



ZK 162

P. 1010

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgegeben
vom Beirat der Konferenz
der deutschsprachigen
Pastoraltheologen

KIRCHLICHE UND NICHTKIRCHLICHE RELIGIOSITÄT

ZK 162-1978.79

Mag

Mai 1978

(Folge 7)

1979

8

1978/57539

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft	5
KORREFERAT	
Typen der Einstellung zur Religion (Prof. Dr. Wladyslaw Piwowarski, Lublin)	8
ARBEITSKREISE	
Chancen einer "Fernstehendenpastoral" - Theoriebildung - Norbert Mette -	17
Neue Formen der Religiosität - Knut Walf -	45
Traditionalistische Strömungen - Heinrich Pompey -	55
Frau und Kirche - Maria Estor -	66
Vermittlung des Glaubens an "Fernstehende" - Ferdinand Krenzer/Irmgard Immler -	79
Krankenhausseelsorge - Artur Reiner -	110
Ehe und Familie - Josef Lange -	116
Besuchsdienste in der Gemeinde - Josef Schoiswohl -	124
Jugendarbeit - Johannes König -	129
TÄTIGKEITSBERICHT des Leiters der Konferenz	131
PROTOKOLL der Hauptversammlung	136
MITARBEITER an diesem Heft	140
HINWEISE	141

- 2 -

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

129	Jugendarbeit
129	- Johannes König
124	Besuchsdienste in der Gemeinde
124	- Josef Schotzmann
118	Ein und Familie
118	- Josef Lange
110	Krankenschwester
110	- Arthur Reiner
102	Vorrichtung des Gläubigen an "Krankensende"
102	- Ferdinand Kranzler
95	Frau und Kirche
95	- Maria Esler
88	Theologische Studien
88	- Heinrich Poppey
82	Neue Formen der Religiosität
82	- Josef Walf
75	Chancen einer "Krankensendungsarbeit" - Theoretische
75	ARBEITSKREISE
68	Typen der Einstellung zur Religion
68	(Prof. Dr. Wladyslaw Pivovarski, Lublin)
62	KONFERENZ
62	Zu diesem Heft



ZK 162

~~Pb 1.0.100~~

Z u d i e s e m H e f t

Die Folge 7 der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN trägt den Titel Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, weil darin - mit Ausnahme der Hauptreferate - der Ertrag der Wiener Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (2. - 5. Januar 1978), die unter demselben Thema stand, zusammengestellt ist.

Die Konferenz fand in einem Dreischritt statt, markiert durch drei Referats- und Forumsblöcke. Der Darstellung des religionssoziologischen Befunds und dem Versuch einer ersten Analyse (Franz-Xaver Kaufmann) folgte die theologische Reflexion des Phänomens kirchlicher und nichtkirchlicher Religiosität (Karl Lehmann, der aus Krankheitsgründen absagen mußte und sein Referat zusandte, und Norbert Mette). In einem letzten Schritt wurden die Konsequenzen sowohl für eine Konzeption kirchlichen-pastoralen Handelns angesichts distanzierter Kirchlichkeit bedacht wie auch für die Befähigung in Aus- und Weiterbildung der auf verschiedenen Praxisfeldern tätigen Mitarbeiter (Rolf Zerfaß und Paul M. Zulehner). An den jeweils dazwischengeschalteten Foren, an die sich ein Plenum anschloß, nahmen außer den Referenten die Herren Piwowarski, Pompey, Schibilsky, Schilling, Schlette und Schröer teil. Gesprächsleiter der Foren waren die Herren Bertsch, Greinacher und A. Müller. Die fünf Hauptreferate werden zur Herbstmesse in den QUAESTIONES DISPUTATAE in der Herausgeberschaft von Bertsch/Schlösser erscheinen.

Wie Sie sehen, ist das, was für die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN als "Florilegium" noch übrig geblieben ist, recht umfangreich und, wie wir meinen, ergiebig genug, um es Ihnen zugänglich zu machen. Das betrifft vor allem die statements in den einzelnen Arbeitskreisen, die z. T. das Ausmaß von Referaten angenommen haben, und die für die Arbeitskreise vorbereiteten Gesprächsunterlagen. Die Arbeit in den Gruppen, in die die Berichte aus den Arbeitskreisen einen Einblick geben, war auf die drei Tage verteilt worden. Dabei sollten die ausgewählten Praxis-

felder weder als bloße "Anwendungsfelder" des Tagungsthemas bearbeitet werden, noch war intendiert, daß sie ein zu großes Eigengewicht entfalteten, was nicht ganz vermieden werden konnte. Für die Arbeit in den Gruppen waren von Rolf Zerfaß folgende Gesichtspunkte vorgegeben worden:

1. Welche Distanzierungsphänomene sind im betreffenden pastoralen Feld zu beobachten? Wie stehen die Leute, auf die die Kirche hier trifft, zu dieser Kirche? Wo sind die Barrieren? Welche Wurzeln erklären das Distanzierungsphänomen (auf seiten des Distanzierten und auf seiten der Kirche)? Welchen Spiegel halten diese Fernstehenden der Kirche vor und was könnten sie in die Kirche Positives einbringen?
2. Welche Begegnungsversuche sind im betreffenden pastoralen Feld unternommen worden? Kennt jemand Projekte oder Handlungsmodelle? Welche Zielperspektive liegt diesen Versuchen implizit zugrunde (heimlich doch der Versuch zur Integration im Sinne von Anpassung und Vereinnahmung)?
3. Welche Rückwirkungen lassen sich aus dem Kontakt mit Fernstehenden bei den kirchlichen Rollenträgern beobachten? In welchen Konflikten finden sie sich vor? Wie bilden sie sich weiter? Was hat ihnen zum Bestehen dieser pastoralen Grenzsituation am meisten geholfen? Wie müßten künftig Leute für dieses Feld vorbereitet werden?

Auf dieser Basis wird nun der Beirat die in Wien begonnenen, auf die pastorale Praxis und die Ausbildung bezogenen Überlegungen fortführen und die Ergebnisse der Wiener Konferenz in einem Symposium aufzuarbeiten versuchen. Es ist geplant, eine weitere, auf einen breiteren Leserkreis bezogene Publikation zu dem Themenbereich kirchlich distanzierter Christlichkeit herauszubringen.

In diesem Heft finden Sie auch den Tätigkeitsbericht über die Arbeit des Beirates in den Jahren 1976 und 1977, den der Leiter der Konferenz, Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ, bei der Hauptversammlung der Mit-

glieder der Konferenz in Wien gegeben hat. Ebenfalls ist das Protokoll der Hauptversammlung der Konferenz beigelegt. Das Ergebnis des Rücklaufs des an die Konferenzmitglieder versandten Fragebogens hinsichtlich Manöverkritik von Wien, gewünschte Schwerpunkte der Arbeit des Beirats, Thema und Ort der Konferenz 1980 und die diesbezüglichen Entscheidungen des Beirates werden im nächsten Heft der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN zu Ihrer Kenntnis gebracht.

Im Mai 1978

P. Dr. Felix Schlösser CSsR
Geschäftsführer des Beirates

KORREFERAT

"Typen der Einstellung zur Religion"

von Prof. Dr. Wladyslaw Piwowarski, Lublin

Die sozio-religiösen Untersuchungen der religiösen Einstellungen sind innerhalb der osteuropäischen Staaten - soweit man es feststellen kann - am meisten in Polen fortgeschritten. Das Demoskopiezentrum beim Polnischen Rundfunk und Fernsehen führt solche Untersuchungen in der Breite des ganzen Landes durch. Das Zentrum (Abkürzung OBOP) ist 1957 organisiert worden. Bis jetzt hat es eine große Anzahl von Untersuchungen durchgeführt, die jedoch zum großen Teil nicht veröffentlicht worden sind. Mit den sozio-religiösen Untersuchungen kleineren Umfangs befassen sich außerdem andere Zentren und Universitätsinstitute, vor allem die katholische Universität in Lublin.

I. Zur Situation

Bei der Präsentation der Forschungsergebnisse aus Polen muß ich auf manche Schwierigkeiten hinweisen. Die Gegenüberstellung der polnischen Forschungsergebnisse mit denen aus anderen sozialistischen Ländern ist nicht möglich. Es gibt drei Gründe dafür: 1. Es sind keine Untersuchungen vorhanden, die in der gleichen Zeit und in solchem Umfang durchgeführt worden sind. 2. Es fehlen Untersuchungen, die sich mit ein und derselben Konfession befassen - z. B. mit der römisch-katholischen. 3. Die vorhandenen, sehr oft fragmentarischen Untersuchungen basieren auf verschiedenen theoretischen und methodologischen Ansätzen, was noch zusätzlich die Interpretation der gewonnenen Ergebnisse erschwert. Unter Berücksichtigung dieser Lage, befaße ich mich in meinem Korreferat vor allem mit der religiösen Situation in Polen; andere sozialistische Länder werde ich hingegen nur nebenbei erwähnen.

Wie Sie wissen, stehen die sozialistischen Länder auf dem Standpunkt, daß die Religion der Privatsphäre angehört, sowie auf der Trennung von Staat und Kirche. Als Folge davon führen sie keine Statistiken der Konfessionszugehörigkeit, wie es in westeuropäischen Ländern der Fall ist. Bei Volkszählungen ist

die Rubrik "Religionszugehörigkeit" nicht vorhanden. Manche Informationen in diesem Bereich können entweder die konfessionellen Gemeinden selbst oder die soziologischen Untersuchungen liefern. Wenn es um das erste geht, so genügt es zu erwähnen, daß in Polen nach Annuario Pontificio ungefähr 5 Millionen Katholiken statistisch unberücksichtigt blieben. Das zeugt von der Schwachheit der kirchlichen Statistiken. Wenn es um die zweite Quelle - die soziologischen Meinungsforschungen - geht, geben sie uns nur annähernd ein Bild. Sie geben dabei mehr Information über die Zahl der Gläubigen und Nichtgläubigen, als über die Zahl der formellen Mitglieder der verschiedenen religiösen Konfessionen und Sekten.

Die 1960 auf Grund der repräsentativen Stichprobe (1280 Personen vom Land und 1144 Stadtbewohner) vom Demoskopiezentrum beim Polnischen Rundfunk und Fernsehen durchgeführten Meinungsumfrage bei der erwachsenen Bevölkerung ergab, daß in Polen auf dem Lande 83,8 % der Bewohner Gläubige sind, 14,6 % religiös indifferent und 1,1 % Ungläubige (0,5 % keine Antwort). In der Stadt haben sich die entsprechenden Prozentsätze folgendermaßen gestaltet: 75,6 %, 21,3 %, 3,1 %. Diese Meinungsumfrage hat auch gezeigt, daß auf dem Lande 80 % regelmäßig und unregelmäßig praktizieren, 12,8 % begnügen sich mit einmaligen Praktiken (Kasualien) und 6,3 % praktizieren nicht (keine Antwort 0,9 %). Die entsprechenden Prozentsätze betragen in der Stadt 69,6 %, 17,9 %, 12,3 % (keine Antwort 0,2 %). Die 1960 gewonnenen Indikatoren werden durch spätere Untersuchungen von OBOP bestätigt. Das weist auf eine Stabilisierung im Bereich der Einstellungen zur Religion in Polen hin. Man hat sogar einen Zuwachs der religiösen Praktiken im ländlichen Milieu feststellen können. Diesen Zuwachs hat man mit der Verstärkung des Einflusses der Kirche auf die ganze Gesellschaft verbunden. So z.B. ist der Indikator der regelmäßig und unregelmäßig praktizierenden erwachsenen Landbevölkerung 1965 - also in 5 Jahren - um 6,1 % gestiegen und betrug 86,1 %. Bei den Untersuchungen von OBOP hat man jedoch festgestellt, daß derzeit im ländlichen Milieu ein Laizisierungsprozeß vor sich geht, der seinen Ausdruck in folgender Regelmäßigkeit findet: Je höher die Intensität des Lesens und je höher die Benutzung der durch Massenmedien übertragenen Kulturwerte, desto niedriger ist der Grad der Befolgung der religiösen Praktiken.

Die Untersuchungen von OBOP haben eine typische Erscheinung gezeigt: daß nämlich trotz einer großen Anzahl der Gläubigen ein wesentlicher Teil der Untersuchten manche Glaubenswahrheiten und sittliche Normen ablehnen. Beispielsweise nur 16,9 % der erwachsenen Landbevölkerung meinten, daß die Anwendung der Verhütungsmittel im Widerspruch zur religiösen Moral steht, 17,5 % betrachten die Scheidung als widersprüchlich zu den christlichen Geboten und 13,9 % erwartet eine Hilfe des Priesters bei der Lösung der Familienkonflikte. A. Pawełczyńska, die diese Indikatoren einführt, behauptet, daß die Verbreitung der aus der Religion stammenden Normen vom religiösen Glauben unabhängig sei.

Die in anderen sozialistischen Ländern durchgeführten Untersuchungen ergeben viel niedrigere Indikatoren der Gläubigen, sowie viel höhere Indikatoren der Nichtgläubigen. Beispielsweise die in den Jahren 1964-66 im Bezirk Woronez (Sowjetunion) durchgeführten Untersuchungen haben gezeigt, daß es in diesem Bezirk 12,6 % Gläubige gibt, 12,5 % Unentschiedene, 21,5 % religiös Indifferente (Ungläubige) und 53,4 % Atheisten. In Bulgarien hat man (1962) 35,6 % Gläubige und 64,4 % Nichtgläubige festgestellt. Die Prozentsätze der Nichtgläubigen sind in den folgenden Jahren noch angestiegen. Die Untersuchungen in der Tschechoslowakei (1968) haben gezeigt, daß in der Slowakei ungefähr 70,7 % der Bevölkerung gläubig ist, 15,2 % unentschieden und 14,1 % Atheisten. In anderen Teilen der Tschechoslowakei ist die Lage der Religion etwas schlechter, z. B. in Nordmähren (1963) gibt es 30 % Gläubige, 40 % Unentschiedene und 30 % Atheisten. Die Situation in anderen sozialistischen Ländern ist ähnlich. Wir müssen noch hinzufügen, daß der Grad des kirchlichen Praktizierens überall niedriger ist als der Indikator der Gläubigen.

Die in Polen und in anderen sozialistischen Ländern durchgeführten Untersuchungen haben gezeigt, daß die Indikatoren der religiösen Einstellungen in diesen Gesellschaften je nach verschiedenen sozialen und demographischen Faktoren gestaltet sind. In diesem Bereich hat man viele Regelmäßigkeiten festgestellt, nämlich: die ländliche Bevölkerung deklariert öfter als die Stadtbewohner ihre Zugehörigkeit zur Religion; die höhere Religiosität tritt meistens in den traditionellen (nicht industrialisierten) Gebieten auf als in den industrialisierten; Frauen sind mit der Religion mehr verbunden als

Männer; das Alter der Untersuchten weist auf die Intensität des Glaubens und der Regelmäßigkeit der Praktiken immer zugunsten der älteren Menschen hin; weiter: die Intensität der religiösen Einstellungen oder mindestens die Bereitschaft, sich als Gläubiger zu bezeichnen, nimmt ab, je höher das Bildungsniveau ist; endlich: die Religiosität ist deutlicher bei den Bauern und Arbeitern als bei Beamten und vor allem bei der Intelligenz mit akademischer Bildung.

Aus den oben genannten Beispielen geht hervor, daß das wichtigste Problem der sozialistischen Länder in der Laizisierung und - genauer gesagt - in der Atheisation der Bevölkerung liegt. Das ist mit den philosophischen Grundlegungen und mit der sogenannten Laizisierungspolitik des Staates verbunden. Es zeigt sich, daß - außer in Polen - in allen sozialistischen Ländern der Atheismus große Fortschritte gemacht hat. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob die Verbreitung der atheistischen Einstellungen die Haupttendenz der Wandlungen in diesen Ländern bildet. Marxistische Soziologen sprechen - ausgehend von den philosophischen Grundlegungen - von der Einbahnigkeit der Wandlungen: der institutionellen (traditionellen) Religiosität - Atheismus. Sie versuchen, das empirische Material so zu sammeln und zu interpretieren, daß diese Tendenz Bestätigung findet, auch wenn die Tatsachen dem widersprechen. Damit ist das Problem der Definition der Religion, der Auswahl der Parameter, der Indikatoren und Items verbunden. Die heutige Religiosität kann man nicht eindeutig beschreiben und interpretieren, und wir müssen noch berücksichtigen, daß viele Menschen ihre weltanschauliche Überzeugung nur ungern enthüllen. Wir können noch hinzufügen, daß man - besonders bei der Jugend - die Entstehung der religiösen Bewegungen beobachtet. Das alles spricht gegen eine einseitige Interpretation der religiösen Wandlungen.

