburg/Wien 1997, 50.

³ James Spickard, *The Porcupine Tango. What Ethnography Can and Cannot Do for Theologians*, in: *Ecclesial Practices* 3 (2016), 173–181, hier 179–180.

⁴ Ebd., 179

⁵ Ebd., 180.

2. Vielfältiger, komplexer, wirklichkeitnäher: befreiende Theologie im 21. Jahrhundert

2.1 Befreiungstheologische Selbstkritik

Die bekannte Befreiungstheologin Yvonne Gebara beginnt 2017 einen Text mit einer „herben Kritik an uns selbst“. Option für die Armen, Kampf gegen die Götzen des Todes, Kritik am tödlichen Neoliberalismus: Das Hauptproblem sei die Selbstgewissheit geworden, mit dem eigenen solidarischen Engagement grundsätzlich auf der Seite des Guten und Gerechten, auf der Seite Gottes zu stehen.

„In der Tat schätzt sich die große Mehrheit der Theologen und [...] Theologinnen [...] ein als [...] Lösungsträger der großen Probleme der Welt. [...] Wir wollen die ganze Zeit und überall eine Gelegenheit haben, ein Urteil über die Welt und die neuen Formen der Unterdrückung abzugeben, die unendlich weit vom Willen Gottes zu sein scheinen. [...] Dadurch werden viele Erwartungen [...] gehegt, die vielleicht gar nicht berechtigt sind, da sich die Zeit verändert hat.“⁶

Ähnlich selbstkritisch meint Enrique Dussel 2011:

„Die alten Befreiungstheologen haben oft nicht ihre epistemologische Infrastruktur erneuert, sie denken noch wie in den 1960er Jahren. ... Man braucht eine andere epistemologische Infrastruktur, nicht mehr der Marxismus der 1960er Jahre, die Sozialwissenschaften oder die historischen Visionen aus dieser Zeit. Man muss verarbeiten, was in den letzten vierzig Jahren geschehen ist.“⁷

Marcella Althaus-Reid⁸ hat einmal etwas verwundert festgestellt, dass ausgerechnet eine Theologie, die explizit auf Praxis und Erfahrung beruht, zu wenig damit rechne, dass sich diese Erfahrungen auch ändern und dass veränderte Erfahrungen auch andere Analysen und Reflexionen notwendig machen. Derart selbstkritische Anfragen haben eine neue, kreative Energie entwickelt.⁹

⁶ Ivonne Gebara, Das Theologietreiben im 21. Jahrhundert angesichts der neuen Formen der Unterdrückung, in: Franz Gmainer-Pranzl – Sandra Lassak – Birgit Weiler (Hg.), Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse, Innsbruck 2017, 217–232, 217.

⁷ Enrique Dussel, „Keine Angst vor den Pfingstkirchen“. Ein Gespräch über die Aktualität der Befreiungstheologie, in: metroZones (Hg.), Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt, Berlin 2011, 25–40, hier 38–39.

⁸ Marcelle Althaus-Reid, From Liberation Theology to Indecent Theology. The Trouble with Normality in Theology, in: Ivan Petrella (Hg.), Latin American Liberation Theology. Next Generation, Maryknoll 2005, 20–38, 31.

⁹ Mit der Habilitation von Stefan Silber liegt mittlerweile eine hervorragende deutschsprachige Auseinandersetzung mit der (Selbst)Kritik und Weiterschreibung des befreiungstheologischen Erbes vor: Stefan Silber, Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle Fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Innsbruck 2017.

Genderkritik: Während die pastorale Basisarbeit in den Ländern des Südens von vielen Frauen und Ordensschwestern getragen war, lag die befreiungstheologische Literatur zeittypisch weitgehend in Männerhand (Boff, Gutierrez, Sobrino, Helder Camara, Casadliga, Kräutler etc.). Mittlerweile weisen Ivone Gebara, Marcella Althaus-Reid oder Nancy Pineda-Madrid auf die Gefahr hin, „dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie [...] daran scheitert, eine wirkliche Option für die Armen zu sein, weil sie das Genderproblem nicht ernst nimmt“¹⁰. Der konkrete Körper wird als Ort von Diskriminierungserfahrungen identifiziert, weil sich an der leiblichen Sichtbarkeit (als Frau, als Migrantin, als Muslima) Ausgrenzung und Gewalt entzünden. Frauen und Männer, die vom strukturellen Machismo die Nase voll haben, entwickeln eine Theologie der Befreiung aus destruktiven Genderstereotypen an „die Frau“ und „den Mann“.

„Die Armen“ gibt es nicht?! Paulo Suess hat dafür plädiert, die „Option für die Armen“ um die „Option für die Anderen“ zu erweitern.¹¹ Die Lebenschancen von Menschen hängen an einem verwobenen Set von Privilegien und Benachteiligungen: Geschlecht, soziale Herkunft, ethnische Zugehörigkeit (gender, class, race), aber auch an Sexualität, Alter, Behinderung, Religion oder Nationalität.¹² Eine strukturelle „Masterkategorie“ wird unplausibel. Diskriminierung entsteht praktisch aus einer Kreuzung (Intersektionalität) vielfältiger Kategorien, die Macht und Status zuteilen oder entziehen.¹³

Religionspluralität und Verflüssigung kirchlicher Sozialformen. Befreiende Theologien in den Ländern des Südens sind meist in konfessionell homogenen Kontexten entstanden. Die Basisgemeinden entwarfen sich als kompaktes Modell selbstverständlich gemeinschaftlichen Lebens in christlicher Nachbarschaft. Beide Selbstverständlichkeiten in Bezug auf Religion und Kirche sind heute verschwunden. Dem Dialog der Religionen und Atheismen kann man heute nicht ausweichen.¹⁴ „Zapping religioso“ und

¹⁰ Nancy Pineda-Madrid, Im Angesicht der Menschen: Theologisieren in der heutigen Zeit, in: Concilium 54 (2018), 253–261, 255.

¹¹ „Jedes Befreiungsprojekt wird ein Bündel von ethnischen, kulturellen und Gender-Fragen mit denen der sozialen Klassenzugehörigkeit artikulieren müssen“, Paulo Suess, Befreiungstheologische Perspektiven an der Jahrhundertwende, in: ZMR 83 (1999), 291–303, 299.

¹² Vgl. zum Folgenden als Überblick: Andrea Qualbrink – Renate Wieser, Gender und Intersektionalität. in: Stefan Gärtner – Tobias Kläden – Bernhard Spielberg (Hg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen, Würzburg 2014, 73–79. Zur Soziologie globaler Ungleichheiten jenseits eines methodologischen Nationalismus, die globale Kontextrelationen beachtet vgl. Anja Weiß, Soziologie globaler Ungleichheiten, Berlin 2017.

¹³ „Das Intersektionalitätskonzept überwindet die Frage nach einer einzigen Masterkategorie, indem kein Herrschaftsverhältnis als dominant vorausgesetzt, sondern auf Verwobenheiten fokussiert und [...] vielfältigste Differenzkategorien einbezieht.“ Qualbrink – Wieser, Gender und Intersektionalität (s. Anm. 12) 77; 79.