Wir müssen betonen, daß in jedem Land gewisse Kräfte wirken, von denen die einen den Glauben und die religiösen Praktiken in der Gesellschaft bewahren, die anderen wieder zu ihrer Abschwächung oder sogar zur Reduktion beitragen. In jedem der sozialistischen Länder gehören zweifellos Kultur und Tradition des Volkes zu den auf die Religiosität positiv einwirkenden Kräften. In Kultur und Tradition ist nämlich Religion und Kirche tief verwurzelt. Diese Kulturen und Traditionen und, was damit verbunden ist, Religionen und Bekenntnisse, sind verschiedener Art. Diese Tatsache verursacht, daß die

Kräfte, die sich den von oben kommenden Laizisierungsprogrammen widersetzen, sich in verschiedenen Ländern anders auswirken. Wie Sie wissen, ist in den sozialistischen Gesellschaften - außer Polen - ein religiöser Pluralismus vorhanden. In jedem dieser Länder existiert dennoch eine dominierende Religion oder ein dominierendes Bekenntnis, was - wie es scheint - einen entscheidenden Einfluß auf die Erhaltung eines gewissen religiösen Profils in der Gesellschaft ausübt. Alle sozialistischen Länder kann man - unter Berücksichtigung der kulturell-religiösen Traditionen - in ein paar Gruppen teilen, und zwar: griechisch-orthodoxe Kirche - Sowjetunion, Bulgarien, Jugoslawien und Rumänien; Katholizismus - Polen, Tschechoslowakei, Ungarn; Protestantismus - DDR; Islam - Albanien. Es ist schwer festzustellen, welcher von den beiden Faktoren - religiöser Pluralismus oder das herrschende Bekenntnis eines angegebenen Landes - eine größere Rolle in der Erhaltung des religiösen Lebens der Gesellschaft spielt. In jedem Land wirken nämlich gewisse Kräfte, die "von oben" zum Zerfall der religiösen Traditionen und zur Verbreitung der atheistischen Einstellungen beitragen. Diese Kräfte sind - je nach Land - verschieden; ihre Wirkung auf die Religiosität ist jedoch überall negativ. Wie es scheint, tritt zwischen den Traditionen- und Laizisierungskräften eine "Rückkoppelung" auf. Das bedeutet, daß die Religions- und Bekenntnisschwierigkeiten nicht unbedingt ihren Ausdruck in der Auflösung der "religiösen Relikte" finden; im Gegenteil: diese können sich in der Vertiefung der institutionellen Religiosität oder im Auftauchen der neuen Formen des religiösen Lebens ausdrücken.

Zu den genannten Faktoren kommen noch die Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozesse hinzu. Besonders in Polen kann man ihren Einfluß auf die Religiosität beobachten, und zwar mehr als eine programmierte Laizisierung. Man kann dabei bemerken, daß diese Wandlungen in verschiedene Richtungen gehen. Infolgedessen haben sich gewisse Typen der Einstellung zur Religion gebildet, die ich jetzt präsentieren möchte.

II. Typen der Einstellung zur Religion

Eine, aber nicht die wichtigste Tendenz der Wandlungen der Religiosität in Polen ist der Übergang von der traditionellen Religiosität in Richtung Unglaube. Diese Erscheinung tritt in theoretischer Form (Atheismus) und in

praktischer Form (religiöse Indifferenz) auf. Die Reichweite der atheistischen Einstellungen in Polen überschreitet - wie aus verschiedenen Untersuchungen hervorgeht - nicht 7 %. Der Atheismus tritt vor allem in zwei Formen auf: als doktrinal-marxistischer und als humanistischer Atheismus. Der erste lehnt Gott ab. Gott wird hier als Produkt der sozialen Beziehungen, als Werkzeug der Entfremdung des Menschen und als Produkt des menschlichen Bewußtseins in bestimmten sozio-ökonomischen Bedingungen verstanden. Die Religion ist nämlich nach Auffassung des Marxismus ein Werkzeug der Ausbeutung und lenkt den Menschen von wichtigen Werten, vom Kampf mit der Natur und vom revolutionären Kampf ab. Die Religion entfremdet daher den Menschen, ordnet ihn der höheren Gewalt unter, die ihn unterdrückt, und zieht ihn weg vom Kampf um den sozio-ökonomischen Fortschritt. Der humanistische Atheismus dagegen nimmt an, daß Gottes Tod die Hoffnung für die Menschen ist. Dieser Humanismus in allen seinen Formen schätzt die Möglichkeiten des Menschen, unabhängig davon, wie der Mensch betrachtet wird - individuell oder kollektiv. Die Religion hält der wissenschaftlichen Kritik nicht stand, und deshalb sollte man sie in der kulturellen Errungenschaft des Menschen als irrationelles Gebilde betrachten. Das heißt: man soll der Religion einen solchen Platz in der Kultur sichern, daß ihre Anwesenheit der Entwicklung der humanistischen Kultur nicht schadet. Die Religion kann höchstens in Ehren gehalten werden, und in diesem Ausmaß kann man sie tolerieren. Vertreter dieser Atheismusform sprechen manchmal positiv über Religion, sie sprechen vom sozio-kulturellen Nutzen der Religion; sie meinen jedoch, daß die Religion keine objektiven Grundlagen hat, weil Gott nicht existiert. Der bekannte Philosoph Leszek Kołakowski bedauert sogar, daß es keinen Gott gibt.

Viel mehr verbreitet ist der praktische Unglaube, den man mit der religiösen Indifferenz gleichstellt. Die Reichweite der religiös indifferenten Menschen ist größer als die der Atheisten und beträgt ungefähr 10 %. Die religiös indifferenten Einstellungen bilden sich unter dem Einfluß des praktischen Materialismus und eines Lebensstils, der auf den Verbrauch gerichtet ist. Solche Menschen interessieren sich für die Probleme der Religion nicht. In Interviews geben sie in der Regel zwei Antworttypen an: "Wozu soll ich in die Kirche gehen, wenn die Kirche kein Brot gibt?" oder "Wozu soll ich in die Kirche gehen, wenn die Kirche an meinen Lebensproblemen nicht interessiert ist?" Die zweite Antwort geben mehr gebildete Menschen. In der Werthierarchie,

die die praktischen Materialisten anerkennen, gibt es keinen Platz für einen Wert wie Sacrum; und noch mehr: diese Menschen sind wahrscheinlich allen Ideologien gegenüber gleichgültig.

Die dominierende Tendenz der Wandlungen in Polen besteht in der Bildung der selektiven Einstellungen zur Religion. Sie umfaßt ungefähr 30 % der Bevölkerung in Polen. Die selektiven Einstellungen kennzeichnen sich durch die partielle Identifizierung mit der institutionellen Religiosität. Obwohl Vertreter dieser Einstellungen formell zur Kirche gehören, lehnen sie jedoch manche Dogmen und Normen der Moral ab und bleiben am Rande des Lebens der Kirche. Sie vernachlässigen die religiösen Praktiken, auch die Pflichtpraktiken, und auf diese Weise wird ihre Verbindung mit der Kirche locker. Viele eingehende Untersuchungen in Polen zeigen eine relative Distanz dieser Menschen nicht so sehr dem Glauben gegenüber, sondern der Kirche, ihrer Lehre und ihren Geboten. Als Beispiel gebe ich hier die religiösen Überzeugungen der Bevölkerung in drei Städten wieder, die sich in industrialisierten Gebieten befinden (in %):

Religiöse Überzeugungen	Puławy	Płock	Nowa Huta
Gläubige insgesamt	86,4	82,4	84,0
glaubt an Christus	84,3	72,1	81,6
glaubt an ein weiteres Leben nach dem Tode	69,8	56,7	70,9
glaubt an die Auferstehung	50,5	44,5	57,8
lehnt die Abtreibung ab	64,2	37,2	52,8
lehnt die Scheidung ab	55,8	32,5	40,2
lehnt die Verhütungsmittel (Pille) ab	37,8	18,3	31,5
Dominicantes (1969-1971)	27,4	27,3	33,3
die Praktizierenden (regelmäßig und unregelmäßig)	67,3	64,8	73,0

Aus den oben genannten Indikatoren geht hervor, daß der Großteil der Katholiken in diesen Städten manche Glaubenswahrheiten und manche Regel der Moral ablehnen und auch nicht die von der Kirche befohlenen religiösen Praktiken befolgen. Den größten Teil bilden Menschen mit einer selektiven Einstellung, die eine auswählende (selektive) Distanz der Kirche gegenüber pflegen. Besonders auffallend ist die Negation der Glaubenswahrheiten, welche die letz-

ten Dinge des Menschen betreffen, wie das zukünftige Leben, die Auferstehung und das Jüngste Gericht. Wir müssen jedoch betonen, daß Katholiken mit der selektiven Religiosität - trotz relativer Distanz der Religion und Kirche gegenüber - die Kirche in den wichtigen Momenten des Lebens, besonders in Krisenfällen der individuellen und familiären Existenz aufsuchen. Sie sehen in der Religion eine Basis für die Erhaltung des psychischen Gleichgewichtes, sowie Erhaltung der richtigen zwischenmenschlichen Beziehungen. In der Religion suchen sie einen "heiligen Schild", der als Waffe vor Unsicherheit und Chaos dient. Typisch für diese Katholiken ist das Achten der einmaligen Praktiken und Flucht zu Gott in Notsituationen. Andererseits erfüllen sie jedoch die Erwartungen und Anforderungen der Kirche nicht.

Am meisten ist in Polen die traditionelle kirchliche Religiosität verbreitet (ungefähr 50 % der Bevölkerung). Diese Einstellung vertreten diejenigen, die sich selbst als "gläubig" oder "tief gläubig" und als mehr oder weniger regelmäßig praktizierend bezeichnen. Sie nehmen möglichst umfassend am Glauben und Leben der Kirche teil. Sie versuchen, eine positive Antwort auf die Erwartungen und Anforderungen der Kirche zu geben, sogar in der Situation eines Konfliktes zwischen dem katholischen und dem weltlichen Wertesystem. In der heutigen pluralistischen Welt ist es sehr schwierig, eine Homogenität der Einstellungen zu den wichtigsten religiösen Wahrheiten und ethischen Normen der Kirche zu erreichen und eine reife religiöse Persönlichkeit zu gestalten. (Internalisation der Werte und Normen und ihre Befolgung ohne äußeren Zwang.) Auch unter Katholiken mit kirchlicher Orientierung zeichnen sich manche Symptome der Schwankungen, Ambivalenz in Richtungen, die den kirchlichen Denk- und Handlungsweisen nicht entsprechen.

Die kritische Einstellung mancher Katholiken mit kirchlicher Religiosität, die aufgrund der Spannungen zwischen den kirchlichen und weltlichen Wertesystemen entsteht, führt nicht zu einer selektiven Einstellung, sondern zum Versuch der Lösung der entstandenen Probleme aus der Position des bewußten Kirchenmitgliedes. Diese Tendenz umfaßt ungefähr 10-15 % der Katholiken mit mehr vertieften religiösen Einstellungen. Sie betonen den Zusammenhang des Glaubens mit dem Leben. Der traditionelle Ritualismus (z. B. die religiösen Praktiken) hat für sie geringe Bedeutung.

Wie aus der oben gegebenen Typologie der religiösen Einstellung in Polen hervorgeht, unterliegt die traditionelle Religiosität Wandlungen. Diese Tendenz wird nicht im genügenden Grade - sogar von den für die Kirche Verantwortlichen - wahrgenommen. Typisch ist, daß die extremen Einstellungen, wie der Unglaube und die vertiefte Religiosität, sich nur wenig verbreiten. Die selektiven Einstellungen entwickeln sich dagegen schneller. Man kann daraus schließen, daß der Zusammenstoß zwischen der marxistischen und katholischen Weltanschauung in Polen noch nicht stattgefunden hat. Es zeichnet sich jedoch wenig der Einfluß der Industrialisierung und Urbanisierung ab, was eben seinen Ausdruck in der Herausbildung einer selektiven Einstellung findet. Vielleicht hat in anderen sozialistischen Ländern der Zusammenstoß zwischen der institutionellen Religion und dem Marxismus schon stattgefunden. Infolgedessen hat der letztere größere Erfolge erzielt. Ich erlaube mir zu behaupten, daß es scheinbare Erfolge sind, weil man viele Symptome der außerinstitutionellen Religiosität beobachten kann.

ARBEITSKREIS

"Chancen einer 'Fernstehendenpastoral' - Theoriebildung"

Leitung: Dr. Norbert Mette, Münster

Protokoll: Dr. Wilhelm Möhler, Tübingen

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

K i r c h l i c h e u n d n i c h t k i r c h l i c h e
R e l i g i o s i t ä t

- Soziologische und fundamentaltheologische Elemente zur praktisch-
theologischen Theoriebildung -

- I. Als ein charakteristisches Merkmal führt E. Stammeler in seiner Porträt--
skizze des Protestanten die "Distanz zur kirchlichen Institution" auf: Im
Gegensatz zum Katholiken zeichne den Protestanten ein problematisches
Verhältnis zu seiner Kirche aus; ihr den Charakter unbedingter Verbindlich-
keit zuzusprechen, widerspräche seinem ganzen Selbstverständnis (vgl. Stamm-
ler 1976, 21 ff). In der Tat läßt sich nicht bestreiten, daß die katholi-
sche Tradition der Kirche und damit auch der Verbundenheit mit ihr eine
wesentlich größere Bedeutung beimißt. Typisch dafür ist, daß der "libe-
ralen Theologie" vergleichbare Strömungen innerhalb der katholischen Kirche
bestenfalls am Rande eine Rolle gespielt haben, sich aber in keiner Epoche
nachhaltig durchzusetzen vermochten. Es ist darum nur zu verständlich, daß
die katholische Theologie sich angesichts des auch unter den Katholiken
vermehrt anzutreffenden Phänomens einer unbekümmerten Distanz zur kirch-
lichen Institution schwer tut; stellt ihr doch ihre Tradition weder zur Er-
fassung noch zur Beurteilung dieses Phänomens geeignete Kategorien zur Ver-
fügung. Will die katholische Theologie überhaupt zu dieser distanzierten
Kirchlichkeit Stellung nehmen, ist sie darum gezwungen, Anleihen bei ihrer
protestantischen Nachbarin zu machen. So kommt es, daß nicht nur bezüglich
der traditionellen dogmatischen Kontroversen, sondern auch zu einem aktuel-
len praktischen Problem wie dem der kirchendistanzierten Christlichkeit bzw.
Religiosität eine Annäherung der konfessionellen Standpunkte festzustellen
ist. Auch katholische Autoren betonen nunmehr, daß die von einem Christen
zu fordernde grundlegende Bindung an die Kirche nicht mit dem Postulat einer
Totalidentifikation mit der konkreten empirischen Kirche verwechselt werden
darf und daß darum auch verschiedene Intensitätsgrade in der Bindung durchaus

ein "Heimatrecht" in der Kirche haben (vgl. z. B. Biemer 1977; Ratzinger/Lehmann 1977; Forster 1977).

Doch abgesehen davon, daß sich aus solchen grundsätzlichen theologischen Erwägungen, so weiterführend sie auch sein mögen, noch keine Kriteriologie für konkretes pastorales Handeln ableiten läßt (es müßten z. B. im Anschluß daran im einzelnen die Konsequenzen für Sakramententheologie und -pastoral reflektiert werden), stellt sich die Frage, ob damit überhaupt die gegenwärtige Problemlage zureichend getroffen ist. Denn darin kommen sowohl protestantische als auch katholische Autoren überein: eine theologische Rechtfertigung einer kirchlich distanzierter Christlichkeit ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß eine grundlegende Entscheidung zum Christsein getroffen ist und auch bewußt beibehalten wird. Was aber ist, wenn die Distanz zur kirchlichen Institution, wenn die nur partielle Identifikation mit ihr nicht aus theologischen Gründen erfolgt, ja nicht einmal Sache einer bewußten Entscheidung ist? So sehr auch unter immer mehr Menschen eine Suche nach Sinnantworten und nach Religion anzutreffen ist, so wäre es doch eine unzulässige Verallgemeinerung dieses Phänomens, würde man daraus eine generelle Aufgeschlossenheit für Religion ableiten. Es scheint vielmehr, daß Menschen, für die Religion etwas bedeutet, die religiös leben - wenn auch am Rande der Kirche oder gar ohne sie -, zu den sog. "pastoralen Glücksfällen" zählen. Die weit mehr anzutreffende Erscheinung, auf der zugleich im wesentlichen die Stabilität der Volkskirche basiert, ist demgegenüber eher als "Religion ohne Entscheidung" (H.-O. Wölber) zu charakterisieren. Hiermit ist eine Zugehörigkeit zu einer der Kirchen gemeint, die mit einer theologisch qualifizierten grundlegenden Bindung an Jesus Christus und an die Kirche kaum etwas gemein hat. Die hier anvisierte Einstellung läßt sich vielmehr folgendermaßen zusammenfassen: Religion und Kirche gelten zwar für die Gesellschaft als unverzichtbar - aber nicht oder nur hin und wieder für das eigene Leben (vgl. u. a. Kaufmann 1973, 110; Redhardt 1977, 59 f).

Diese Form der Kirchenzugehörigkeit, die sich in einer "distanzierten Toleranz" (J. Redhardt) den Kirchen gegenüber ausdrückt, stellt eine größere Provokation für die kirchlich engagierten Christen und die Theologie dar als die verschiedensten Weisen der kirchendistanzierten Religiosität. Denn diese läßt sich - grundsätzlich wenigstens - mithilfe eines kirchlichen bzw. zumindest religiösen Bezugsrahmens erfassen; auch bietet sie noch - wenn auch teilweise minimale -

Anknüpfungspunkte für pastorales Handeln. Beides gestaltet sich angesichts der "Religion ohne Entscheidung" erheblich problematischer. Gerade weil hier die üblichen theologischen Erklärungsmuster versagen und darum die Pastoral, will sie sich nicht völlig rigide dieser Situation gegenüber verhalten, unweigerlich die offiziellen Normen unterlaufen und Regelverletzungen begehen muß, ist es notwendig, den Bezugsrahmen weiterzuspannen und außertheologische Analysen in die Reflexion einzubeziehen.

II. Das Verhältnis der Menschen zu Religion und Kirche muß in engem Zusammenhang mit dem Selbstverständnis der gegenwärtigen Gesellschaft und der in ihr lebenden Menschen überhaupt gesehen werden. Zu dieser elementaren Einsicht hat die Religionssoziologie mittlerweile wieder zurückgefunden. "Mittlerweile" wird hier deswegen hervorgehoben, weil diese soziologische Disziplin zeitweise die Bereiche "Religion" und "Kirchen" völlig intern, ohne die größeren Zusammenhänge zu thematisieren, als Spezialthemen abgehandelt hat. Typisch für diese Epoche war, daß die Religions- bzw. Kirchensoziologie innerhalb ihres Faches ein Randdasein fristete; meist waren es zugleich theologisch gebildete Vertreter, die es überhaupt noch betrieben. Mittlerweile hat sich jedoch, wie gesagt, ein Stimmungsumschwung vollzogen. Es kommt wieder in den Blick, daß Religion und Kirchen um entscheidende Dimensionen verkürzt werden, wenn sie ausschließlich dermaßen kirchenzentriert untersucht werden. Wenn die These der klassischen Religionssoziologie (E. Durkheim, M. Weber) stimmt, dann ist Religion adäquat nur im Rahmen einer Gesellschaftstheorie zu erfassen. Ebenso gilt dann aber auch umgekehrt, daß eine Gesellschaftstheorie, die die Religion nicht einbezieht, zu kurz greift. Über diese Zusammenhänge wird gegenwärtig eine erstaunlich intensive Diskussion geführt (vgl. zusammenfassend Menekes 1977).

Es kann hier nicht dargestellt werden, welche Funktion der Religion innerhalb verschiedener Theorieansätze zugewiesen wird. Im Kontext dieser Überlegungen ist von besonderem Interesse, wie jeweils die gegenwärtige religiöse und kirchliche Situation analysiert wird. Dabei verdienen insbesondere folgende - untereinander kontroverse - Positionen Beachtung:

1. Der systemtheoretische Ansatz. N. Luhmann hat in seinen gesellschaftstheoretischen Analysen bekanntlich der Religion eine grundlegende Funktion zugewiesen. Sie besteht darin, "die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen

(System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebbarkeit der Veränderung ausschließen" (Luhmann 1977, 26). Gerade indem aber die Religion diese äußerste Funktion, die innerhalb eines gesellschaftlichen Systems überhaupt erbracht werden kann, leistet, gerät sie in ein Dilemma: Sie leistet einem Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung Vorschub, im Verlauf dessen sie aus ihrer in frühen Gesellschaften zentralen Rolle verdrängt und selbst zu seinem gesellschaftlichen Teilsystem mit besonderen Funktionen wird. Am Ursprung aller gesellschaftlichen Teilsystembildungen, insbesondere bei der Instituierung der jeweiligen Kontingenzformeln, hat Religion gestanden; im weiteren Verlauf der gesellschaftlichen Evolution haben diese Teilsysteme jedoch jeweils füreinander ausreichend bestimmbare Umwelten sichergestellt, so daß in ihrem Bereich eine unmittelbare religiöse Lebensorientierung entbehrlich, manchmal sogar hinderlich wird. "In einer eigentümlichen Weise, die bis in die Neuzeit hinein wirksam ist, beruhen sie auf Religion, übernehmen ihre Funktion - und distanzieren zugleich von Religion". (ebd. 83) Für die Religion ist es seitdem ein Problem, zwar eine gesamtgesellschaftliche Funktion zu erfüllen, das Problem aber, das zu behandeln sie in der Lage ist, erst schaffen und bewußt machen zu müssen.

Außerdem differenziert sich die Religion trotz funktionaler Spezifikation zwangsläufig selbst zu einem sozialen Teilsystem aus, in dem nun noch vielerlei andere Funktionen mitzuerfüllen sind. Die Ausdifferenzierung des Religionsystems ist einerseits notwendig, um überhaupt noch individuelles oder gesellschaftliches Erleben und Handeln religiös qualifizieren zu können. Gleichzeitig verliert andererseits nicht zuletzt dadurch der Alltag in vielen Vollzügen seine unmittelbare religiöse Relevanz. (vgl. ebd., 36) Religion wird zu einer Sache der privaten Entscheidung. Damit "gerät Religion in den gegen Arbeit abgegrenzten und dadurch bestimmten Bereich der Freizeit. Hier unterliegt sie einer Art Greshamschen Gesetz der Freizeit: Geringwertige Aktivitäten verdrängen höherwertige Aktivitäten, und, soweit dies zu deutlichen Prioritäten führt (Fußball, Fernsehen), verstärkt diese Wahrscheinlichkeit durch soziale Rückkopplung sich selbst ... Heute scheint entschieden zu sein, daß die Kirche in der Freizeit gegen starke, strukturell begünstigte Tendenzen zu konkurrieren hat - ein Problem, das sich innerhalb 'kirchlicher Freizeiten' in der Marginalisierung der 'Bibelarbeit' wiederholt." (ebd., 239)

Die Analyse, die Luhmann vorträgt, ist schonungslos: Die Notwendigkeit, die letzten und unkalkulierbaren Risiken menschlicher Existenz und sozialer Systeme in ihrer Zufälligkeit zu entschärfen, ist im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung entfallen. Damit ist die gesamtgesellschaftliche Relevanz von Religion zurückgegangen; die übrigen Teilsysteme sind nicht mehr auf sie angewiesen. Lediglich bei individuellen Problemfällen, bei denen die hochentwickelten gesellschaftlichen Mechanismen der Enttäuschungsabsorption nicht greifen, bleibt dem organisierten Religionssystem in unserer Gesellschaft ein Betätigungsfeld: Wo Einzelne danach verlangen, weil sie sich in bestimmten Situationen überfordert fühlen, spendet Religion Trost und Hilfe (vgl. Luhmann 1972, 49 ff).

Entsprechend dieser gesamtgesellschaftlichen Situation sind religiöse Probleme mehr oder weniger bloß noch als teilsystem-spezifische zu diskutieren. Im Vordergrund steht die Frage, welche Reflexionsleistungen ein Religionssystem erbringen muß; um mit der gegenwärtigen hochkomplexen Gesellschaft kompatibel zu bleiben. Ähnlich wird die Frage der Mitgliedschaft in der Kirche, der Nähe und Ferne des einzelnen, als Problem abgehandelt, das sich zwar aufgrund der gesellschaftlichen Situation ergibt, für diese jedoch kaum von Bedeutung ist und darum allein organisationsintern gelöst werden muß (vgl. Luhmann 1977, bes. 298-305).

2. Der organisationstheoretische Ansatz. F.-X. Kaufmann hat diesem Ansatz eine spezifische Prägung gegeben, indem er die organisationstheoretische Analyse explizit auf die soziale Organisation des Christentums beschränkt und sie mit einer vergleichenden Christentumsgeschichtlichen Perspektive in Verbindung bringt (vgl. Kaufmann 1974). Es kommt so in den Blick, daß die katholische und die protestantische Kirche keineswegs in gleicher Weise die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung verarbeitet haben und daß daher auch die - heute zwar nicht mehr sehr gravierenden - Unterschiede in der Einschätzung der neuzeitlichen Gesellschaft durch die Kirchen liegen.

Für die katholische Kirche ist es charakteristisch, daß sie bereits sehr früh auf den Prozeß der strukturellen und funktionalen Differenzierung der Gesellschaft mit einer bewußten Ausdifferenzierung der christlichen Religion zur Sozialform "Kirche" geantwortet hat. Dieses war entscheidende Voraussetzung dafür, daß es dem Katholizismus gelungen ist, seine gesellschaftliche Substanz

zu wahren; denn nur so konnte er mit Erfolg die für das 19. Jahrhundert maßgebliche "Strategie der Abgrenzung der Katholiken von der sie umgebenden, sich modernisierenden Umwelt" (Kaufmann 1976, 173) einschlagen, die es bewirkt hat, daß die auf gesamtgesellschaftlicher Ebene festgestellte Ausdifferenzierung und Spezialisierung von Religion sich auf der Ebene des Alltagsbewußtseins der Gläubigen nicht fortsetzte, sondern im Gegenteil dort die konfessions-spezifischen Deutungs- und Auslegungsschemata der Welt relativ fest verankert blieben. Insbesondere seit dem 2. Weltkrieg sind jedoch in Deutschland die sozialen Voraussetzungen für eine solche Abgrenzungsstrategie merklich zurückgegangen. Im unmittelbaren Zusammenhang damit steht der rapide Rückgang des hohen Plausibilitätsgrades kirchlicher Wirklichkeitsdeutungen sowie das Aufkommen einer kirchlich distanzierter Christlichkeit. Auch Katholiken machen nun die Erfahrung "weltlicher" Wert- und Handlungsorientierungen, und daß diese "in mancherlei Hinsicht den überkommenen kirchlichen als überlegen erscheinen. Von daher gesehen sinkt der kirchliche Einfluß auf das Handeln der Katholiken zunächst in all den Bereichen, die nach gesellschaftlich herrschender (nicht mehr: kirchlicher!) Auffassung nicht 'Sache der Kirche' sind." (Kaufmann 1973, 106 f) Die offiziellen Kirchen versuchen, auf diesen Entkirchlichungsprozeß dadurch zu reagieren, daß sie durch bewußtere Organisation ihren Einfluß zu bewahren versuchen; diese Strategie soll nunmehr ermöglichen, daß zumindest innerhalb des organisierten Teils der Gesellschaft die Kirchen weiterhin Gehör finden. Die Kehrseite davon ist jedoch, daß dadurch tendenziell der Rückgang des Einflusses der Kirchen auf ihre Mitglieder gefördert wird. Denn eine Kirche, die vorwiegend oder ausschließlich als "Organisation" erfahren wird, bietet keine Identifikationschancen mehr. Die Kirchenmitgliedschaft wird dann zunehmend unter dem Gesichtspunkt des Nutzens dieser Mitgliedschaft wahrgenommen, also in der gleichen Perspektive, wie das Verhältnis zu anderen Organisationen eingeschätzt wird.

3. Der phänomenologisch-interaktionistische Ansatz. Dieser Ansatz (vgl. Matthes 1971; Matthes 1976; Geller 1976) läßt sich bei seiner Analyse von der Perspektive leiten, unter der die handelnden Menschen die Kirche wahrnehmen; er fragt also nach der Relevanz der Kirche für die Lebenswirklichkeit ihrer Mitglieder. Hierbei kommt er zu einer anderen Einschätzung der gegenwärtigen Situation, als sie beispielsweise in der innerhalb der offiziellen Kirche verbreiteten Klage

von der "Entkirchlichung" zum Ausdruck kommt. Festzustellen ist vielmehr eine erstaunlich feste Verankerung der Kirchen in der Lebenswelt des einzelnen; charakteristisch dafür ist allerdings, daß diese Verankerung sich erheblich von den amtskirchlichen Teilnahmeerwartungen unterscheidet. Insbesondere zur Heraushebung und Deutung besonderer Ereignisse in der Lebensgeschichte wird den Kirchen von ihren Mitgliedern eine besondere Bedeutung beigemessen.

Darüberhinaus ist allerdings auch darauf hinzuweisen, daß der Einfluß der Kirchen auf das Leben des einzelnen und der Gesellschaft durch spezielle, gesetzlich verankerte Leistungen gesichert ist, "die die Kirchen in Bereichen erbringen, in denen sie eine hervorragende Position unter den konkurrierenden Anbietern einnehmen" (Geller 1976, 54), z. B. Jugendarbeit, Kindergartenbereich, Krankenhauswesen, Schulen, Fürsorgewesen. A. Hahn spricht angesichts dieses gewaltigen Zuwachses an Bedeutung der Kirchen als Organisationen für das politische und öffentliche Bewußtsein seit dem 2. Weltkrieg bezeichnenderweise von einer "Verkirchlichung" des gesellschaftlichen Lebens (vgl. Hahn 1974, 57).