¹⁴ Vgl. dazu Silber, Pluralität (s. Anm. 9) 109–183.

hybride Mehrfachzugehörigkeiten zu unterschiedlichen Kulturen und Weltanschauungen verändern auch die theologische Reflexion.¹⁵

Abschied vom dialektischen Schwarz-Weiß-Denken. Viele der Befreiungstheolog*innen haben in Europa studiert. Die Entdeckung einer eigenen, lateinamerikanischen Theologie und Kirche war entscheidend von Sprache und Logik europäischer Theologie abhängig. Diese starke Grammatik operiert aus heutiger (selbstkritischer) Perspektive mit zu klaren und zu eindeutigen Unterscheidungen (Arme/Reiche, Unterdrückte/Unterdrücker, Süd/Nord, Solidarische Basisgemeinden/Raubtier-Kapitalismus). Damit entsteht zwar Orientierung, weil Opfer und Täter*in, weil Freund*in und Feind*in eindeutig benannt werden. Doch wie „den Armen“ so ging es auch anderen Eindeutigkeitskategorien – sie sind plural geworden und oft gegensätzlich miteinander verflochten. Die Fragen nach Gendergerechtigkeit oder nach interkulturellen Theologien der Migration „haben auf die Irrelevanz vereinfachender Schwarz-Weiß-Schemata hingewiesen und gezeigt, dass weder der europäische Universalismus noch eine binäre Wirklichkeitsanalyse zu einer befreienden Theologie führen. Diese erwächst vielmehr aus der Vielzahl der Perspektiven, ihren Konflikten und Verschmelzungen, den Brücken und Begegnungen zwischen unterschiedlichen theologischen Orten.“¹⁶

Zusammen mit dem Bezug auf Ökologie und Klimakrise hat das alles eine befreiende Theologie *wirklichkeitsnäher, aber auch vielfältiger, komplexer und scheinbar schwächer* gemacht.

2.2 Postkoloniale Kritik

Eine nächste Form befreiender Theologie ermöglichen aktuell postkoloniale Studien und Diskurse.¹⁷ Postkoloniale Kritik analysiert die dynamische Verflochtenheit von westlichen und kolonisierten Kulturen, Wissens- und Lebensformen. Dass westliche Identität durch Abgrenzung von als unzivilisiert und heidnisch definierten Kolonien entwickelt wurde, bezeichnet man heute als „Othering“. Der „Orient“ entsteht erst

¹⁵ „Gott wohnt an jeder Wegkreuzung. [...] Welch eine Arroganz ist es da, das Monopol über die Wahrheit zu beanspruchen und zu meinen, nur unser Weg ende bei Gott, alle anderen endeten bei Götzen.“ Leonardo Boff in: ders. – Frei Betto, *Mystik der Straße*, Düsseldorf 1995, 111.

¹⁶ Silber, *Pluralität* (s. Anm. 9) 64. Vgl. dazu auch Michael Nausner, *Wagnis an der Grenze. Reflexionen zur Mission im postkolonialen Kontext*, in: *Theologisches Gespräch*, 39 (2015), 107–125, 111f.

¹⁷ Einschlägig etwa María do Mar Castro Varela – Nikita Dhwan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, 2. komplett überarbeitete und erweiterte Auflage, Bielefeld 2015. Zur theologischen Rezeption die beiden Sammelbände von Andreas Nehring und Simon Wiesgickl, *Postkoloniale Theologien I und II*, Stuttgart 2013 und 2015 sowie Sebastian Pittl (Hg.), *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Regensburg 2018. Vgl. auch kompakt dazu aus befreiungstheologischer Perspektive bei Stefan Silber, *Pluralität* (s. Anm. 9) 88–97.

durch die Beschreibung als das Andere Europas (Edward Said), Europa aber auch erst durch diesen Kontrast. Besonders der Universalitätsanspruch des Christentums wird als gewalthaltige Denkform entdeckt.¹⁸ In der Festlegung anderer Kulturen auf europäische Begriffe und Konzepte steckt eine „epistemische Gewalt“¹⁹. Dieser Begriff von Gayatri Chakravorty Spivak meint Unterdrückung und Entfremdung durch ambivalenzfreie Sprache und binäres Denken. Spivak macht deutlich, dass auch Befreiungspraktiken nicht unschuldig sind: „Auch Aufrichten ist Zurichten“²⁰ und kann verhindern, dass schwierig zu fassende Ohnmachtserfahrungen zur Sprache kommen.

Deshalb spricht Homi Bhabha von Hybridität als zentraler Kategorie. Migrationsbiografien werden als hybrid beschrieben, weil sie weder im Herkunftsland noch im Ankunftsland „ganz“ zu Hause sind. So wie die ehemaligen Kolonien weder als ganz anders, noch einfach als westlich-europäisch bezeichnet werden können. Das „Dazwischen“ ist die zentrale Erfahrung und wird zum Ort der Erkenntnis – auch der Theologie.

Einerseits stehen Postkoloniale Ansätze damit in der Tradition kontextueller Befreiungstheologien. Sie machen aber zugleich sensibel für die unsichtbaren kolonialen und eurozentrischen Muster, die sich im (theologischen) Denken und in Handlungskonzepten finden. Die Sehnsucht nach Befreiung wandert aus dem Land, das man nur noch zu verwirklichen hätte, hinaus in das Risiko eines relationalen Ereignisses inmitten einer umkämpften Wirklichkeit. Namsoon Kang schreibt treffend:

„Postkoloniale [...] Identitäten bewegen sich über diese essentialistische Identität hinaus auf eine [...] hybride Identität oder Grenzidentität zu, die man im Zwischen-Raum der Grenzgebiete, Kreuzungen und Spaltungen provisorisch aufbaut. [...] Wenn die kolonisierten/marginalisierten/unterdrückten Menschen ihre *authentische* Identität nicht in einem einheitlichen, festgeschriebenen [...] Raum finden, sondern in einem Raum multipler, einander widersprechender [...] Potenziale, kann Befreiung als ein *Ereignis* stattfinden.“²¹

2.3 Vielfältiger, komplexer, wirklichkeitsnäher

Zusammenfassend heißt das: *Befreiung ereignet sich weniger im „Dagegen“, sondern im „Dazwischen“*. Manche Theolog*innen befürchten nun, ein Denken in Vielfalt und

¹⁸ Vgl. Castro Varela, Postkoloniale Theologie (s. Anm. 17) 71.

¹⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008, 60.

²⁰ Ulrich Bröckling, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007, 214.

²¹ Ebd., 186.

Fragmentarität zerstöre die Kraft der Befreiungskämpfe.²² In der hier vertretenen Perspektive wird jedoch das Potenzial für eine realistischere Theologie stark gemacht, ohne das kritisch-emanzipatorische Erbe aufzugeben. Marcella Althaus-Reid meinte:

„Es ist nun für die nachfolgenden Generationen der Befreiungstheologie an der Zeit zu begreifen, dass in der scheinbaren Schwäche verschiedener Projekte und der theologischen Praxis ihre Stärke liegt – und die Chance, das Reich Gottes auch weiterhin mit theologischer Ehrlichkeit zu verkünden.“²³

Dabei kommt es zu epistemologischen Brüchen, zu Verschiebungen und Neuansätzen in kontextuellen Theologien, in ihrer Sprache und in ihrem Wirklichkeitsbezug, die im deutschsprachigen Caritas- und Diakoniediskurs bisher (zu) wenig bekannt sind.²⁴ Dort schmeißt man, salopp gesagt, entweder den ganzen befreiungstheologischen Plunder über Bord oder bleibt in Nostalgie am heroischen „Damals ...“ hängen. Für Yvonne Gebara kommt beides nicht in Frage.

„Eine [...] Entgiftung hinsichtlich der alten Begriffe ist unabdingbar, damit wir unsere Körper anders fühlen, damit wir heute das Christentum mit anderen Bezugsrahmen leben. Es gibt noch viel zu lernen, einschließlich von nicht unbedingt religiösen Menschen und von Nichttheologen.“²⁵

Diese Entgiftung der Begriffe solidarischer Theologie bezeichne ich als Drift von einer heroischen zu einer postheroischen Grammatik diakonischer Theologie. Bevor das konzeptionell erläutert wird, zunächst noch ein Blick in die lokalen, bundesrepublikanischen Kontextbedingungen dieser Drift.

3. Lokale Kontexte solidarischen Engagements

In den vergangenen Jahren hat sich das Bewusstsein verfestigt, dass lokale Lebensvollzüge von ihrer globalen Vernetzung tatsächlich nicht mehr zu trennen sind. Es macht zwar einen existenziellen Unterschied, in einem Rechts- und Wohlfahrtsstaat zu leben oder unter Armutsbedingungen und Willkürherrschaft. Aber die Vorstellung homogener Container (nationalstaatlich, religiös, kulturell) ist analytisch nicht mehr zu halten. Auch der deutsche Kontext lässt sich transnational nur noch als „Vernetzung

²² Vgl. etwa Michael Ramminger, Universalität und Pluralismus: Anfragen an die Befreiungstheologie, in: Franz Gmainer – Pranzl – Sandra Lassak – Birgit Weiler (Hg.), *Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen - Impulse*, Innsbruck 2017, 95–110.

²³ Marcella Althaus-Reid, Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt? Die „Genetivtheologien“ aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts, in: *Concilium* 42 (2006), 210–218, 217.

²⁴ Vgl. die Sammelbände Joerg Rieger (Hg.), *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*, Oxford/New York 2003; Ivan Petrella (Hg.), *Latin American liberation theology. The next generation*, Maryknoll 2005, sowie Thia Cooper (Hg.), *The Reemerge of Liberation Theologies. Models for the Twenty-First Century*, New York 2013.

²⁵ Gebara, *Das Theologietreiben* (s. Anm. 6) 231.

und Entgrenzung von zuvor in getrennten ‚Behältern‘ ansässigen Lebensformen, Ideen, Wissensräumen oder politischen Strukturen verstehen“²⁶. Die Praxis- und Reflexionsformen solidarischen Handelns und Engagements bleiben davon nicht unberührt. Zwei Beispiele:

„Container“ von Caritas und Gemeinde verflüssigen sich

In der funktional differenzierten Gesellschaft des 20. Jahrhunderts hatte sich eine ver-säulte Doppelstruktur der christlichen Kirchen herausgebildet. Einerseits entstand die Gemeindekirche, in der die religiösen, liturgischen und seelsorglichen Bedürfnisse von Christinnen und Christen ihren Ort finden. Zum anderen hat sich der kirchliche Grundvollzug der Diakonie immer weiter in die professionellen und hochspezialisierten Caritas- und Diakonieorganisationen ausdifferenziert. Mittlerweile spricht aber einiges dafür, dass in beiden Bereichen mit Verflüssigungsprozessen zu rechnen ist.

Kirche am Ort wird von der konzentrischen Gemeinde zu einem Netzwerk unterschiedlicher pastoraler Orte. In den Zwischenräumen gemeindlicher Gebiete entsteht neue Offenheit für grenzüberschreitende Solidarität, wie etwa die Flucht- und Asylarbeit gezeigt hat. Und an vermeintlich säkularen Caritas-Orten werden alltagsnahe Seelsorge und sakramentale Riten nachgefragt.

Ähnliche Verflüssigungen im Feld institutionalisierter Caritas. Für den befreiungstheologisch geprägten Hermann Steinkamp war die professionelle Soziale Hilfe wesentlich „Mithilfe an der Verschleierung des Elends“²⁷. Doch Empowerment-Konzepte oder Sozialraumorientierung können nicht einfach als defizitär „assistenzialistische“ Hilfeformen abqualifiziert werden. Neue Komplizenschaften werden sichtbar. Hermann Steinkamp brachte den Unterschied von Sozialpastoral zu bloßer Sozialarbeit in die treffende Metapher: „dem Armen statt eines Fisches eine Angel zu geben und ihn angeln zu lehren. Prophetische Diakonie und Sozialpastoral gehen einen Schritt weiter und ergänzen herkömmliche Modelle der Hilfe zur Selbsthilfe um den Aspekt der Bewußtseinsbildung: [...] Daß der Fluß den Fischern gehört.“²⁸ In einem Lehrbuch zur Sozialraumorientierung heißt es aber nun:

„Gefordert wird [...] eine Soziale Arbeit [...] die Menschen nicht mehr als Klienten, sondern als Bürger sieht, die nicht nur beteiligt, sondern mit Einfluss ausgestattet werden müssen. [...] Oder um eine altbekannte Metapher zu erweitern: Hungrigen

²⁶ Claudia Koppetsch, *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*, Bielefeld 2019, 21.

²⁷ Hermann Steinkamp, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994, 191.

²⁸ Steinkamp, *Solidarität* (s. Anm. 27) 202.

Fische zu schenken ist gut. Besser ist den Leuten Angeln zu geben. Am besten geholfen wäre ihnen aber, wenn sie Fischereirechte eroberten.“²⁹

Diakonie als zirkulierende Praxisform an vielen Orten

Ich verstehe Diakonie und Caritas als Vollzug von Nächstenliebe in situativ grenzüberschreitender Solidarität.³⁰ Gemeint ist damit also nicht primär die semantisch-hermeneutisch Benennung, sondern eine Praxisform, die sich ereignet: Hungrigen wird zu essen geben, Fremde werden gastfreundlich aufgenommen, Gefangene werden besucht (Mt 25). Nicht warum (Motive), sondern dass und wie es geschieht (Praktiken), ist der springende Punkt.³¹ Genau diese fast motivationsvergessene Orientierung bezeugt das Evangelium im Bereich des Religiösen, indem biblisch etwa der „religiös andersmotivige“ Samariter das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe erfüllt (Lk 10,25–37). Weil Nächstenliebe mit Karl Rahner kein Weg zur wichtigeren Gottesliebe ist, sondern diese selbst bezeugt, auch wenn sie nicht explizit darum weiß.³² Damit kommt eine gleichberechtigte Vielfalt an konkreten Orten und Sozialformen in den Blick, in denen diakonisches Engagement auf je situative Weise zirkuliert.³³

Alltagssolidarität ereignet sich auf Normaltemperatur menschlicher Begegnungen im vertrauten Nahbereich. In *kirchengemeindlichen Initiativen und Projekten*, die sich für Solidarität und soziale Anliegen einsetzen, kann verdichtetes Engagement entstehen. Zumeist klinken sich Menschen ereignisbezogen in Aktionen, Projekte und Kampagnen ein. Diakonische Praktiken zirkulieren an vielen *kategorialpastoralen Orten*, etwa in der Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge oder in der Kita. Die spezialisierten und professionellen *Organisationen der Caritas und Diakonie* bieten im staatlichen Rah-

²⁹ Frank Früchtel – Gudrun Cyprian – Wolfgang Budde, Sozialer Raum und Soziale Arbeit. Textbook: Theoretische Grundlagen, Wiesbaden 2013, 103.