Doch diese Stabilität der Volkskirche im Bewußtsein ihrer Mitglieder darf nicht übersehen lassen, daß es daneben auch eine Reihe von ernstzunehmenden Faktoren mit labilisierender Wirkung für den kirchlichen Einfluß gibt. Diese machen sich vor allem auf der normalen Ebene des Alltagslebens bemerkbar. Immer häufiger machen die Kirchenmitglieder die Erfahrung, daß sich kirchliche Deutungsschemata in der alltäglichen Interaktion nicht mehr bewähren. Sie helfen dem einzelnen nicht mehr, zu verstehen und selbst verstanden zu werden; ja, in dem Bestreben die alltäglichen Interaktionen fortzuführen, erweisen sie sich nicht selten als hinderlich. Aufgrund fehlender Plausibilität büßen immer mehr kirchliche Normen und Deutungsschemata die Chance ein, den individuellen Lebensstil im Alltag nachhaltig zu prägen (vgl. Geller 1976, 41 ff). So kommt es schließlich zu der von J. Matthes eindrucksvoll beschriebenen Situation, daß auf der einen Seite "im ganzen ein recht solider Grundstock an kirchlich-religiösem Wissen, an Aussagen über den Inhalt und die Bedeutung des christlichen Glaubens, wie sie im organisierten Kirchentum hervorgebracht werden, vorhanden" (Matthes 1971) ist, daß es auf der anderen Seite jedoch immer weniger gelingt, dieses Wissen um die Inhalte christlicher Religion mit den elementaren Sinngebungsakten des persönlichen und sozialen Lebens zu integrieren. Diese elementaren Sinngebungsakte, die das eigene Leben maßgeblich strukturieren und durchaus religiöse Züge tragen, verbleiben, da sie von der institutionalisierten Religion nicht erfaßt und benannt werden, mehr oder weniger im Bereich des Ausdruckslosen, des Anonymen

4. Der sozialpsychologische Ansatz. G. Schmidtchen hat die Theorie der affektiv-kognitiven Konsistenz (die kurz besagt: je größer die Instrumentalität eines Objektes in Bezug auf die persönlich erstrebten Werte, desto positiver ist die Einstellung zu ihm) zum theoretischen Gerüst von zwei großen religionssoziologischen Untersuchungen gemacht. Er gelangte dabei hinsichtlich der katholischen Kirche u. a. zu folgendem Ergebnis: "Die Strukturen Kirche und Gesellschaft werden von vielen Katholiken als diskrepant empfunden. Die Menschen verstehen sich heute von der Gesellschaft her und versuchen, sich infolgedessen auch von der Gesellschaft her zu gestalten." (Schmidtchen 1972, 68) Die Kirche wird also von vielen ihrer Mitglieder nicht mehr als instrumentell für die von ihnen anerkannten Werte empfunden. Das führt sie zu Konflikten mit der Kirche oder dem, was sie dafür halten, die häufig dadurch gelöst werden, daß die Beziehungen zur Kirche mehr oder weniger aufgegeben werden, wie es sich z. B. im Rückgang des Gottesdienstbesuches niederschlägt. Allerdings sind die Konsistenzansprüche der einzelnen Menschen verschieden, sie sind abhängig von sozialen Bedingungen und eingespielten Gewohnheiten. Das erklärt eine Reihe von "Unwahrscheinlichkeiten" im Verhalten der Kirchenmitglieder. In weiteren Untersuchungen sind vor allem das Profil und die individuellen und sozialen Folgen der Distanz zu erheben versucht worden (vgl. Schmidtchen 1974; Schmidtchen 1977). Dabei zeigte es sich, daß die Distanz von der Kirche ihre Ursache in Konflikten mit kirchlichen Normen in der persönlichen Lebensgestaltung hat. Obwohl diese Erfahrung sich häufig sehr schnell zu dem generellen Bewußtsein einer tiefgreifenden Diskrepanz zwischen dem täglich erlebten gesellschaftlichen Wertesystem und dem durch die Kirche repräsentierten Wertesystem ausweitet, wird von den meisten an der kirchlichen Mitgliedschaft festgehalten. Das schlägt sich darin nieder, daß sich in dem sog. "praktischen" Glauben des Alltags viele christliche Elemente auffinden lassen. Allerdings geht mit wachsender Entfremdung von der Kirche auch eine zunehmende Bereitschaft einher, pagane oder synkretistische Anschauungen zu assimilieren. Von daher sind die Chancen einer Christlichkeit außerhalb der Kirchen realistisch einzuschätzen: Wo kaum noch eine Bindung zur Institution gegeben ist, wird eine als christlich zu qualifizierende religiöse Lebensführung sehr unwahrscheinlich. Manches spricht dafür, daß die Fähigkeit zum Umgang mit religiöser Problematik überhaupt im Rückgang begriffen ist, was zur Folge hat, daß sich

umso leichter "religiöser Wildwuchs" breit machen kann, der Bereiche der Gesellschaft einer unkontrollierbaren Irrationalität ausliefert.

5. Der kritisch-theoretische Ansatz. Dieser Ansatz, wie er insbesondere von Y. Spiegel vertreten wird, fragt nicht zunächst allgemein nach der Funktion von Religion in der Gesellschaft, um auf diesem Hintergrund die gegenwärtige Situation als Produkt eines globalen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses zu erklären, vielmehr prüft er ganz konkret, ob die christlichen Kirchen in ihrem Handeln ihrem eigenen Anspruch gerecht werden. Nun läßt sich auf dem Hintergrund der Theorie des staatlich regulierten Monopolkapitalismus zeigen, daß die Kirche, analysiert man ihre Tätigkeit innerhalb ihrer vier Hauptarbeitsgebiete (Beratung, Wertsozialisation, karitative Tätigkeit und Systemerhaltung), in einem ausgeprägten Maße gesamtgesellschaftliche Integrationsfunktionen übernommen hat. In ihrer Tätigkeit ist "weitgehend die Spannung zwischen der Integration in eine repressive Gesellschaft und der in das messianische Reich verloren gegangen" (Spiegel 1974 a, 33). Die enge Verflechtung mit dem spätkapitalistischen System führt unweigerlich dazu, daß die strukturellen Krisen dieser Gesellschaft auch in den Kirchen ihren Niederschlag finden; das kirchliche System sieht sich "zwangsläufig den gleichen Krisenphänomenen ausgesetzt, obschon diese sich aufgrund einer spezifischen Situation und der spezifischen Funktion der Kirchen partiell anders darstellen" (ebd., 35).

Wenn in dieser Weise die ökonomische Struktur einer Gesellschaft zum Bezugspunkt auch der Analyse von Religion und Kirchen gemacht wird, ergibt sich eine von den bisher vorgestellten Positionen vollkommen unterschiedliche Sicht der kirchendistanzierten Religiosität. Es zeigt sich, daß Distanz oder Nähe zur konkreten Kirche weniger von religiösen Einstellungen abhängig sind als vielmehr vom gesellschaftlichen Klassengegensatz, der auch innerhalb der Kirchen, z. B. im Streit über pastorale Prioritäten, zur Auswirkung kommt. Nicht zufällig wird das Bewußtsein einer kirchlichen Krise gerade von denjenigen Schichten artikuliert, die im Zuge des spätkapitalistischen Konzentrationsprozesses an ökonomischen Einfluß verlieren und deren Krisenbewußtsein darum sehr ausgeprägt ist. Auf der anderen Seite hat der Klassencharakter der Kirchen dazu geführt, daß insbesondere die unteren Schichten gleichsam automatisch von der Partizipation an der kirchlichen Religion ausgeschlossen sind.

III. So verschieden die hier vorgestellten Positionen im einzelnen auch sind, so kommen sie darin überein, daß das Phänomen der distanzierten Kirchlichkeit nur auf dem Hintergrund des gesamtgesellschaftlichen Wandels adäquat eingeschätzt werden kann. Eine bloß binnenorientierte Betrachtungsweise läuft leicht Gefahr, die Entwicklung von vornherein unter rein negativem Vorzeichen zu betrachten; entsprechend einseitig fallen dann natürlich die Lösungsvorschläge aus. Zwar lassen sich aufgrund der Unterschiedlichkeit der aufgezeigten Ansätze und Analysen ebenfalls noch keine eindeutigen Konsequenzen angeben; auf jeden Fall wird aber eine Fülle von Alternativen sichtbar. Einige davon seien genannt:

1. Luhmann geht davon aus, daß die Differenz zwischen Nähe und Ferne der Mitglieder zu ihrer Kirche vorrangig ein Problem der Zuschreibung ist. Es hat seinen Ort vor allem auf der Ebene der unmittelbaren Interaktion und hängt dort mit der Perspektive insbesondere der Amtsträger zusammen. Er warnt davor, diese Sichtweise überzustrapazieren. Denn "die gesellschaftliche Funktion der Religion und die gesellschaftliche Adäquität religiöser Vorstellungen" ist "auf der Ebene der Interaktion nicht zureichend meßbar" (Luhmann 1977, 302). Ein Beharren auf dieser Perspektive verführt dazu, zum einen die religiöse Qualität der Motivressourcen der aktiven Mitglieder zu überschätzen, zum anderen die kirchlichen bzw. religiösen Motivlagen bei der Masse der Randmitglieder zu unterschätzen. "Die über Interaktion nicht zugängliche, kommunikativ nicht erschließbare Religiosität wird vielleicht vorschnell abgeschrieben oder doch marginalisiert." (ebd., 303) Luhmann empfiehlt darum: "Die Kirche muß sich darauf einstellen, Möglichkeiten bereitzuhalten und anzubieten, und die Entscheidung über ihre Aktivierung den Koinzidenzen des privaten Lebenslaufs überlassen" (ebd., 262)

2. Für F.-X. Kaufmann konzentriert sich die Problematik auf die Frage nach den Möglichkeiten der Identifikation mit einer Kirche, die zunehmend als Organisation wahrgenommen wird. "Wenn Kirche als 'Organisation' erfahren wird, bietet sie keine Identifikationschancen mehr, wie sie als Voraussetzung einer Tradierung ihrer Werte notwendig wären. Religiöse Motivationen können vermutlich nur in 'gemeinschaftlichen', nicht in 'gesellschaftlichen' Sozialbeziehungen übertragen werden ... Ein zentrales Problem zukünftiger kirchlicher Organisation wird demzufolge darin bestehen, soziale Beziehungen primär-grup-

penhafter Art zu fördern und kirchlich zu legitimieren, gerade weil sie den dominierenden, vom Kirchenrecht her strukturierten Prinzipien kirchlicher Organisation widersprechen ... Nicht im Abbau, sondern vielmehr in der wachsenden Komplexität und Vielfalt kirchlicher Organisation, in bewußter Mischung formalisierter und informeller Strukturelemente dürften die größten Zukunftschancen der Kirche als religiöser Organisation liegen." (Kaufmann 1974, 35) Für die Zukunft von christlichem Glauben und Kirche ist es also, wenn man dieser Argumentation folgt, entscheidend, daß sie die Existenz solcher religiöser Gruppen anerkennt, ohne sie zu vereinnahmen, und ihre Entwicklung durch das Zur-Verfügung-Stellen von sozialen Vorgaben unterstützt, wozu die bewußte organisatorische Ausdifferenzierung der Kirche notwendig ist. Es kommt also darauf an, neben dem Ausbau der formalisierten Strukturen die Bildung informeller Gruppen zu fördern, in der der einzelne die sinnstiftende Kraft des Christentums erfahren kann, ohne sich mit der "Organisation" Kirche voll identifizieren zu müssen. Für das Erscheinungsbild der Kirche muß das zur Folge haben, daß ihre Identität nicht länger durch feste Grenzen, sondern auf andere Weise bestimmt werden muß. (vgl. Kaufmann 1973, 152) Auf keinen Fall kann kirchliche Religiosität dadurch erhalten, können die Glaubenschancen dadurch erhöht werden, "daß man Menschen von nicht durch die Kirche kontrollierten Einflüssen fernhält" (ebd., 118)

3. Für J. Matthes besteht eine entscheidende Voraussetzung für eine der Situation der kirchlich distanzierten Christen angemessene pastorale Strategie darin, daß das Eigengewicht dieser Form kirchlichen Teilnahmeverhaltens nicht länger notorisch verkannt wird. Ein Zugang zur Lebenswirklichkeit dieser Kirchenmitglieder ist insbesondere über die Amtshandlungspraxis möglich. Matthes fordert darum: "Für die Strategie des Handelns in der Volkskirche und ihren Gemeinden ergibt sich daraus vor allem zweierlei. Zum einen bedarf es einer Verlagerung der Handlungsprioritäten in Richtung auf die Amtshandlungen und eines Ausbaus der Amtshandlungspraxis um eine auf die Amtshandlungen bezogene Seelsorge. Zum anderen bedarf es einer inhaltlichen Neuorientierung der auf die Amtshandlungen bezogenen Seelsorge, die sowohl die Problematik der Stellung der Amtshandlungen zu den Markierungen des gesellschaftlichen Lebenszyklus als auch die Mehrschichtigkeit der Lebenswirklichkeit all derer beachtet und einbezieht, die am Amtshandlungsgeschehen beteiligt sind (integrale Amtshandlungspraxis)." (Matthes 1976, 111)

4. Nach G. Schmidtchen wäre es verhängnisvoll, würde sich die Kirche darauf verlassen, daß die Bedingungen, die bislang kirchliche Motivlagen zu erzeugen imstande waren ("starke religiöse Sozialisation in der frühen Kindheit, soziale Umgebung mit homogenen prokirchlichen Anschauungen, starke Identifikation und Beschäftigung mit dem Orientierungssystem der Kirche, lebhaft-rituelle Praxis" (Schmidtchen 1973 a, 148)) weiterhin gegeben sein werden bzw. sogar vermehrt wieder hergestellt werden können. Vielmehr dürfte das Gegenteil zutreffen; unter den gegebenen Verhältnissen wird die Distanzierung von der Kirche begünstigt. Das aber bedeutet, daß die Kirche vor der Aufgabe steht, "den Menschen in einer neuen gesellschaftlichen Situation gerecht zu werden" (ebd.). Insbesondere kommt es darauf an, "daß die Kirche jede unnötige Diskrepanz zwischen ihrem Wertesystem und dem der Gesellschaft reduzieren sollte, und zwar überall dort, wo das theologisch sinnvoll geschehen kann. Dort aber, wo zum Wesen der Kirche eine solche Diskrepanz gehört, ist Begründung und Aufklärung notwendig, welche Überlegenheit der Kirche und dem einzelnen aus einer Distanzierung von bloß historisch gegebenen Werten einer sich wandelnden Gesellschaft erwachsen" (Schmidtchen 1973 b, 181). Doch auch im kirchlichen Interaktionsgefüge einschließlich der Liturgie gibt es Anknüpfungspunkte, die entsprechend wahrgenommen werden sollten (vgl. ebd., 181 ff). Schmidtchen gibt vor allem zu bedenken: Angesichts des großen Reservoirs an Zuwendung an die Kirche sollte sorgfältig bedacht werden, welches Maß an religiöser oder Glaubensqualifikation an die Mitwirkung und Vergabe der Sakramente verknüpft werden. Es gilt, die Gefahr zu erkennen, "daß die Kirche sich mit einer Tendenz, den religiösen Virtuosen höher zu schätzen als den unbehausten Zweifler, aus der sozialen Kommunikationsmöglichkeit hinausdefiniert" (Schmidtchen 1973 a, 149).

5. Auch der kritisch-theoretische Ansatz plädiert keineswegs für eine Aufgabe der Volkskirche zugunsten einer kirchlichen Sozialform, in der der christliche Glaube vermeintlich von selbst entschiedener zur Geltung kommt. Daß die volkkirchliche Situation durchaus günstige Anknüpfungspunkte für kirchliches Handeln - und zwar auf verschiedenen Ebenen: von der Einzelfallhilfe bis zur politischen Einflußnahme - bietet, kann nicht bestritten werden. Entscheidend ist nur, daß die Kirche sich in ihrem Tun ihrer Verflechtung in die soziökonomischen Strukturen bewußt wird und nicht einfach entsprechend dem Zugeständnis der Gesellschaft integrierend wirkt, sondern "entsprechend der jeweiligen

gesellschaftlichen Situation zwischen der schlechten Wirklichkeit und der Utopie", die ihr die christlichen Glaubensinhalte vorgeben, vermittelt (Spiegel 1974 a, 32). Dazu gehört ein entschiedenes Eintreten für die Rechte aller, die innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen zu kurz kommen; die Kirche muß dabei über die notwendige Kritik hinaus sich für eine modellhafte Antizipation besserer, d. h. menschenwürdigerer Verhältnisse einsetzen. Das gelingt ihr nur, wenn sie nicht länger im vermeintlichen Interesse der Betroffenen betreuerisch tätig ist, sondern gemeinsam mit ihnen gegen deren Ohnmachtserfahrungen angeht.

- IV. Trotz aller Divergenzen scheinen diese Alternativvorschläge für eine kirchlich-pastorale Strategie darin übereinzukommen, daß sie dem gegenwärtigen kirchlichen Handeln vorwerfen, es trage nur ungenügend der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation Rechnung. Auf der einen Seite sei sie bestrebt, an der volkskirchlichen Situation festzuhalten; auf der anderen Seite erfülle sie nur halbherzig die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Die Kirche habe noch nicht entschieden genug der Vorstellung der Repristination vergangener gesellschaftlicher Zustände den Abschied gegeben und sich auf die gegenwärtige Gesellschaft eingestellt. Ganz deutlich schlage sich das in ihrer sowohl strukturellen als auch inhaltlichen Kompatibilität mit der zunehmend komplexer werdenden Gesellschaft nieder. Solange dieses Defizit nicht behoben sei, leiste sie ihrerseits dem Prozeß der Entkirchlichung zusätzlichen Vorschub und trage dazu bei, daß Religion wenn nicht ganz aus der Gesellschaft verschwinde, so doch in die Privatsphäre abgedrängt werde.