³⁰ Die Unterschiede in der historischen Semantik von Caritas (Liebe/Solidarität) und Diakonie (Dienst/Botendienst) sowie konfessionshistorische Differenzen können hier im Hintergrund bleiben.

³¹ Ottmar Fuchs weist auf die Gefahr hin, damit umgekehrt die guten Taten für religiöse Sicherheitssehnsüchte im dem Sinne auszubeuten, als ob, (nur) wer gute Taten tut, sicher gerettet sei. Ottmar Fuchs, Die andere Revolution. Ökumenisch für eine solidarische Welt, Würzburg 2016, 155–163. Die hier gemeinten ereignisbasierten Praxistheorien wirken dagegen von ihrer Konzeption her als Fundamentalkritik an derartigem Empirismus, weil sie die Unsicherheiten und Unschärfen des Handelns nie tilgen.

³² Das ist die Pointe bei Karl Rahner, Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in: ders (Hg.), Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 277–298. Das ist bei feinen Unterschieden wohl auch die gemeinsame Grundorientierung der wichtigen katholisch-diakonietheologischen Arbeiten von Ottmar Fuchs, Norbert Mette und Herbert Haslinger.

³³ Ich verbinde hier Beobachtungen aus dem protestantischen Bereich mit einer eigenen Sammlung. Vgl. den Blogbeitrag von Martin Horstmann: Die Sieben Diakonien, <http://go.wuu.de/qka5q> (Stand: 31.1.2020).

men Soziale Arbeit, Pflege- und Gesundheitsdienstleistungen an. Das differenziert sich heute weitgehend entlang der staatlichen Hilfestruktur.³⁴ Um strukturelle Gerechtigkeitsfragen anzugehen, entwerfen sich manche lokalen Wohlfahrtsverbände (auch Caritas und Diakonie) als *Akteure der Zivilgesellschaft*. Es geht um Anwaltschaft für die Menschen in den Einrichtungen vor Ort und deren Anliegen, etwa um eine inklusive Gesellschaft. In diesem Feld aktiv sind schon länger *Soziale Bewegungen, Verbände und NGOs* aus dem kirchlichen Umfeld oder unter Beteiligung von Christ*innen. Das wäre etwa die Friedensbewegung „Pax Christi“ oder das Institut für Theologie und Politik in Münster.³⁵ *Hybride Netzwerke und Sozialrauminitiativen* entstehen aus der Kollaboration verschiedener Akteure, um konkrete Probleme vor Ort in einem breiten Bündnis gemeinsam zu bearbeiten. *Entwicklungspolitische Organisationen* adressieren die globale Ebene weltweiter Fragen des Lebens und Überlebens (so auch Misereor, Adveniat, Caritas International, Brot für die Welt, Islamic Relief oder auch viele der weltweit vernetzten christlichen Orden).

Diese diversen Sozialformen ergeben ein verstreutes, postheroisches Muster von diakonischem Engagement, das mit neuer Energie theologisch reflektiert und auch konzeptionell vertreten werden müsste. Es lässt sich zeigen, dass das gerade nicht zur Verwässerung der Radikalität des Evangeliums führt, sondern zu seiner diakonisch-engagierten Neuentdeckung in der Gegenwart. Dann allerdings in Form einer weniger selbstgewissen Diakoniethologie, der man die Verletzlichkeit der Menschen, von denen her sie entsteht, auch selbst ansieht, weil sie sich bis an die theologische Basis davon betreffen lässt.³⁶

4. Verändertes Wissen: Die postheroische ‚Episteme‘ sozialer Theologie

Postheroisch? Verstreute Präsenz einer zeitdiagnostischen Vokabel

Die Bezeichnung „postheroisch“ begegnet in sehr verschiedenen Zusammenhängen, im Feuilleton³⁷, in politikwissenschaftlichen Texten, in Persönlichkeits- und Identitäts-

³⁴ Mit der neuen Selbstdefinition als „Sozialunternehmen“ stellt sich verschärft die Frage nach einer gemeinwohlorientierten Form des Wirtschaftens und nach der nicht-ökonomischen Qualität existenzieller Dienstleistungen und Care-Arbeiten, die als nicht-rivale Güter von Marktmechanismen eher zerstört denn ermöglicht werden.

³⁵ Vgl. dazu Phillip Geizhaus – Julia Lies, Kirche(n) in (sozialer) Bewegung. Der Papst, die Kirche der Armen und Perspektiven für eine Theologie der Befreiung, in: *Texte & Kontexte* 40 (2017), 145–158.

³⁶ Ein ähnliches Programm verfolgt: Rainer Bucher, *Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt*, Würzburg 2019.

³⁷ Markus Metz – Georg Seeßen, Wenn Helden nicht mehr nötig sind. Heldendämmerung: Anmerkungen zur postheroischen Gesellschaft, Deutschlandfunk Kultur Zeitfragen, <http://go.wvu.de/isopn> (Stand: 31.1.2020).

theorien, in praktischer Organisationsentwicklung³⁸, sogar in historischen Biografien³⁹. Zur ersten Orientierung kann man folgendermaßen differenzieren:

Heroisch meint die Vereindeutigung komplexer Existenz- und Gesellschaftsprobleme⁴⁰, um die Subjekte zu deren prinzipieller und planvoller Lösung zu motivieren, wobei auf Narrative zurückgegriffen wird, die vom (sich revolutionär durchsetzenden) Erfolg derart entschiedenen und eindeutigen Handelns berichten.

Als *postheroisch* wird bezeichnet, wenn man im Wissen um die Kompliziertheit von Existenz- und Gesellschaftsproblemen im solidarischen Handeln und Erleben von der Vielfalt und Mehrdeutigkeit bedrohten Lebens tatsächlich irritiert wird, ohne in Resignation zu verfallen.

Das Heroische

Tobias Schlechtriemen hat im Rahmen des Freiburger Sonderforschungsbereichs „Helden.Heroisierung.Heroismen“ eine kultursoziologische Theorie „heroischer Agency“ entwickelt.⁴¹ Das Heroische wird hier als Effekt eines mehrfachen Zuschreibungsprozesses verstehbar.

1. Das Heroische entsteht aus der Unterscheidung des singulär Außergewöhnlichen vom massenhaft Alltäglichen. Dabei wird eine Person als unvergleichlich definiert und einer homogenen Menge der normalen, damit aber auch durchschnittlichen Leute gegenübergestellt.
2. Das Heroische entsteht durch die Überschreitung jener Linien, die das Feld des Normalen und Durchschnittlichen üblicherweise begrenzen. Der Held/die Heldin folgt strikt ihrem eigenen Gesetz, bricht deshalb geltende Regeln und tut Dinge, die normale Menschen nicht tun können.
3. In einer heroischen Dynamik werden kollektive Werte und Affekte auf eine Person projiziert. In Umkehrung der mimetischen Sündenbocktheorie René Girards werden Personen nicht mit den verdrängten Ängsten, sondern mit den Hoffnungen und Seh-

³⁸ Vgl. dazu Dirk Baecker, *Postheroisches Management. Ein Vademecum*, Berlin 1994. Postheroisch meint „die Fähigkeit, mit Ungewissheit auf eine Art und Weise umzugehen, die diese bearbeitbar macht, ohne das Ergebnis mit Gewissheit zu verwechseln“ (9).