In dieser Kritik wird der Kirche drastisch vor Augen geführt, daß die verbreitete kirchendistanzierte Einstellung, die anfangs als "Religion ohne Entscheidung" charakterisiert worden ist, ihre Ursache in bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen hat, die als solche wohl irreversibel sind, daß aber, solange die Kirchen sich damit begnügen, diese Erscheinung lediglich zu beklagen und ihr nur mit rückwärtsgerichteten Maßnahmen zu begegnen versuchen, sie ihrerseits dazu beitragen, daß diese Haltung noch umso schnellere Verbreitung findet. Da hier mehr als das Oberdauern einer historischen Erscheinungsweise auf dem Spiel steht, da irgendwie die Frage nach der Zukunft von Religion überhaupt tangiert ist, genügt es nicht, die verschiedenen soziologischen Lösungsvorschläge pragmatisch aufzugreifen. Das würde zu leicht dazu führen,

daß man sich mit einem Kurieren an Symptomen begnügt. Wie aufgezeigt, basieren die verschiedenen soziologischen Lösungsvorschläge ihrerseits auf bestimmten theoretischen Analysen und Interpretationen der gegenwärtigen Gesellschaft sowie der Rolle, die die Religion darin spielt. Bevor darum nach adäquaten Formen kirchlichen Handelns in der Gegenwart gefragt wird, muß die Theologie sich auf die Ebene einlassen, auf der die eigentliche Herausforderung liegt; d. h. sie hat sich an dem "Streit um die Wirklichkeit" (T. Rendtorff) zu beteiligen. Dazu gehört nicht bloß eine Rezeption der unterschiedlichen Gesellschaftstheorien; sondern Theologie selbst ist als Theorie der Geschichte und der Gesellschaft anzusetzen (vgl. Metz 1977; Peukert 1976). Nur so wird sie in die Lage versetzt, sich die Funktion, die Religion und Kirche in der Gesellschaft zu erfüllen haben, bloß vorgeben zu lassen, sondern selbst ein Stück weit auf die zukünftige Gestalt der Gesellschaft Einfluß zu nehmen.

- V. Im Rahmen dieses Beitrages bietet es sich an, sich auf den Versuch einer theologischen Auseinandersetzung mit den referierten soziologischen Gesellschafts- und Religionstheorien zu beschränken. Dabei ist von folgenden Momenten auszugehen:

Als unumkehrbares Datum für alle weiteren Überlegungen hat der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung zu gelten. Zwar ist das für Theologie und Kirche nicht unbedingt eine neue Einsicht. Dafür, daß folgenreiche gesellschaftliche Wandlungsprozesse im Gange sind, wurde bereits sehr früh ein feinsinniges Gespür entwickelt und unter dem zentralen Stichwort "Säkularisierung" diskutiert. Diese Betrachtungsweise litt allerdings darunter, daß sie, weil sie Religion und Kirche als Bezugsrahmen gewählt hatte, die gesamtgesellschaftliche Dimension der Entwicklung aus dem Blick verlor. (vgl. hierzu Matthes 1964; Tilmann 1972, Ludwig 1976) Die Folge war, daß unter diesem Blickwinkel Religion und Kirche zunehmend als an den Rand der Gesellschaft gedrängt erschienen, worauf die Kirchen ihrerseits mit einer Emigration aus der Gesellschaft, mit einem Rückzug auf die Privatsphäre reagierten.

Die These von der gesellschaftlichen Differenzierung ermöglicht demgegenüber einen unvoreingenommenen Zugang zum Phänomen des sozialen Wandels. Er ordnet Religion und Kirche in einen Prozeß der Ausdifferenzierung ein, von dem alle

gesellschaftlich bedeutsamen Funktionen (wie Recht, Wirtschaft, Bildung) betroffen sind. Ausdifferenzierung der Religion zu einem eigenen System bedeutet darum noch längst nicht, daß sie fürderhin zu gesellschaftlicher Irrelevanz verurteilt ist. Vielmehr gilt es, nüchtern zu sehen und daraus die praktischen Konsequenzen zu ziehen, daß die Frage nach der Religion in einer anderen Weise gestellt werden muß als in der Vergangenheit.

Genau darunter scheinen momentan die Kirchen zu leiden: daß sie nur solche Vorstellungen und Praktiken als religiös identifizieren, die von der Tradition her als solche vertraut sind, also zum Großteil nur den kirchlichen Anteil daran, aber nicht mehr die volle Dimension der religiösen Erfahrungen, wie sie etwa in den elementaren Sinngangsakten des individuellen und sozialen Lebens zum Ausdruck kommen, benennen können (vgl. Matthes 1971). Diese sind in der Folge dazu verurteilt - weil in unserer Gesellschaft außer den Kirchen kein anderes System vorhanden ist, das für den Bereich der religiösen Bedürfnisse funktional zuständig wäre - , entweder sprachlos zu bleiben oder einer "religiösen Verwilderung" (G. Schmidtchen) anheimzufallen. Gerade weil die Kirchen als traditionsreiche Institutionen mittlerweile über ein beträchtliches Arsenal an Erfahrungen im Umgang mit Religion verfügen (bzw. verfügen sollten), entziehen sie sich in einer kaum mehr zu entschuldigender Weise ihrer Verantwortung, wenn sie sich darauf beschränken, neue religiöse Erscheinungsformen sofort dem eigenen Bestandsinteresse dienstbar zu machen und kritiklos zu vereinnahmen, statt die notwendige Unterscheidung der Geister vorzunehmen, also dafür zu sorgen, daß die unentbehrliche rationale und damit öffentlich zugängliche Dimension aus dem Umgang mit Religion nicht gänzlich ausgeklammert wird.

Dazu gehört auch, daß Theologie und Kirche nicht unbesehen die Funktionen erfüllen, die ihr innerhalb der verschiedenen Gesellschaftstheorien zugestanden werden. Dieses gilt insbesondere für die weit verbreitete und für die Kirche recht verführerische These, Religion habe einen Beitrag zur Bewältigung von individuellen und makrostrukturellen Kontingenzerfahrungen zu leisten, also etwa behilflich zu sein angesichts der Erfahrungen von Krankheit und Tod oder etwa der Belastungen, wie sie im Gefolge von wirtschaftlichen Depressionen zu verzeichnen sind. Zweifelsohne ist die Sorge um die Schwachen und In-der-Gesellschaft-zu-kurz-Gekommenen eine genuin christliche Aufgabe, die sich auf das Vorbild Jesu berufen kann. Aber es ist die Frage,

wie sie angegangen und bewältigt wird. Der Umgang mit Kontingenzerfahrungen kann ambivalent sein. Sie können nämlich funktional im Blick auf die jeweilige Gesellschaft derart "verarbeitet" werden, daß solche individuellen und sozialen Krisen sich nicht zu einem Risiko für den Bestand dieser Gesellschaft auswirken. Kriseninterventionen also als Techniken der Anpassung an das Bestehende! Der Preis dafür ist allerdings, daß das meist auf Kosten der Betroffenen geht.

Spätestens hier zeigt sich, daß ein auf dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Tradition verantwortbarer Umgang mit Kontingenzerfahrungen anders aussehen muß. Christliche Praxis hat ja ihren Ursprung gerade darin, daß angesichts der durch nichts mehr zu überbietenden, da tödlichen Krise Jesu, die sein ganzes Persönlichkeitssystem zu sprengen und seinen Lebensentwurf als absurd zu widerlegen drohte, sich Gott "als die unbedingt rettende Wirklichkeit für Jesus und - im Vorgriff auf die Vollendung - für alle" (Peukert 1976, 301) erwies. Christliches Handeln verharret darum angesichts individueller und gesellschaftlicher Krisensituationen nicht in Sprachlosigkeit. Sondern christlicher Glaube ermutigt dazu, solche Erfahrungen mitteilbar zu machen; sein utopischer Überhang macht dazu frei, sie konstruktiv zu bearbeiten. Christliche Praxis konkretisiert sich angesichts von Grenzsituationen in Sprachhandlungen und Interaktionsformen, "die die Genese der Situation und damit der Interessen und Normen durchsichtig machen und die sowohl aufklärend-ideologiekritisch als auch entzerrend-therapeutisch wirken und so neue Handlungsmöglichkeiten erschließen" (Peukert 1977, 68) Ihr Ziel ist die in der Behauptung Gottes als der rettenden Wirklichkeit für alle grundlegende Freiheit von Subjekten und damit der Aufbau einer kommunikativen Welt, "in der Menschen aus der unbedingten Verbindlichkeit gegenseitiger Anerkennung heraus gemeinsam bestimmen können, als was sie nach der äußersten ihnen möglichen Erfahrung und Erkenntnis existieren sollen und wollen" (ebd.)

Auf diesem Hintergrund läßt sich die gesellschaftliche Funktion von Christentum nicht auf die bloße "Verarbeitung" von Kontingenzerfahrungen reduzieren. Christliche Praxis erweist sich in ihrem elementaren Kern als eine kommunikative Praxis, die den anderen als unbedingt anerkennt, "weil Gott für ihn auch im Tod die absolut rettende Wirklichkeit ist" (ebd., 67) und gerade dadurch - im Vollzug dieser universalen Solidarität - die eigene Identität gewinnen läßt.

Christliche Praxis ist somit zwar eine Praxis, die nur gemeinsam mit anderen vollzogen werden kann. Sie darf jedoch nicht auf kirchliche Praxis, soweit damit lediglich die institutionelle Ausprägung des Christentums in der Gesellschaft gemeint ist, reduziert werden. Denn dadurch verlöre man leicht gerade jene Vollzugsweisen aus dem Blick, in denen sich christlicher Glaube im Alltag realisiert, ohne daß er bereits kirchlich vorgeprägt ist. Erst wenn das Christentum auf dieser Ebene seine Plausibilität zurückzugewinnen vermag, werden die wirklich entscheidenden Differenzen zwischen unterschiedlichen Wertsystemen zu Tage treten können. Dann wird auch bewußt, daß die Hauptsorge sich nicht darauf zu richten hat, daß kirchlich institutionalisierte Tätigkeiten über möglichst umfassenden gesellschaftlichen Einfluß verfügen, sondern daß sie allein dazu dienen, Verhaltensmuster für eine glaubwürdige christliche Praxis anzubieten. Allgemein wird man sagen können, daß Kirche dort, wo sie sich auf die Hilfe zur Identitätsfindung von Subjekten im dargelegten Sinne konzentriert, am ehesten ihrem Auftrag gerecht wird.

VII. Aufgrund der bisherigen - insbesondere der soziologischen - Überlegungen ist zunächst einmal zu erwarten, daß Religion ein Randphänomen in den hochindustrialisierten Gesellschaften darstellt und daß darum auch "distanzierte Kirchlichkeit" oder - wie P. M. Zulehner es nennt - "Auswahlchristlichkeit" den "Normalfall" religiösen Verhaltens darstellt. Das bedeutet, daß man sich des Trostes der Religion vor allem dann bedient, wenn durch andere Institutionen und Orientierungssysteme nicht lösbare Kontingenzen im Leben begegnen. Die Frage an Theologie und Pastoral lautet dann, ob und inwiefern sie sich darauf einlassen wollen, als "Kontingenzbewältigungspraxis" herzuhalten. Folgt man den fundamentalen Bestimmungsversuchen dessen, was als christliche Praxis in ihrem elementaren Kern zu gelten hat, wird man eine solche Frage nicht von vornherein als Zumutung auffassen und strikt zurückweisen müssen. Möglicherweise liegt nämlich gerade im Anknüpfen an Kontingenzerfahrungen und deren Verarbeitung eine besondere Chance und Aufgabe für die gegenwärtige Pastoral. Daß kirchliches Handeln sich allerdings nicht damit begnügen kann, ihre Praxis entsprechend den angedeuteten außertheologischen Empfehlungen zu gestalten; liegt auf der Hand. Abschließend seien darum zur Konkretisierung der fundamentalen theologischen Überlegungen einige Aspekte für pastorales Handeln zur Diskussion gestellt, und zwar in kritischer Ausein-

andersetzung und Fortführung der referierten Alternativstrategien (vgl. III):

1. Abzulehnen ist jede Strategie, die - bewußt oder unbewußt - Religion und Kirche als gesellschaftliches Subsystem so organisiert, daß es die ihm von der Gesellschaft zugestandenen Funktionen bereitwillig erfüllt, nämlich die letzten Legitimationen für das Funktionieren der hochkomplexen und ausdifferenzierten Gesellschaft bereitzuhalten, und zwar insbesondere für jene Grenzsituationen, in denen das Gesellschaftssystem nicht mehr aus sich heraus wirksame Mechanismen der Enttäuschungsabsorption aufzubringen vermag. So sehr die Forderung nach einer größeren sowohl inhaltlichen als auch strukturellen Kompatibilität der Kirche als religiösem System mit der heutigen Gesellschaft ihr Recht hat, muß bei entsprechenden Reformüberlegungen die Grenze im Auge behalten werden, wo die Identität des Christlichen aufgegeben zu werden droht.
2. Abzulehnen sind weiterhin jene Strategien, die sich mit einer organisatorischen Perfektionierung der herkömmlichen kirchlichen Institution begnügen wollen. Sie lassen übersehen, daß es ja zu einem erheblichen Teil auch die institutionellen Ausformungen sind, die zu einem Plausibilitätsverlust des christlichen Glaubens beigetragen haben. Institutionen tendieren bekanntlich dazu, sich zu verselbständigen, und lassen dann ihren Bezug zum Alltag des "einfachen" Menschen und seinem Erfahrungsbereich nur schwerlich noch erkennen. Es ist darum immer wieder zu prüfen, wie die Verdunkelung dessen, was christliche Praxis ist, durch den institutionellen Hintergrund vermieden werden kann. Organisationstheoretische Aspekte sind hierbei zwar auch von Wert, aber nur begrenzt. Darüber hinaus sind immer auch neue Formen von Interaktion zu konstituieren, um so einen Prozeß der Transformation der Institution zu initiieren (vgl. Peukert 1977, 69).
3. Abzulehnen ist schließlich jene Strategie, die darauf aus ist, den Herausforderungen der gesamtgesellschaftlichen Differenzierung durch Segmentierung zu begegnen, also dadurch, daß versucht wird, eine katholische Teilkultur (wie etwa der deutsche Katholizismus im 19. Jahrhundert) zu bewahren. F.-X. Kaufmann bemerkt dazu lapidar: "Soweit diese Strategie beibehalten wird, ist für sie zwar charakteristisch, daß sie zwar als konservierendes Element wirksam sein mag, jedoch keinerlei Zukunftsperspektiven erkennen läßt, es sei

denn, man rechne mit einem neuen Kirchenkampf. Soziale Voraussetzungen hierfür sind jedoch nicht in Sicht." (Kaufmann 1976, 174)

4. Die Überlegungen darüber, was christliche Praxis ist, haben bewußt werden lassen, daß ihr nicht nur das, was von den Kirchen "verwaltet" wird, zugerechnet werden darf. Die Abwendung von den Kirchen darf nicht zu der vorschnellen Behauptung verleiten, die religiöse Frage überhaupt sei aus der Gesellschaft verschwunden. Es muß auch mit dem Gegenteil gerechnet werden: Die Distanz von der Kirche kann auch damit zusammenhängen, daß viele Menschen immer weniger im kirchlichen Handeln noch einen Transzendenzbezug, eine sinnstiftende Kraft für ihre Lebensführung zu erkennen vermögen. Damit ist jedoch ein genuin religiöses Suchen und Fragen noch keineswegs erloschen. Immerhin können die Phänomene religiöser Sensibilisierung, die sich gegenwärtig am Rande oder außerhalb der Kirchen finden lassen, als "Kristallisationspunkte ... für überschießende Erwartungen angesichts der laufenden gesellschaftlichen Ereignisse" (Menne 1977, 91) gewertet werden. Oder auch das Engagement für eine menschwürdige Gesellschaft, das wachsende Bewußtsein der aktiven Verantwortung für die Qualität der Menschheit und der Natur weisen in eine ähnliche Richtung.
5. Stellt man einmal die kleinmütigen Sorgen um die Reproduktion des eigenen Systems zurück, die soviel Kraft in die falsche Richtung absorbieren, und wendet man sich diesem Phänomen zu, wird deutlich, wo die Aufgaben und damit die Chancen für die Kirchen liegen. Zunächst soll der Bereich der Identitätsfindung angesprochen werden.

Die Frage, wie Individuen für sich eine sinnvolle Identität ausbilden können, ist gegenwärtig zu einem vieldiskutierten Thema geworden. Offensichtlich hängt das ursächlich damit zusammen, daß im Gefolge des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses die Identität des Individuums prekär geworden ist. "Gesellschaftlicher Sinn - und Religion ist überall, wo sie bisher wirksam gewesen ist, gesellschaftlicher Sinn gewesen - wird nicht mehr unmittelbar als individueller Sinn erfahrbar. Individuum und Institution treten auseinander, oder besser gesagt: Institutionen verlieren ihren institutionellen Charakter, werden zweckhafte Organisationen oder zumindest leicht als solche wahrgenommen. Identitätsfindung ist prekär geworden, sie

ist nur noch als subjektive Leistung möglich." (Kaufmann 1976, 174; vgl. Spiegel 1974 b, 184 f)

Es soll hier nicht der Kurzschluß begangen werden, die Identitätsproblematik überhaupt zur religiösen Thematik zu erklären, so daß das Ringen um Identität als die gegenwärtige Erscheinungsform von Religion anzusehen sei (so Fischer 1976; zum Zusammenhang von Religion und Identität vgl. Drehsen 1975, Hahn 1974). Bei einem solchen Unterfangen stellen sich unweigerlich theoretische sowie praktische Aporien ein; insbesondere wird dann fraglich, worin denn der materiale Beitrag von expliziter Religion zur Identitätsbildung bestehen könnte. Gleichwohl braucht jedoch die Affinität dieser Problematik zur Religion nicht geleugnet zu werden.

Insbesondere angesichts der neueren soziologischen, (sozial-)psychologischen und pädagogischen Theorien zur Entwicklung der Ich-Identität stellt sich die Frage, ob hier nicht Theologie und Kirche eine unverwechselbare sowohl theoretische als auch praktische Aufgabe zukommt, nämlich dadurch zur Ermöglichung einer wahren Identität beizutragen, daß man die theologische Dimension in diesem Prozeß nicht zu kurz kommen läßt. Das hat nichts damit zu tun, daß dem Individuum unter den verschiedenen Rollen nun auch wieder eine kirchliche zugemutet werden soll. Sondern hier geht es schlicht und einfach darum, daß dem Individuum weiterhin die Erfahrung einer eigenen Identität - und zwar als zeitlicher, auf den Tod zugehender Existenz - angesichts gesellschaftlicher Bedrohungen ermöglicht wird. (vgl. Peukert 1976, bes. 32c f)

6. Die Identitätsthematik würde verkürzt, würde man sie nur als individuelles Problem verhandeln. Sehr häufig geht es ja zunächst einmal darum, Bedingungen zu schaffen, die die Findung und Ausbildung von Identität überhaupt erst einmal ermöglichen. Das Eintreten der Kirche für das Recht auf und die Ermöglichung von Identität des Individuums muß darum begleitet werden von einem stellvertretenden Eintreten für diejenigen, die aufgrund inhumaner gesellschaftlicher Strukturen an der Ausbildung ihrer Identität behindert oder im Bestand ihrer Subjektivität bedroht werden. Hier ist auf die Diskussion der letzten Zeit zu verweisen, in der die Menschenrechte als Orientierungsrahmen für das politisch-gesellschaftliche Handeln der Kirche betont werden. Allerdings darf dabei die Kirche nicht ein unstrittiges Ver-

ständnis der Menschenrechte voraussetzen; dann läuft sie leicht Gefahr, zum Anwalt derjenigen zu werden, die ihre ererbten Privilegien als allgemeines Recht deklarieren und gerade dadurch anderen ihre elementaren Lebensmöglichkeiten vorenthalten. Aufgabe der Christen und der Kirchen ist es darum, "in besonderem Maße für diejenigen einzutreten", "denen elementare Lebensrechte vorenthalten werden und die sich nicht selbst Recht verschaffen können", und gerade dadurch "zu einer produktiven Weiterentwicklung in der Auffassung von den Menschenrechten beizutragen" (Huber 1977, 11. In gewisser Affinität hierzu steht die Grundrechtsdiskussion in der Bundesrepublik Deutschland; nur hat es den Anschein, daß hier zu wenig die christliche Verantwortung im Horizont der Weltgesellschaft wahrgenommen wird.) Daß Voraussetzung für einen glaubwürdigen Einsatz der Kirche für die Menschenrechte deren Verwirklichung innerhalb der eigenen Reihen ist, das zu betonen, ist leider noch nicht überflüssig geworden; im Gegenteil!

7. Es ist bereits herausgestellt worden, daß christliche Praxis immer auch kommunikative Praxis ist. Das stellt einerseits alle Plädoyers für eine individuelle Realisierung des Christlichen - sei es innerhalb, sei es außerhalb der Kirche - in Frage. Andererseits ist dadurch aber die Problematik der sozialen Gestaltung christlicher Existenz noch keineswegs beantwortet. Sie scheint sich in der gegenwärtigen Situation eher noch zu verschärfen. Denn der bloße Verweis auf die Gemeinde als Ort gemeinsamer christlicher Praxis scheint nicht mehr auszureichen. Ist doch für viele Christen gerade die Zugehörigkeit zu einer konkreten Ortsgemeinde problematisch geworden, was sich z. B. dahingehend auswirken kann, daß diese Zugehörigkeit nur noch bei bestimmten Anlässen aktiviert wird. Man macht es sich zu einfach, wollte man die Schuld hierfür kontingenten Umständen - wie z. B. der Persönlichkeit des Pfarrers oder der eigenen Bequemlichkeit oder der "Qual der Kirchenbänke" (N. Luhmann) - zuschieben. Letztlich sind auch hierfür strukturelle Faktoren maßgeblich. Wie gezeigt, hat die gesellschaftliche Differenzierung eine gewisse "Privatisierung" der Religion begünstigt. Sofern nun die Kirchengemeinde vom einzelnen der Sphäre der Öffentlichkeit zugerechnet wird, wirkt sie vielfach eher erschwerend auf die Ausübung der Religion. Gemeinde wird dann wie andere In-

stitutionen als zweckhafte Organisation wahrgenommen, die als solche kaum Identifikationschancen bietet, sondern bloß noch als für besondere Anlässe im Leben zuständig gilt.

Es scheint, daß die neuere Gemeindeftheologie diese soziologischen Implikationen zu wenig bedacht hat. Gemeinde wurde zu sehr aus der Perspektive engagierter Kirchenmitglieder betrachtet; so kam es, daß ihr trotz aller gegenteiliger Beteuerungen tendenziell primärgruppenhafte Züge zugeschrieben wurden, die der, der der Kirche bzw. Gemeinde distanziert gegenübersteht, nur schwerlich in ihr wiederzufinden vermag; möglicherweise mußte er sogar ganz andere Erfahrungen machen. (vgl. hierzu Glatzel 1976; Lehmann 1977)

Aus dieser Perspektive muß darum vor einer unreflektierten "Ver-Gemeindlichung" des christlichen Glaubens gewarnt werden; neben der "Verkirchlichung" könnte sich das als eine weitere Blockade für einen Zugang zum Glauben erweisen. So sehr auch aus theologischen Gründen am "Prinzip Gemeinde" festgehalten werden muß, darf das jedenfalls in der Praxis nicht dazu führen, nur ein Modell von Gemeinde für verbindlich zu erklären. "Gemeinde" wird erst dann zum Paradigma für die soziale Gestaltung christlicher Existenz (G. Kehrer), wenn sie Gelegenheit hat, sich ebenso in unterschiedliche Sozialformen auszudifferenzieren, wie es vergleichsweise der individuellen christlichen Existenz schon immer zugestanden worden ist. Hierzu hat jüngst R. Schloz (1977) ein überaus interessantes und zugleich praktikables "Modell eines differenzierten Gemeindeaufbaus" vorgelegt, das an die Stelle der bisherigen Leitidee des "Konkurses" (Zusammenkunft, Sammlung) das der Divergenz der Lebensbereiche eher gerecht werdende Prinzip des "Diskurses" setzen möchte und auf die Verwirklichung von Gemeinde als "konziliarer Gemeinschaft" zielt. (vgl. ebd., 176-189) Von hier aus ergäbe sich möglicherweise auch eine nicht von vornherein durch hochkarätige Theologumena belastete Verhältnisbestimmung von Gruppe und Gemeinde, ein Problem, das durch die Synode angestoßen worden ist, bislang aber keine überzeugende Lösung erfahren hat (vgl. insbesondere Synodenbeschluß "Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland", III. 1.1; vgl. auch Forster 1977, 101 ff; Lehmann 1977). Den zukunftssträchigsten Ansatz hierfür

stellt ohne Zweifel das Konzept der "Basisgemeinden" dar (vgl. hierzu speziell Kleiner 1977 a; Kleiner 1977 b; Klostermann 1977).

Auf jeden Fall zeigt sich, daß das in der Diskussion immer wieder herangezogene Gegensatzpaar "Gemeindekirche - Volkskirche" viel zu einfach strukturiert ist, um angesichts der gegenwärtigen komplexen gesellschaftlichen Situation und der dadurch bedingten Lage von Religion als ernsthafte Alternative diskutiert zu werden. Es muß vielmehr versucht werden, das jeweils eine beherzigenswerte Prinzip aus diesen beiden Konzeptionen herauszufiltern und diese beiden als Rahmenbedingungen für die Konkretisierung christlich-kirchlicher Praxis in der gegenwärtigen Gesellschaft herauszustellen: universale Solidarität zu praktizieren und zugleich Partei zu ergreifen für die Schwachen (vgl. Peukert 1978; Metz 1977, 204-211). Eine Kirche, die so zu handeln versucht, braucht sich um die gesellschaftliche Relevanz ihrer Praxis nicht mehr zu sorgen; sie befindet sich mitten in der Problemfront jener Fragen, die die gegenwärtige Menschheit zutiefst bewegen.

LITERATUR

- Biemer, G. 1977: Identität und Sozialität von Religionslehrern und Pastoralreferenten - Überlegungen zum Problem der Identifikation mit der Kirche, in: H. Erharder u. a. (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien, 238-255.
- Drehse, V. 1975: Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion, in: K. W. Dahm/G. Kehrler/V. Drehse, Das Jenseits der Gesellschaft, München, 281-327.
- Fischer, W. 1976: Identität - die Aufhebung der Religion?, in: WPKG 65 (1976) 141-161.
- Forster, K. (Hg.) 1977: Religiös ohne Kirche. Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, Mainz
- Geller, H. 1976: Einflußmöglichkeiten und Einflußformen der Kirche auf das Leben des einzelnen in der Bundesrepublik Deutschland, in: H. W. Brockmann (Hg.), Kirche und moderne Gesellschaft, Düsseldorf, 31-60.
- Glatzel, N. 1976: Gemeindebildung und Gemeindestruktur, Paderborn.
- Hahn, A. 1974: Religion und der Verlust der Sinnggebung, Frankfurt/M.
- Huber, W. 1977: Evangelische Kirche und politische Öffentlichkeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte vom 23. Juli 1977 (B 29-30/77), 3-11.
- Kaufmann, F.-X. 1973: Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg.

- Kaufmann, F.-X. 1974: Kirche als religiöse Organisation, in: Concilium 10 (1974) 30-36
- Kaufmann, F.-X. 1976: Warum "Kirche und ..."? Die Verarbeitung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung durch die christlichen Kirchen in soziologischer Sicht, in: Orientierung 40 (1976) 152-155. 171-175
- Kleiner, R. J. 1977 a: Gruppen und Basisgemeinden in ihrer Bedeutung für eine lebendige Pfarrgemeinde, in J. Wiener/H. Erharter (Hg.), Pfarrseelsorge - von der Gemeinde mit-verantwortet, Wien, 48-63
- Kleiner, R. J. 1977 b: Gemeinde-Erfahrung an der Basis, in: H. Erharter u. a. (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien, 160-173
- Klostermann, F. 1977: Basisgruppen und -gemeinden - eine Zielgruppe?, in: L. Bertsch/K.-H. Rentmeister (Hg.), Zielgruppen - Brennpunkte kirchlichen Lebens, Frankfurt/M., 123-131
- Lehmann, K. 1977: Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie, in: Internationale katholische Zeitschrift 6 (1977) 111-127
- Ludwig, H. 1976: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung, München-Mainz
- Luhmann, N. 1972: Religion als System. Thesen - Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K.-W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt, Religion - System und Sozialisation, Neuwied, 11-132
- Luhmann, N. 1977: Funktion der Religion, Frankfurt/M.
- Matthes, J. 1964: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg
- Matthes, J. 1971: Unheilbar gesund oder heilbar krank? Was erwartet die Gesellschaft heute noch von der Kirche, in: Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971-Sonderteil von Publik/Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 4. 6. 1971
- Matthes, J. 1976: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte, in: ders. (Hg.), Erneuerung der Kirche, Gelnhausen - Berlin, 83-112
- Menne, F. W. 1977: Aktionen, Gruppen, Bewegungen im religiösen Kontext, in: Vorgänge 16, Heft 21, 87-94
- Mennekes, F. 1977: Grundtypen soziologischer Religionsbegriffsbildung, in: StdZ 195 (1977) 526-540
- Metz, J. B. 1977: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz
- Peukert, H. 1976: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, Düsseldorf
- Peukert, H. 1977: Sprache und Freiheit, Zur Pragmatik ethischer Rede, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München - Mainz, 44-75
- Peukert, H. 1978: Was heißt universale Solidarität? Ms. (Münster 1977), erscheint in Diakonia 9 (1978) Heft 1
- Ratzinger, J./Lehmann, K. 1977: Mit der Kirche leben, Freiburg
- Redhardt, J. 1977: Wie religiös sind die Deutschen? Ein psychologisches Profil des Glaubens in der Bundesrepublik, Zürich-Köln

- Schloz, R. 1977: Gottesdienst und Verständigung, in: M. Seitz/L. Mohaupt (Hg.), Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart-Freiburg, 169-197
- Schmidtchen, G. 1972: Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg
- Schmidtchen, G. 1973 a: Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart
- Schmidtchen, G. 1973 b: Katholiken im Konflikt, in: K. Forster (Hg.), Befragte Katholiken - Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg, 164-184
- Schmidtchen, G. 1974: Religiöse Legitimation im politischen Verhalten, in: A. Rauscher (Hg.), Kirche - Politik - Parteien, Köln, 57-103
- Schmidtchen, G. 1977: Machtverlust der Kirche und religiöse Entwicklung der Gesellschaft, in: M. Seitz/L. Mohaupt (Hg.), Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart - Freiburg, 21-46
- Spiegel, Y. 1974 a: Kirche in der Klassengesellschaft, in: ders. (Hg.), Kirche und Klassenbindung, Frankfurt/M., 7-42
- Spiegel, Y. 1974 b: Praktische Theologie als empirische Theologie, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz, 178-194
- Stammli, E. 1976: Protestant sein. Versuch eines Portraits, in: H. W. Heßler (Hg.), Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, München, 9-25
- Tilmann, R. 1972: Sozialer und religiöser Wandel, Düsseldorf

Protokoll:

Der erste Gesprächsgang kreiste um das Stichwort "Sozialisation"

1. Wenn Pädagogik sich neuerdings nicht mehr nur als Theorie erzieherischen Handelns, sondern umfassender als Theorie der Sozialisation versteht, versucht sie damit u. a. ins Blickfeld zu rücken, daß Einflüsse auf die nachwachsende Generation auch dort ausgeübt werden, so sie gar nicht bewußt intendiert sind. Dies veranlaßte die Frage, ob nicht die Praktische Theologie auch mit zumindest religiösen, vielleicht sogar kirchenorientierten Sozialisationsprozessen rechnen muß, die nicht formal intendiert sind.
2. Um den kirchenfernen Adressaten nicht vor den Kopf zu stoßen - wurde vorgeschlagen -, solle die Kirche ein dreistufiges Erziehungskonzept entwickeln: eine erste Stufe der präreligiösen Erziehung, eine zweite Stufe der religiösen Erziehung und eine dritte Stufe der religiös-christlichen Erziehung. Es erhoben sich freilich Bedenken, ob diese drei Stufen sich wirklich derart unterscheiden lassen.
3. In der Pädagogik spricht das Motiv der "Kontrasozialisation" im Sinn einer "Erziehung gegen das Sich-erziehen-lassen" eine Rolle. Dies brachte auf die Frage, ob die Praktische Theologie und die Kirche nicht zu vorschnell eine Erziehung, die mit der Anpassung des Zöglings an das Erziehungsziel endet, allein als Erfolg ansieht. Könnte nicht oft auch die Nichtanpassung ein positiv zu beachtendes Ereignis sein? Könnten nicht auch die Nicht- bzw. Randkirchlichen den Kirchlichen etwas Bedeutsames zu sagen haben?