³⁹ Barbara Stollberger-Rilinger bezeichnet ihr Buch über Maria Theresia ausdrücklich als eine „post-heroische Biographie“ (Barbara Stollberg-Rilinger, *Maria-Teresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit*, München 2017, XXVII). Wie sie über ihr Vorgehen schreibt, „nehme ich einen verfremdenden, gleichsam ‚ethnologischen‘ Blick ein und hüte mich vor falscher Vertrautheit mit meiner Heldin“ (ebd., XXVI).

⁴⁰ Das folgt Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018.

⁴¹ Vgl. zum Folgenden: Tobias Schlechtriemen, *The Hero and a Thousand Actors. On the Constitution of Heroic Agency*, <http://go.wvu.de/o3l2f> (DOI 10.6094/helden.heroes.heros./2016/01/03) (Stand: 31.1.2020).

süchten vieler Menschen moralisch und emotional aufgeladen. An Heldenfiguren verhandelt die breite Masse ihre Wünsche, Werte und Ideale.

4. Das Feld des Heroischen ist stark polarisierend, dichotom und antagonistisch strukturiert. Am Helden scheiden sich die Geister zwischen Gut und Böse, Freund und Feind. Entscheidungsoffene Indifferenz ist hier selten zu finden. Vielmehr beweist sich das Heroische im selbstlosen, existenzbedrohenden Kampf für das Gute, reproduziert damit aber immer auch eine agonistische Dynamik.

5. Zuletzt zeichnet sich das Heroische dadurch aus, dass ein hoher Grad an Handlungsfähigkeit und souveräner Handlungsmacht (agency) unterstellt wird.

Schlechtriemen nimmt dazu nun eine dekonstruktive Haltung ein. Die heroische Tat muss nicht als Ursache, sie kann auch als Effekt einer Praxisdynamik beobachtet werden. Diese Dynamik sucht und produziert schließlich eine*n Held*in, nicht umgekehrt. So verstanden haben die verstreuten Mikropraktiken zur Rettung des Klimas Greta Thunberg als Symbolfigur hervorgebracht, Thunberg hat aber nicht wirklich die Bewegung initiiert. Schlechtriemen macht mit der Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour die vielen Beteiligten und Beziehungen sichtbar, die eine einzelne Handlung erzeugen und ausmachen. Im Prozess der Heroisierung werden die vielen Beteiligten dann nach und nach getilgt, bis eine zentrale Figur übrigbleibt, auf die alle Narrationen zulaufen.⁴²

Es geht also um Anderes als die alltagsweltliche Feststellung, dass Menschen eben Helden und Idole brauchen und jede*r im Zuge einer gesunden Selbstwirksamkeitserwartung von der Wirkungsmacht und Bedeutung des Eigenen überzeugt sein sollte. Es geht um die sozialen, kulturellen und wohl auch glaubensbezogenen Kontexte, in denen solidarisches Handeln zugunsten Anderer überhaupt erst stattfindet und in Sprache gebracht werden kann.

Die These lautet, dass im Kontrast zum Heroischen die verstreute Präsenz des „Postheroischen“⁴³ eine zeitdiagnostische Vokabel ergibt, mit der sich sehr verschiedene, konkrete Transformationen im Feld von Caritas und Diakonie, von Solidaritäts- und

⁴² Vgl. dazu etwa auch die Studie: Heidrun Friese, *Flüchtlinge, Opfer, Bedrohung, Helden. Zur politischen Imagination des Fremden*, Bielefeld 2017. „Werden im Humanitarismus die Geflüchteten zu Opferfiguren und deren Retter zu Helden, so sind sie auf der Bühne des Aktivismus [...] angewiesen, die Rolle des Befreiers und Helden im Kampf gegen den globalen Kapitalismus [...] zu spielen“ (98). Dagegen beobachtet Friese eine Befreiung im Dazwischen: „Mobile Menschen sind weder Feinde, Opfer noch Heroen. Es gilt also, das Einverständnis aufzukündigen und das Politische im Zwischenraum, in den Bruchstellen im verzweigten Geflecht dieser Bilder aufzufinden und zu retten“ (23).

⁴³ Eine kompakte Zusammenstellung findet sich in: Karl-Heinrich Bette, *Sporthelden. Spitzensport in postheroischen Zeiten*, Bielefeld 2019, 8–22. Den besten Überblick gibt jetzt Ulrich Bröckling, *Postheroische Helden. Ein Zeitbild*, Berlin 2020. Das Buch erschien erst nach der Fertigstellung dieses Textes. Ausführlichere Referenzen und Inspirationen konnten bei der Argumentation nicht mehr mit einbezogen werden.

Gerechtigkeitsengagement beschreiben lassen. Ich beziehe mich auf eine politische und eine personale Diskursposition.

Postheroische Gesellschaften (Herfried Münkler)

Eine bekannte analytische Verwendung des Stichwortes „postheroisch“ verbindet sich mit den Arbeiten des Berliner Politikwissenschaftlers Herfried Münkler. Im Kontext seiner Krieg- und Konfliktforschungen unterscheidet er zwischen heroischen Gesellschaften und postheroischen Gesellschaften.

Heroische Gesellschaften zeichnen sich dadurch aus, dass sie den gewaltsamen Tod von Menschen (victim) mittels religiöser Erzählungen in ein sinnvolles Opfer verwandeln können (sacrifice). Nicht immer muss es dabei um den Kampf und das Töten gehen, es gibt auch die Helden des Alltags. Doch das Opfer und eine damit verbundene religiös affine Narration des Verzichts und der Hingabe bleiben entscheidend:

„Zum Helden kann nur werden, wer bereit ist, Opfer zu bringen, eingeschlossen das größte, das des Lebens.“⁴⁴

Heroische Gesellschaften wissen um die erlösende, theologisch gesprochen um die soteriologische Kraft des (Selbst)Opfers.⁴⁵ Dieses religiöse Wissen ist entscheidend. Von Helden und der Rettung der vielen, wenn nicht des Ganzen, muss erzählt werden. Wer aber erzählt, bringt Dinge und Ereignisse in einen Zusammenhang, entwirft und reproduziert einen Diskurs. Münkler erinnert etwa an den ritterlichen Ehrenkodex im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts, welcher die Gewalt und auch die gewaltfreie Hingabe ganz bestimmten Regeln unterwirft.⁴⁶

Die Vitalität des Heroischen hat nach Münkler allerdings eine zutiefst pessimistische Rückseite. Gegenüber der extremen Hingabe des eigenen Lebens durch den Helden erscheint alles andere und alles Nachfolgende als verflachter und dekadenter Abklatsch. Der Preis rettender Hingabe ist eine apokalyptische Weltsicht, die in tragischer Perspektive vor allem Verfall beobachtet.

⁴⁴ Herfried Münkler, Heroische und postheroische Gesellschaften, in: *Merkur* 61 (2007), 742–752, 742.

⁴⁵ „Nicht das Blut, das an seinen Waffen klebt, macht den Krieger zum Helden, sondern seine Bereitschaft zum Selbstopfer, durch das andere gerettet werden. [...] Im Umgang mit dem Wissen um dieses Opfer erweist sich das Heroische.“ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 742. Vgl. dazu entlang der Unterscheidung von victime/sacrifice auch Hans Joachim Sander, *Glaubensräume. Topologische Dogmatik* 1, Ostfildern 2019, 185–189.