Der zweite Gesprächsgang kreiste um die Frage: Ist das Problem der Fernstehendenpastoral vielleicht nur deshalb so groß, weil die Grenzen dessen, was noch als kirchlich gilt, sehr eng gezogen sind?

1. Wird nicht oft vorschnell vorausgesetzt, der Stil der derzeitig existierenden Kerngemeinden sei die einzig legitime Form "kirchlich" zu leben?

2. Es wurde aus den Nachbarländern berichtet, daß es dort in Form von "Basisgemeinden" Vergesellschaftungsformen des Geistes Jesu Christi gibt, die mit den offiziellen Kerngemeinden konkurrieren. In den Berichten wurde freilich auch darauf hingewiesen, daß in diesen "Basisgemeinden" zu- meist die legitime Pluralität christlicher Standpunkte nicht zur Geltung komme und daß sich ihre Praxis meist auf eines der kirchlichen Handlungsfelder (Gottesdienst oder politisches Engagement oder...) konzentriere. Wenngleich sie daher nicht selber Kirche in vollem Sinn des Wortes seien, so dürfe doch gesagt werden: Solange sie sich um Kontakt mit der offiziellen Kirche bemühen, dürfen sie als legitime Gruppen in der Kirche gelten. Es wurde nun gefolgert: Würde die offizielle Kirche die Bildung solcher Gruppierungen deutlicher als bisher tolerieren oder gar fördern, ergäben es sich über diese auch für die Fernstehenden mehr Möglichkeiten, "Kirchlich" zu leben.
3. Man wird freilich auch dann nicht damit rechnen können, daß sich die Mehrzahl der Fernstehenden kirchlich engagiert. Es wird daher z. B. die Frage bleiben nach einem adäquaten Umgang mit denen, die zwar kirchlich getauft sind, aber auf weiten Strecken dem kirchlichen Leben fernbleiben. Hierzu noch zwei Problemanzeigen: Kann die Kirche - und wenn ja, unter welchen Bedingungen - eine kasualienorientierte "Kirchlichkeit" als eine zumindest tolerable Partizipationsform akzeptieren? Könnte die Kirche nicht mehr tun, um etwa mit Hilfe der Massenmedien speziell mit den Fernstehenden besser in Kontakt zu bleiben (Die bisherigen massenmedialen Aktivitäten scheinen sich auf die ohnehin Kirchlichen zu konzentrieren)?

Der dritte Gesprächsgang wandte sich der Frage nach einer besseren Ausbildung im Hinblick auf die Fernstehendenpastoral zu.

1. Jedes Ausbildungskonzept hat davon auszugehen, daß die meisten Theologiestudenten aus dem kirchlichen Milieu kommen, daß sie also den Fernstehenden fernstehen. Für nicht wenige Studenten dürfte es irritierend wirken, daß Dinge, die ihnen wichtig sind, für andere sehr am Rande liegen.
2. In letzter Zeit scheint es vermehrt Studenten zu geben, die, obwohl der Kirche fernstehend, aus Interessen an Religion und Christentum Theologie

studieren. Möglicherweise wachsen hier der Kirche Berufsträger zu, die leichteren Zugang zu den Fernstehenden haben. Offensichtlich tut sich die Kirche aber schwer damit, solche Bewerber um den kirchlichen Dienst - und sei es nur als Religionslehrer an den öffentlichen Schulen - zu akzeptieren. Werden hier zu hohe Barrieren errichtet, dürfte der Kirche ein bedeutsames Innovationspotential im Hinblick auf die Fernstehendenpastoral verlorengehen.

ARBEITSKREIS

"Neue Formen der Religiosität"

Leitung: Prof. Dr. Knut Walf, Nijmegen

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

N e u e F o r m e n d e r R e l i g i o s i t ä t

- Das Phänomen der Distanziertheit und deren Wurzeln
- Die bisher versuchten pastoralen Schritte und Begegnungsmöglichkeiten mit Distanzierten
- Die eine oder andere Zielperspektive pastoralen Handelns in diesem Praxisfeld
- Rückwirkungen auf die in der pastoralen Arbeit Stehenden, deren Anforderungen und die erwünschte Befähigung für ihr pastorales Handeln

Der Schweizer Schriftsteller Max Frisch sagte u. a. folgende Sätze auf dem SPD-Parteitag in Hamburg im November 1977: "Unterwegs zu meiner Schriftstellerei sah ich einmal etwas Seltsames: Eine alte Kirche, die nicht auf dem Land stand, sondern im Wasser, bis zur Turmuhr, die noch die Stunde zeigte, eine Oberschwemmung vermutlich. Als Mann von Gewissen meldete ich es sofort dem nächsten Kirchenrat. Dessen Rückfrage, ob ich denn ein Experte im Kirchenbau sei, machte mich sehr bescheiden. Trotzdem wunderte es mich nicht, daß immer weniger Gläubige in jene Kirche gehen".

1. Das Phänomen der Distanziertheit und deren Wurzeln

Das Arbeitspapier "Religiös ohne Kirche?" der Kommission 8 "Pastorale Grundfragen" des ZdK hat versucht, die Frage nach den Ursachen und Ursprüngen der heute in unserer Gesellschaft feststellbaren kirchendistanzierten Religiosität zu beantworten. Ich möchte gleich eingangs meine Enttäuschung über die von der genannten Kommission angebotene Analyse nicht verhehlen. Mir scheint, daß die möglicherweise zentrale Ursache nur sehr vorsichtig angedeutet wird: Die bis in diese Zeit hinein völlig unzulängliche Erwachsenenpastoral der etablierten Großkirchen. Doch darf ich es bei dieser zugegebenermaßen ebenso globalen wie pauschalen Kritik nicht belassen. Erlauben Sie mir deshalb fragmentarische

Bemerkungen. Marginalien zu dieser Frage, bei deren Beantwortung gelegentlich auch die fachspezifische Sorge des Kirchenrechtlers durchscheinen mag. Das Phänomen kirchendistanzierter Religiosität im euro-amerikanischen Kulturbereich kann nicht mehr geleugnet werden. Ich erinnere nur - pars pro toto - an Harvey Cox's Buch "Turning East". Aber auch ein Blick in jede einigermaßen gut sortierte Buchhandlung, selbst in kleinen Provinzstädten, oder auf den Zeitschriftenmarkt genügt, um allüberall sogenannte alternative religiöse Literatur zu orten, ein tropisches Gemisch von Literatur über Drogen, PSI, Hellsehen, Okkultismus und Astrologie oder um Yoga, östliche Religionen und Philosophien sowie ganz allgemein über Mystik, Meditations-techniken oder autogenes Training; dazu mag alternatives religiöses Gedankengut genuin christlicher Herkunft kommen, etwa solches der Taizé-Bewegung. Diese Aufzählung soll uns auch vor Augen stellen, daß die Grenzlinien zwischen Scharlatanerie und Seriösem, zwischen Aufgüssen aus dritter Hand und Quellen menschlicher Erkenntnis, ja vielleicht sogar zwischen Verführung und Hin- oder Einführung in diesem Bereich fließend und dementsprechend schwer auszumachen sind. Nicht selten verlaufen die gemeinten Grenzen durch einunddieselbe Publikation, was bedingt, daß der unvorbereitete Leser nun wirklich nicht mehr zwischen Dichtung und Wahrheit zu unterscheiden vermag. Nach den Gesetzen unserer Marktwirtschaft ist jedenfalls ein sicherer Indikator gegeben: Ein wie immer motiviertes Interesse, eine breite Nachfrage sind vorhanden. Ein Interesse, ein Suchen nach Antworten auf die Sinnfrage, letztlich wohl in vielen Fällen tatsächlich Sehnsucht nach dem wahren Sein (Erich Fromm).

Die Zurückhaltung, die einem theologischen Wissenschaftler geziemt, ist für mich jedoch kein Hindernis, dieses Phänomen letztlich positiv zu werten, ja im eigentlichen Sinn des Wortes - auch von ihm betroffen zu sein. Nicht deshalb vielleicht, weil ich in ihm eine Zukunft der Kirchen erblicken möchte. Dies sicher ganz zuletzt, wenn es überhaupt verantwortbar ist, hierin Elemente der Hoffnung für diese, ich betone: diese Kirche zu sehen.

Vor zwei Einschätzungen des skizzierten Phänomens, die möglicherweise, ja aller Wahrscheinlichkeit nach Fehleinschätzungen sind, ist m. E. zu warnen:

- a) Dieses Phänomen sei eine oberflächliche Mode, vergleichbar den Tendenzen in den Zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts zu Astrologie, Hellsehen oder auch Theosophie, und stelle deshalb allenfalls ein pastorales Problem dar, dem die Kirche mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln und Kenntnissen begegnen müsse und/oder könne. Ich halte diese Einstellung, die m. E. auch bei den Verfassern des erwähnten Arbeitspapiers des ZdK durchschimmert, für die Kirche lebensgefährlich, da man zu ungenügend weder die im Vergleich zu damals sehr viel kompliziertere gesellschaftliche Gemengelage noch den geistig wie geistlich entkräfteten Zustand unserer Kirche in Anrechnung bringt. Man muß wohl dieses Phänomen als integrierenden Bestandteil und Manifestation des sogenannten neuen Lebensstils begreifen.
- b) Dieses Phänomen sei nur von sektoraler Bedeutung, sozusagen eine Fortsetzung der Hippie-Bewegung, die man zudem noch mit gewissem Zugewinn in die Kirche integrieren könne. Die mageren empirischen Befunde, die hierzu vorliegen - unglaublich, ja unverantwortlich wenige, besagen, daß faktisch keine Alters- und Geschlechtsgruppe davon unberührt ist. Allerdings scheint das Interesse in den Schichten mit besserer Schulbildung zuzunehmen. Zudem deutet manches darauf hin, daß gerade Freisetzung von kirchlicher Bindung zu stärkerer Beschäftigung mit der Sinnfrage führen kann, natürlich, ja im Regelfall nicht zwangsläufig dazu führt. Nach allem, was man dazu heute bereits sagen kann, erscheint es eher ungewiß, daß nichtkirchlicher Religiosität eine Rück- oder Zuwendung zur Kirche folgt. Denn so geprägte Religiosität läßt sich von kirchlicher Lehrautorität nicht beeinflussen. Dies wird man gerade im Kontext dieser Tagung nüchtern, vielleicht ernüchternd anmerken müssen.

Gräbt man nun nach den Wurzeln neuer Formen von Religiosität, gerät man in ein dichtes Geflecht, das ein einzelner, zudem weitgehend ohne empirisches Material ausgestattet, nicht auszuloten vermag. So kann auch ich hier nur einige Wurzeln nennen:

- a) M. E. liegt die Hauptursache: die Verspätung der Kirche - selbst hierzulande oder in Holland, von anderen geographischen Zonen dieser Kirche ganz zu schweigen! - im Bereich der religiösen Erwachsenenbildung. Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß es nach der Aufklärung des 18.

Jahrhunderts bemerkenswerte Ansätze zu einer erwachsenenspezifischen Glaubensunterweisung und -begleitung auch erst in den für die Kirche und ihren äußeren Fortbestand recht gefährvollen Zwanziger Jahren gegeben hat. Wer von uns ist nicht bei seiner seelsorglichen Arbeit etwa dem gebildeten, kultivierten katholischen Intellektuellen, z. B. einem Arzt, begegnet, dessen Glaubenswissen bestenfalls auf dem Oberprimarniveau seiner Zeit verblieben ist, meistens jedoch in einem Wust später aufgenommenen anderen Wissensgutes geraten, absurde oder abstruse Umformungen erhalten hat? Bringt man schlicht die Versäumnisse der Kirchenleitungen auf dem Gebiet der Erwachsenenpastoral sowie ihre Filtrierungsmaßnahmen (Bücherzensur u. ä.) in Anrechnung, trifft den angeführten katholischen Intellektuellen noch die geringste Schuld dabei.

- b) Während die erstgenannte Ursache jedenfalls für unsere Zonen eher in der Vergangenheit zu lokalisieren ist (damit soll nicht gesagt sein, es sei bei uns der entstandene Schaden mittlerweile behoben!), orte ich eine weitere, sehr komplexe in der Gegenwart: Ich meine die Perspektivlosigkeit dieser Kirche. Nicht ohne ihr kräftiges Zutun hat die Kirche den Ruf, neben anderem Göttlichen auch das göttliche Zeitgefühl zu besitzen. Das mag man wohl immer bedauert, belächelt, gelegentlich aber auch theologisch aus ihrem Wesen zu erklären versucht haben. In einer Zeit sich verkürzender historischer Entwicklungsphasen, die man fast geneigt ist Entwicklungssprünge zu nennen, in einer Zeit transkultureller Verschiebungen noch nie dagewesenen Ausmaßes, in der Zeit, wo die "aperspektivische Welt" (Jean Gebser) zum guten Teil bereits factum historicum ist, muß mitdenkenden und mitfühlenden Menschen dieser Zeit das Problembewußtsein der Repräsentanten dieser Kirche in zunehmendem Maße merkwürdig irrelevant erscheinen. Ich möchte bewußt keinen stärkeren Ausdruck verwenden, weil jede Verschärfung sich hierbei eigentümlich "gegenstandslos" ausnimmt. Denn: Es ist ja still geworden um diese Kirche. Einseitig pro- wie antikirchliches Engagement sind bei uns gleichermaßen kaum noch anzutreffen. Diese Kirche ist eben nicht mehr Stein des Anstoßes. Das ist das (eigentlich) Schlimme.

Schlimm, nach menschlichem Ermessen geradezu katastrophal ist es, daß

dieser Kirche in unseren Breitengraden etwa die Frauengeneration fast zur Gänze, die nachfolgende Mädchengeneration faktisch total verloren gegangen sind..

- c) Lassen Sie mich eine weitere Wurzel für die Abwendung von Kirche nennen: Die katholische Kirche konnte ihrem Selbstverständnis gemäß nicht die teilweise hochgespannten Hoffnungen ihrer Angehörigen nach dem II. Vatikanischen Konzil erfüllen. Nehme ich einmal die liturgischen Erneuerungen aus, so muß ich in gewisser Pauschalität alle anderen nachkonziliaren Reformen als im wesentlichen sekundär oder gar peripher bezeichnen. Die Rechtsstruktur unserer Kirche läßt für Eigen- oder Sonderinitiativen institutionell keinen angemessenen Raum und erstickt - so gesehen - die nach dem Empfinden moderner Menschen lebensnotwendigen Regungen institutionell schwer einordbarer Individuen wie Gruppen. Trotz der Gefahr, völlig mißverstanden zu werden, behaupte ich, daß die Kirchenleitungen zudem nicht die Tendenz in unserer Gesellschaft zur Aritationalität (nicht Irrationalität) im neuen Recht beachten. Die zentrale Kirchenleitung tut genau das Gegenteil und läßt seit nunmehr einem Dutzend Jahren die nach ihrer Meinung ausgewiesenen Experten an einem neuen Codex Iuris Canonici arbeiten, ein im Ansatz aussichtsloses Unterfangen, wie ich meine. Als Folge all dieser angedeuteten Umstände kam es nach dem Konzil zu ungezählten Frustrationen, durch die wir vermutlich inzwischen unsere tatkräftigsten Laien verloren haben. Natürlich müssen wir uns darüber im klaren sein, daß die Kirche damit nicht singulär dasteht, sondern durchaus an der gegenwärtigen Krise der Institutionen teilhat. Dennoch: Wir müssen ihren spezifischen Anteil daran deutlich sehen.