⁴⁶ Auch die Ikone christlicher Nächstenliebe, Franz von Assisi, war durch seine wohlhabende Herkunft und entsprechende Bildung von Ritteridealen geprägt, die von ihm geistlich umgedeutet wurden. „Nach der *Legenda Perusina* belehrt Franziskus [...] einen Bruder [...] über das wahre geistige Rittertum: es besteht nicht im Wissen und Erzählen der Taten großer Männer der Vergangenheit [...], sondern im eigenen Vollzug der Taten: im Kampf und Sterben für den christlichen Glauben.“ Helmut Feld, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt 1996, 106.

„Heroische Gemeinschaften halten es schlecht mit sich aus. Offenbar erweist sich die Realität gegenüber den Ansprüchen und Erwartungen des heroischen Selbstentwurfs durchweg als ungenügend.“⁴⁷

Das heroische Ideal der Opferhingabe verbindet sich mit segmentären, tribalen Sozialstrukturen, die binnenhomogen formiert sind und nicht selten männerbündische Charakteristika aufweisen.

„Wenn die Dinge ruhig und normal laufen, ist das für die heroischen Gemeinschaften bedrohlich; was sie rettet ist der Einbruch des Außergewöhnlichen und Extremen. Das ist ihre große Stunde, die sie hernach wieder viele kleine Stunden überstehen lässt.“⁴⁸

Das heißt, Gemeinschaft und Opfer hängen gegenläufig zusammen. Wenn das Heroische zu einer Sozial- und Lebensform wird, dann braucht es das Opfer, um die eigene, vitalistische Identität nicht zu verlieren.

Münkler blickt damit auf Politik und Geschichte. Die Ausweitung der heroischen Gemeinschaftsideale auf nationalstaatliche Gesellschaften war ein Grund für die Bereitschaft der westlichen Nationen, zwei Weltkriege zu entfachen. Das Ergebnis der völligen Niederlage und der sinnlosen und von keiner Opfererzählung mehr zu rechtfertigenden Vernichtung menschlichen Lebens hat die heroische Volksgemeinschaft dann in eine postheroische Nachkriegsgesellschaft verwandelt.⁴⁹ Die demokratische Lauheit, die parlamentarische Kompromissuche, die Funktionslosigkeit heißer Erregungspotenziale, das wäre eine postheroische Einhegung des menschlichen Gewaltpotenzials.

Zugleich stellt das alles auch einen religionskritischen Faktor dar, eine Herausforderung für Theologie und Kirche. Denn während die heroische Formation durch eine religiös konnotierte Opfererzählung gekennzeichnet ist, stellt Münkler für die Gegenwart fest: „Die Erosion des Religiösen befördert die Entwicklung postheroischer Dispositionen“.⁵⁰

Postheroische Gesellschaften sind geprägt von Mittelmaß und Kompromissen. Und das ist die gute Nachricht. Sie interpretieren den Kompromiss nicht als laue Dekadenz, sondern als zivilisatorische Errungenschaft. Der anstrengende „Quasselbund“ deliberativer Demokratien etwa hat Europa die längste Friedenszeit des Kontinents beschert. In postheroischen Gesellschaften entstand damit ein zunehmendes „Unverständnis gegenüber einem pathetisch vorgetragenen Ethos des Opfers“⁵¹.

⁴⁷ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 745.

⁴⁸ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 748.

⁴⁹ „Deutschland hat [...] erst kapituliert, als es so gut wie nichts mehr gab, mit dem man hätte kämpfen können. Die Folge war, dass sich postheroische Dispositionen hier in einer Stärke durchgesetzt haben, wie in sonst keiner europäischen Gesellschaft.“ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 750.

⁵⁰ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 742.

⁵¹ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 752.

Ähnliches gilt für das Feld des sozialen Engagements. Mit dem Wohlfahrtsstaat sind Solidarität und soziale Rechte Teil des Institutionengefüges. Das befördert verlässliche, rechtlich abgesicherte Hilfeleistungen, relativiert aber zugleich die alltagsweltlichen Formen von Solidarität, wie sie etwa in den christlichen Gemeinden lange ihren Ort hatten. Mittlerweile gibt es eben für alles Spezialist*innen, auch für die Nächstenliebe. Professionelle Akteur*innen und auch viele der zivilgesellschaftlichen Netzwerke sind so eingerichtet, „dass ihre Mitglieder moralisch richtig handeln können, ohne dafür (moralische) Heldinnen oder Helden sein zu müssen. Strukturelle Lösungen scheinen somit eine Affinität zu postheroischen Dispositionen zu haben.“⁵²

Mit diesem Wandel zu einer postheroischen Gesellschaft hat sich auch die psychosoziale Verfassung der*des Einzelnen verändert.

Postheroische Persönlichkeit (Martin Dornes)

Die Menschen sind heute in ihrer psychisch-motivationalen Konstitution zwar weniger normativ festgelegt, aber deshalb nicht weniger solidarisch. Zu diesem Befund kommt Martin Dornes, Psychologe und Soziologe am Frankfurter Institut für Sozialforschung.

Dornes beschreibt, wie sozialstrukturelle Verflüssigungsprozesse auch die psychische Struktur vieler Zeitgenoss*innen aufgelockert haben. Dabei verbindet sich eine insgesamt größere innerpsychische Freiheit der Einzelnen mit einer größeren Verletzlichkeit. Genau das bezeichnet Dornes mit einem „sozialcharakteriologischen Begriff“ als postheroische Persönlichkeit.

„Mit ‚postheroisch‘ ist gemeint, dass sich dieser Typus von einer ‚heroischen‘ Unterdrückung eigener Impulse ebenso verabschiedet wie von einem ‚heroischen‘ Aus- und Durchhalten einmal getroffener (Lebens-)Entscheidungen.“⁵³

Das bringt auf den Begriff, was viele Soziolog*innen und Psycholog*innen schon länger als situative Identität beschreiben: ein Leben bei gleichzeitiger Zunahme von Freiheit und Risiko. Für die postheroische Persönlichkeit gilt:

„Eine lutheranische Auffassung ist ihr eher fremd: ‚Hier stehe ich und kann *auch* anders‘ lautet ihr Motto. [...] Das ist kein Mangel an Standhaftigkeit oder Prinzipientreue, sondern eine im Charakter verankerte, also habituelle Bereitschaft, reflexiv im Lichte neuer Erfahrungen die Prinzipien zu prüfen, die vormals ungeprüft galten.“⁵⁴

⁵² Ulrike Wager, Heroismus als moralische Ressource rechtserhaltender Gewalt? Ethische Reflexionen zu heroischen und postheroischen Elementen in der polizeilichen Organisationskultur, in: Thorsten Meiries (Hg.), Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt, Tübingen 2012, 133–160, 137.

⁵³ Dornes, Martin, Die Modernisierung der Seele. Kind, Familie, Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2012, 320.

⁵⁴ Dornes, Modernisierung (s. Anm. 53) 324.

Dornes hat eine Vielzahl empirischer Studien ausgewertet und dabei entwicklungspsychologische wie makrosoziologische Gegenwartsdiagnosen mit einbezogen. Für die postheroische Persönlichkeit gilt demnach:

„Ihre psychische Grundfiguration ist aufgelockert, ohne deswegen zu fragil zu sein. Sie fühlt sich Werten verpflichtet, die sie aber nicht prinzipien- oder konformitätsgeleitet verwirklicht, sondern kontextsensitiv. [...] Ihre Flexibilität ist nicht Ausdruck von Angst, sondern der einer psychischen Verfassung, die nicht Anpassung, sondern einen Zuwachs neuer Selbst- und Weltgestaltungsmöglichkeiten impliziert. Wegen des hohen Tempos sozialer Wandlungs- und Enttraditionalisierungsprozesse [...] steht die psychische Struktur dieser Persönlichkeit allerdings weitgehend im Freien.“⁵⁵

Ein unwandelbarer Wesenskern wird jedenfalls nicht mehr erwartet. Die eigene Identität muss erzählt und bebildet werden und das kann man immer wieder neu und auch anders tun. Identität, so die Pastoralpsychologin Viera Pirker, wird fluide, fragil und fragmentarisch⁵⁶ - postheroisch eben.

Das ist Anlass für etliche kulturpessimistische Klagen über die Zerstörung von Gemeinschaft, Zusammenhalt und solidarischem Engagement. Dornes kann das mit einer Vielzahl von empirischen Studien weitgehend widerlegen. Verflüssigung sozialer Strukturen bedeutet nicht automatisch das Ende von Solidarität und jugendliche Existenz ist nicht gleichbedeutend mit egozentrischer Spaßgesellschaft.⁵⁷ Eigensinnig „sein Ding machen“ und soziales Engagement sind für viele gerade keine Gegensätze mehr. Es gibt weiterhin solidarisches Handeln, Engagement für Gerechtigkeit und eine lebenswerte Welt für alle Menschen. Aber die Gestalten haben sich verflüssigt. Mit den „Fridays for Future“ oder dem humanitären Einsatz vieler junger Menschen im und am Mittelmeer wird das mittlerweile auch medial sichtbar.

Tribalisierung und Rückkehr des Heroischen?

Postheroische Gesellschaften waren wohl vor allem durch die nationalstaatliche Einhegung ethnischer, religiöser und sozialer Konflikte möglich.⁵⁸ Die aktuelle Auflösung bisheriger Grenzen bedeutet aber nicht „Aufhebung lokaler Bindung, sondern [...] Tribalisierung von Gemeinschaften innerhalb transnationaler Räume“⁵⁹. Das ergibt „ei-

⁵⁵ Dornes, *Modernisierung* (s. Anm. 53) 350.

⁵⁶ Viera Pirker, *Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*, Ostfildern 2013.

⁵⁷ „In welcher Welt kann sich mein, aber auch dein Selbst verwirklichen und gedeihen? Die Besonderheit dieser Form des Weltveränderungsimpulses besteht darin, dass individuelle Probleme und ‚Betroffenheiten‘ jederzeit mit globalen Perspektiven ‚kurzgeschlossen‘ werden können.“ Dornes, *Modernisierung* (s. Anm. 53) 287.

⁵⁸ Vgl. Cornelia Koppetsch, *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*, Bielefeld 2019, 185.

⁵⁹ Koppetsch, *Gesellschaft des Zorns* (s. Anm. 58) 202.

nen Flickenteppich von konkurrierenden Partikulargemeinschaften [...], die Rechte einfordern.“⁶⁰ Münkler fragt in Zeiten verschärfter Identitätskonflikte, Fluchtmigration und Klimakrise, ob den postheroischen Gesellschaften womöglich gerade ein neues Heldentum aufgezwungen wird: „Die postheroische Gesellschaft ist ohne Rückgriff auf einen Restbestand des Heroischen nicht überlebensfähig.“⁶¹ Die basale Hintergrunderwartung allerdings bleibt weiter postheroisch. Grundsätzlich „geht man davon aus, dass alles funktioniert, ohne auf ein sakrifiziellles Opfer angewiesen zu sein.“⁶²

Die Rede vom „Postheroischen“ darf also nicht mit utopischen Zonen reinen Friedens und purer Gewaltlosigkeit verwechselt werden. „Die postheroischen Gesellschaften verfügen nicht über eine befriedete Welt.“⁶³ Für die multipolar gewalthaltige Weltordnung des 21. Jahrhunderts gilt aber: „Die postheroische Gesellschaft braucht jetzt zusätzliche Verteidiger, und zwar solche, in deren Tätigkeitbeschreibung die Erwartung des Sakrifiziellen eigentlich nicht vorgesehen ist.“⁶⁴ Münkler meint, es gelte eine Art „unheroische Tapferkeit“⁶⁵ zu entwickeln, die situativ mehr bietet als das Erwartbare, ohne aber in alte, heroische Gewalt- und Erlösungskonstellationen zurückzufallen. Die Journalistin Franca Magnani meint treffend: „Je mehr Bürger mit Zivilcourage ein Land hat, desto weniger Helden wird es einmal brauchen.“⁶⁶

Trotzdem wiegt der Dekadenzvorwurf eines lauen Liberalismus schwer. Die Rede vom Postheroischen könne den eigenen blinden Fleck nicht sehen, nämlich die Opfer der Gewalt in heißen Konflikten. Vielleicht wird es gerade mit dieser Kritik im Rücken zu einem Anliegen, die postheroische Situation im Angesicht neuer Bedrohungen nicht zu überspielen, sondern diese anhand ihrer Praktiken zu vermessen. Genau das war ja die Anfangsthese, nämlich die Augen nicht zu verschließen vor der tödlichen Wirklichkeit des 21. Jahrhunderts, indem man weder heroisch vereindeutigt, noch antiheroisch ausweicht, sondern postheroische Formen des Engagements, der Präsenz und der Politik stark macht.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Herfried Münkler, „Unser Recht auf Feigheit“, in: Süddeutsche Zeitung (20.01.2015), 11. Die Frage nach deutscher Beteiligung an militärischen Konflikten setzt die Friedensbewegung unter Druck. Und war nicht auch der kurze Sommer der Willkommenskultur 2015 ein unerwarteter Akt heroischer Nächstenliebe und Gastfreundschaft, den sich die Gesellschaft selbst schon gar nicht mehr zugetraut hatte?

⁶² Münkler, Recht auf Feigheit (s. Anm. 61).

⁶³ Herfried Münkler, Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert, Berlin 2015, 187.

⁶⁴ Münkler, Recht auf Feigheit (s. Anm. 61).

⁶⁵ Münkler, Recht auf Feigheit (s. Anm. 61). In diese Richtung plädiert aktuell Dieter Thomä. Er beschreibt unter dem Label eines „demokratischen Heroismus“ eine letztlich doch sehr dekonstruierte, postheroische Form des außergewöhnlichen Engagements, vgl. Dieter Thomä, Warum Demokratien Helden brauchen. Plädoyer für einen zeitgemäßen Heroismus, Berlin 2019.

⁶⁶ Zitiert nach: Metz – Seeßen, Wenn Helden nicht mehr nötig sind (s. Anm. 37).

5. Thesen zur theologischen Orientierung im postheroischen Dazwischen

1. Die Option für die Ausgeschlossenen und Anderen hat nichts an Dringlichkeit verloren. Doch es ist eine „Entgiftung“ des heroischen Befreiungspathos notwendig, etwa durch genderbezogene, intersektionale oder postkoloniale Kritik. Statt sich im heroischen Kampf gegen das Falsche der richtigen Identität zu versichern, geht es um postheroische Ereignisse des Richtigeren im Falschen⁶⁷, auf deren verwandelnde Dynamik eine christlich affizierte Hoffnung setzen darf.

2. Der postheroische Transformationsimperativ bedeutet ein offeneres Verhältnis von Glaube und Solidaritätshandeln. Es gilt sich mit einer entdeckungsbereiten theologischen Neugier in die Felder sozial und politisch engagierter Praktiken verwickeln zu lassen. Das lässt heuristisch erst einmal offen, wie dort christliche Referenzen aussehen, wo sie zu entdecken sind und was diese theologisch bedeuten. Denn in unübersichtlichen Zeiten „erschließt man sich das Vorstellbare durch das Handeln, nicht umgekehrt“⁶⁸.

3. Welche Rolle spielt dann der christliche Glaube an den Gott Jesu? Mit Dirk Starnitzke lautet der Vorschlag: Der Entdeckungsort Gottes wandert von der Person in die Relation. „Erst langsam entwickelt sich ein Verständnis, welches die konfessionelle und theologische Profilierung nicht an der persönlichen Gesinnung, sondern an der Kommunikation oder Handlung selbst festmacht.“⁶⁹ Die diakonische Kraft des Evangeliums entsteht aus der Konfrontation mit konkreten Menschen, mit Situationen, in denen Menschen ausgegrenzt oder auf ihr nacktes Leben reduziert sind.

4. Die postheroische Transformation des Diakonischen macht die *schöpfungstheologische Weite* des christlichen Gottesbegriffs zentral.⁷⁰ Gott als das absolute Geheimnis von Welt und Existenz⁷¹ ist größer als die religiösen Bekenntnisse und Interpretationen. Die schöpfungstheologische „Entzwingung des Glaubens“⁷² ist diakonietheolo-

⁶⁷ Vgl. Christian Bauer, Christliche Zeitgenossenschaft? Pastoraltheologie in den Abenteuern der späten Moderne, in: IJPT 20 (2016), 4–25, 9.

⁶⁸ Ulrich von Loyen, Der Globus ist jetzt radikal lokal, Süddeutsche Zeitung (3.9.2019), 13.

⁶⁹ Starnitzke, Dierk, Diakonische Identität in einer pluralen Gesellschaft. Zwischen kirchlichem Selbstbestimmungsrecht und interkultureller und interreligiöser Öffnung der diakonischen Arbeit, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 58 (2014), 110–123, 121.

⁷⁰ „Theologisch geht es dabei darum, Diakonie bzw. helfendes Handeln nicht, wie es meist geschieht, christologisch zu deuten, also als Ausdruck eines spezifischen Christus-Glaubens, sondern *schöpfungstheologisch*, d. h. als Ausdruck einer Fähigkeit zu solidarisch-helfendem Handeln, die Gott allen Menschen immer schon mitgegeben hat und die deshalb quer durch alle Religionen und Weltanschauungen hindurch zu finden ist.“ Heinz Rügger – Christoph Sigrist, Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011, 35.

⁷¹ Karl Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51–99.

⁷² Ottmar Fuchs, Gewaltanfälligkeiten im Gottesglauben. Einige Aspekte zur Entzwingung des Glaubens, in: Theologische Quartalschrift 191 (2011), 354–384.

gisch entscheidend, denn sie geht von einer entgrenzten „Diakonie Gottes“⁷³ zugunsten allen Lebens und der ganzen Schöpfung aus. „Darum sollte uns die [...] Debatte um das ‚Proprium‘ und ‚Profil‘ kirchlicher Diakonie nachdenklich machen. Sie ist von unterschwelligen Abgrenzungsinteressen beherrscht, die viel mit kirchlichem Narzissmus und wenig mit der Liebe zu tun haben. Denn die Liebe sucht nicht ihren Vorteil (1 Kor 13,5). Profilbildung in Sachen Diakonie ist genau genommen ein Witz“⁷⁴, so Rolf Zerfaß.

5. Postheroische Diakonie hat grundlegend religionskritisches Potenzial, weil sie den christlichen Opfer- und Hingabediskurs dekonstruktiv infrage stellt. Die (auch theologisch) aus Gerechtigkeitsgründen manchmal notwendige Täter-Opfer-Zuordnung kann daraufhin befragt werden, wo sie dazu beiträgt, Menschen als Arme, Exkludierte und Opfer anzusprechen und entsprechend zu formatieren. Die Kritik des *Othering* wird zu einer Kritik theologischer Viktimisierung – selten in den Absichten, aber in der wirksam mitlaufenden Diskurslogik. Ausgerechnet die Schwächung von religiösen Hingabevorstellungen kann dann praktisch befreiend wirken. Hatte es lange geheißt „je hingabefähiger, desto sicherer“⁷⁵ Erlösung bei Gott oder im Bauen am Reich Gottes, meint Ottmar Fuchs: „Auch die radikale Selbstaufopferung kann nicht im Anspruch des Selbstruhms und des Stolzes vor Gott hintreten.“⁷⁶ Die religionskritische Bedeutung des Postheroischen liegt in der besonnen-realistischen Demut, weder die heroische Tat der Gewalt, noch das heroische Opfer der Gewaltlosigkeit zu feiern, sondern beides auf den Horizont des je größeren Gottes hin zu relativieren. Diese Relativierung eröffnet, so die Hoffnung, einen Raum künftigen Zusammenlebens.

6. Die Perspektive einer postheroischen Agency im diakonischen Selbstvollzug berührt damit grundlegende theologische und ekklesiologische Themen. Sie wendet sich gegen eine „Diskreditierung offener, situativer Begegnungen durch rigide, enge Gemeinschaften [...] oder [...] der Glaubensungewissheit gegenüber der Bekenntnissicherheit“⁷⁷. Neben die heroisch konnotierte Sehnsucht, „dass Menschen ihr Leben durch eine klare Entscheidung Jesus Christus übergeben“ (Mission Manifest)⁷⁸ stellt postheroische Agency die Erfahrung Karl Rahners: „Glauben heißt, die Unbegreiflichkeit Gottes ein Leben lang aushalten“ (Gotteslob, 449). Postheroische Theologie versucht aus ganz bestimmten Praxiserfahrungen zu lernen, wie man den identitären Verschärfungen der Gegenwart nicht verfällt. Und es ist nicht zufällig, dabei an den diakonischen Orten der Kirche zu beginnen.

⁷³ Ottmar Fuchs, *Wer's glaubt wird selig ..., wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012, 71.

⁷⁴ Rolf Zerfaß, zitiert nach Rügger – Sigrist, *Diakonie* (s. Anm. 70) 135, FN 62.

⁷⁵ Fuchs, *Die andere Revolution* (s. Anm. 31) 157.

⁷⁶ Fuchs, *Die andere Revolution* (s. Anm. 31) 163.

⁷⁷ Maren Lehmann, *Zwei oder Drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk*, Leipzig 2018, 47.

⁷⁸ <https://www.missionmanifest.online/#thesen> (Stand: 31.01.2020).

7. Mit Ulrich Bröckling ist dieser Beitrag als Versuch zu verstehen, das Heroische im Christentum „kaputtzudenken“. Damit ist weder der Tod Jesu noch die Gewalt und Grausamkeit im Heute aus der Welt. Mir geht es allerdings wie Bröckling um die „Weigerung, vermeintlich falsches und wahres Heldentum gegeneinander auszuspielen und Letzterem pauschal die Absolution zu erteilen. Zur Debatte stehen dabei nicht die Taten selbst, sondern deren heroische Rahmung“⁷⁹. Bei der dargelegten Ambivalenz heroischer Rahmungen aber hat die christliche Tradition einen großen, neu zu befragenden Anteil.

Prof. Dr. Michael Schüßler
Katholisch-Theologische Fakultät /Universität Tübingen
Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
michael.schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de

⁷⁹ Bröckling, Postheroische Helden (s. Anm. 43) 17.