Ich wende mich damit von den kirchenimmanenten Wurzeln ab, denn selbstverständlich gibt es zahlreiche Faktoren für die neuen Formen von Religiosität, die allgemein-soziologischer und kultursoziologischer Provenienz sind:

- d) Die Tendenz zu individueller, kirchlich nicht gebundener Religiosität liegt sicher auch in dem durch unser Gesellschaftssystem vermittelten Illusion von Autonomie begründet. Nicht mehr personale Bezugssysteme, sondern anonyme Auftragsinstitutionen stützen und erhalten unser tägliches

Leben. In der Regel ist der eine auf den anderen bei weitem nicht mehr so wie früher angewiesen - sofern er es nur bezahlen kann. Dies mag sich binnen kurzem wieder ändern, aber die heute weitverbreitete, nennen wir sie einmal: Selbstversorgungsideologie macht letztendlich vor kaum einem Lebenssektor halt und hat zweifelsohne auch den Bereich von Religion und Kirche längst erreicht. Damit hängt dann die Parzellierung in kleine und kleinste Wohneinheiten zusammen, die ja erst diese spätkapitalistische Wirtschaftsform ermöglicht hat. Wir wissen zwar, daß wegen der sich deutlich abzeichnenden Erschöpfung der Grundstoffressourcen das Ende dieser Lebensart als Menetekel vor uns steht, doch ist allem Anschein nach diese Kirche mit der damit verbundenen Problematik allenfalls in Randgruppen befaßt. Auch in diesem Zusammenhang ist natürlich wieder vor falschen Erwartungen auf den grossen Knall zu warnen, sozusagen auf Endzeitstimmung, aus der religiöse Institutionen als Lieferanten von Sinngebung oder gar Krisenbewältigung Nutzen ziehen könnten. Treten sie nicht lange vor dem Tag X auf der Ebene der Vernunft auf, werden sie dann mit Sicherheit nicht Adressaten der Hoffnung sein. Wenig deutet darauf hin, daß man im Leitungszentrum unserer Kirche dafür sensibel oder doch wenigstens offen ist, sich dafür sensibilisieren zu lassen.

- e) Bleiben wir bei der Nennung eines weiteren, durchaus anders gelagerten Grundes für die heutige nichtkirchliche Religiosität beim Wort "sensibel". Sensible religiöse Menschen haben wohl immer bei näherem Zusehen und intensiveren Beschäftigung mit kirchlich betriebener und von ihr sanktionierter Theologie den Eindruck, es handle sich dabei im wesentlichen um Ekklesiologie. Bei ihrer Beschäftigung mit letztlich soviel Sekundärem behalte diese Theologie nicht mehr die Suche nach dem Unnennbaren und den Wegen zu Ihm hin im Auge. Wenn Menschen solcher Empfindung dann beispielsweise dem Buddha oder Meister Eckehart begegnen, üben deren Reden, Predigten, Gleichnisse und Lehren eine ungeheure Faszination aus. Vieles andere, das hier auch zu erwähnen wäre, muß ich aus Zeitgründen übergehen. Zu den Menschen, denen solches widerfährt, die solches erfahren haben, zähle ich den späten Thomas Merton, den man wohl einen buddhistischen Christen oder einen christlichen Buddhisten nennen darf. Wie

viele von uns haben früher Guadinis "Der Herr" gelesen, aber seinerzeit wohl doch überlesen oder nicht genügend ernst genommen, daß er bereits 1937 schrieb: "Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer aus dem Alten Testament gehabt, Johannes, dem letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha." (360)

Konfrontiert man einmal die Erkenntnis dieses wohl intuitivsten deutschen Theologen dieses Jahrhunderts mit der Realität an unseren deutschsprachigen katholisch-theologischen Fakultäten - in Holland scheint mir die Situation schon erheblich anders zu sein - ist man, gelinde gesprochen, erschrocken. Es gibt dort kaum Fachleute, die sich etwa in der Lehre des Buddha auskennen oder gar die immerhin inzwischen für möglich gehaltene Symbiose christlicher und buddhistischer Lehrelemente in einer künftigen Weltreligion (das nächste Buch von Erich Fromm soll darüber handeln, wurde jüngst angekündigt) theologisch reflektieren würden. Dies, obgleich der Buddhismus als die Lehre gelten kann, die den Menschen konsequent als ein rationales ernst nimmt und damit als eine Religion für den erwachsenen Menschen oder für die Menschheit im Erwachsenenzeitalter eine eigentlich doch unübersehbare Herausforderung unserer Kirchen ist.

Ich muß diesen Teil meines Exposé abschließen oder abbrechen. Lassen Sie mich andere Wurzeln der heutigen nichtkirchlichen Religiosität aber wenigstens noch in Stichworten nennen: Bereits im 19. Jahrhundert sprach Herbert Spencer davon, daß es "eine Bedingung für die weitere Entfaltung des natürlichen Freiheitstriebes der Individuen" sei, "daß die organisierte Religion einem rein subjektiven Glauben weicht" (Wallisch-Prinz, Religionssoziologie, 44). Mir scheint, die Entwicklung läuft möglicherweise anders herum, doch das Ergebnis ist das gleiche. Innerkirchlich mag diese Entwicklung durch die Anwendung von der Kirche als Institution und Hinwendung zum Evangelium gefördert worden sein. Seit langem empfanden redliche Theologen, besonders unsere Exegeten, es ja als ein Unding, als Widerspruch in sich, wenn das Evan-

gelium autorität - was man geflissentlich mit autoritativ verwechselte - verkündet wurde und man dann noch den Menschen glauben machen wollte, es handele sich um eine frohe oder froh machende Botschaft.

So klingen die meisten Ursachen oder - sagen wir besser: Motive neuer Formen von Religiosität für uns nicht sehr schmeichelhaft. Sehen wir aber dennoch das Positive daran: Transzendenz als Erfahrung wird gesucht. Das mag dem Christentum als einer Offenbarungsreligion zu einem schweren Prüffeld werden. Karlfried von Dürckheim, dessen zunehmender Einfluß auch auf die katholischen Theologen in unseren Ländern nicht unterschätzt werden darf, schrieb einmal: "Je mehr sich die Vertreter des Glaubens aber allein auf Offenbarung berufen und sich der Erfahrbarkeit der Transzendenz verschließen, um so mehr verstärken sie die Position der glaubensfernen, aber empirisch sich ausweisenden Rationalisten" (Der Ruf nach dem Meister, 6). Uns aber stellt sich, durch dieses Phänomen provoziert, letztlich die Frage nach dem Unterschied zwischen Bekenntnis und Erfahrung.

2. Die bisher versuchten pastoralen Schritte und Begegnungsmöglichkeiten mit Distanzierten

Meiner Einschätzungen sowie meinen begrenzten Beobachtungen nach halten sich diese bislang im wesentlichen in ansonsten kaum noch gekannten apologetischen Grenzen. Ich führe dies zum guten Teil auf Unbeholfenheit im Umgang mit und auf Unkenntnis von konkurrierenden Weltanschauungen, auch auf Fehleinschätzungen des Ausmaßes ihrer Gefahr zurück, schließlich aber wohl auch schlicht auf Generationsunterschiede oder gar -differenzen. Nur so kann ich mir den sachlich nur schwer zu rechtfertigenden Begriff "Jugendreligionen" erklären. M. E. verhindert diese Bezeichnung nachhaltig eine angemessene Auseinandersetzung mit konkurrierenden Lehren und fördert unbesehen Gleichsetzung und Gleichstellung von immerhin seriös zu nennenden Weltanschauungslehren etwa aus der bunten Vielfalt hinduistischer Sekten mit geldschneiderischen Unternehmungen von Scharlatanen und Kriminellen, die man zu Recht als Jugend-, ja Kinderverführer bezeichnen mag.

Andererseits begegnet man einem reichen, ständig erweiterten Angebot von Tagungen und Vortragsveranstaltungen katholischer und sonstiger kirchlicher Bil-

dungsinstitute über Meditation, Mystik, Yoga, Zen oder östliche Religionen.

Teilweise mögen derartige Angebote exklusiven oder gar elitären Touch haben, insgesamt gesehen dürfte jedoch dadurch dem bestehenden und wachsenden Interesse für diese Bereiche in verantwortlicher Weise Rechnung getragen werden. Da echte und verantwortbare Vermittlung solcher Materie, sowohl was Theorie als auch was Praxis betrifft, jedoch einen langen Vorlauf, längere Lebens- und Erfahrungsprozesse erfordert, ist allerdings auch Skepsis angebracht, ob die zahlreichen Referenten auf den genannten Gebieten auch nur annähernd als Experten oder gar Eingeweihte angesehen werden können. Weder die Referenten unserer kirchlichen Bildungseinrichtungen noch jene, die ihnen dann gläubig zu Füßen sitzen, können in die genannten Gebiete mittels Schnellkurse eingeführt werden. Ähnliches gilt für eine umfangreiche epigonale Literatur, die dazu gerade in katholischen Buchhandlungen inzwischen angeboten wird.

3. Die eine oder andere Zielperspektive pastoralen Handelns in diesem Praxisfeld

Wie Ihnen nicht entgangen sein dürfte, ist der Grundtenor meiner Bewertung neuer Formen der Religiosität nicht negativ. Als erste und vornehmste Zielperspektive pastoralen Handelns in diesem Praxisfeld erachte ich es, daß sich unsere Seelsorger, besonders jene in Orten mit breitem kulturellem Angebot - dazu kann man bereits eine gut geführte Volkshochschule zählen - oder mit studentischem Milieu um Kenntnis und Verständnis dieser neuen kirchenfernen Religiosität mühen müssen. Aus beidem kann u. U. das Angebot an die betroffenen Menschen erwachsen, ihnen in kirchlichem Raum und Rahmen Praxismöglichkeiten anzubieten. Auch wenn möglicherweise daraus Konflikte mit den kirchlichen Behörden wegen einer neuen Art von *communicatio in sacris* entstehen, müßte so etwas um unserer Glaubwürdigkeit willen möglich sein und sollten die Türen unseres wohlversorgten Hauses für diese Menschen einladend offen stehen. Aber weder bloße Abwehr und Ablehnung noch vordergründige Einvernahme dieser neuen religiösen Kräfte für unsere heute zweifelsohne geistlich geschwächte Kirche könnten empfehlenswerte Haltungen sein.

4. Rückwirkungen auf die in der pastoralen Arbeit Stehenden, deren Anforderungen und die erwünschte Befähigung für ihr pastorales Handeln

Generell wird man sagen dürfen, daß bei unseren Seelsorgern die Rückwirkungen tief, nach menschlichem Ermessen möglicherweise existenzbefragend sein dürften. Natürlich kann ihre Reaktion verdrängend-abwehrend sein. Doch dann könnte sich das auf ihre pastorale Arbeit durchaus negativ auswirken. Die Beschäftigung und das sich Befassen mit dem in Ansatz wie Struktur völlig Andersartigem und Neuem ist ohne Zweifel mit Hinterfragung ihrer bisherigen Einstellungen verbunden. Da aber die Befähigung für angemessenes pastorales Handeln Identität wie Identifizierung voraussetzt, wird sich ein jeder, der in pastoralen Feldern arbeitet, die Frage stellen und sich der Mühe ihrer persönlichen Beantwortung unterziehen müssen.

Erstes und oberstes Ziel dürfte aber für den Seelsorger gerade hierbei jene ungestüme Gelassenheit sein, die Meister Eckhart vorgeschwebt haben mag. Das bedeutet: Inneres Freisein von vielem Wichtigem, das letztlich aber doch von sekundärer oder gar tertiärer Bedeutung ist. Das bedeutet dann Freisein für den Menschen. Ob ein Seelsorger um diese Freiheit und ihre Bedeutung weiß oder gar von ihr geschmeckt hat, spüren - so meine ich - immer mehr Menschen, die dafür sensibel geworden sind.

Und darum handelt es sich ja eigentlich: Die neuen Formen von Religiosität fördern bei immer mehr Menschen religiöse Sensibilität. Auf solche Menschen zugehen zu können, erfordert vom Seelsorger nicht nur mehr Wissen über dieses Phänomen, sondern gleichfalls einen höheren Grad von Sensibilität. Sie jedoch zu erlangen, setzt einen Reifungsprozeß voraus, der sehr lange dauern kann. Deshalb wird man dieses Phänomen nicht mit herkömmlichen oder gar pragmatischen Mitteln bewältigen können. Neben sehr viel, ohne Zweifel wichtigem Bemühen wird auch viel Gelassenheit nötig sein - Gelassenheit im Sinne des Meister Eckehart, die von vielem Wichtigem läßt, um das einzig Wichtige zu erreichen.

ARBEITSKREIS

"Traditionalistische Strömungen"

Leitung: Univ. Dozent Dr. Heinrich Pompey, Würzburg

Protokoll: Prof. Dr. Alois Müller, Luzern

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

T r a d i t i o n a l i s t i s c h e G r u p p e n

In den Gemeinden und Bistümern, vor allem Mitteleuropas, verbreiten sich seit einigen Jahren verschiedene traditionalistische Gruppierungen. Die bekanntesten im deutschsprachigen Raum sind: Die Bewegung von Ecône, San Damiano, die Bewegung Una Voce, Engelwerk, die rettende Macht u. a. Die Übergänge zu den neuen religiös erweckenden kirchengebundenen Gruppen wie: Charismatische Erneuerung, Focolare-Bewegung u. a. sind pastoralpsychologisch z. T. fließend. Deutlicher heben sie sich dagegen ab von den nicht mehr christentumsorientierten Gruppen, wie: Gemeinschaft der Transzendentalen Meditation, Gruppen zur Übung der Zen-Meditation, Hare-Krischna-Bewegung, Vereinigungskirche, und die verschiedenen Jugendreligionen.

Traditionalistische Gruppenbildungen finden sich weniger häufig in stark traditionsverbundenen, bodenständigen ländlichen Gegenden oder in stark säkularisierten, großstädtischen, industrialisierten Regionen (entsprechende pastoralsoziologische Untersuchungen stehen noch aus). In Mischgebieten ist das Phänomen des Traditionalismus im Sinne der genannten Gruppen dagegen häufiger anzutreffen.

Hypothetisch läßt sich formulieren: Die pastorale Problematik der Distanzierung dieser Gruppen ergibt sich aus der Nichtübereinstimmung von Theorie und Praxis der traditionalistischen Gemeinschaften mit der definierten theologischen Theorie und Glaubenspraxis der Kirche und der faktischen Theorie und Praxis der einzelnen Gläubigen/Seelsorger. Da die Praxis dieser Gruppen empirisch repräsentativ nur schwer zugänglich ist (z. B. wegen der Arkandisziplin) muß sich die Verifikation bzw. eine Falsifikation dieser Hypothese auf die Analyse und Interpretation der praxisleitenden Theo-

rie beschränken. Mit Hilfe einer vereinfachten Contentanalyse zentraler eklesiologischer und soteriologischer Aussagen zu den Begriffen: Gott und Mensch, Heil (Gnade) und Unheil (Schuld) sowie Kirche und Maria lassen sich wichtige Differenzen aufzeigen.

1. Analyse

Exemplarisch sind hier einige Divergenzen zwischen den Konsensaussagen der Kirche (formuliert durch das II. Vaticanum) und einige Popularschriften der Gruppen: Katholische Traditionalisten von Ecône und der San Damiano Bewegung angeführt (einzelne Ergebnisse und die Titel der Schriften, die der Analyse zugrunde lagen, finden sich in: Heinrich Pompey, Religiös schwärmerische Gruppen der Gegenwart - Arbeitsbericht eines Kontaktstudiums vom WS 1976/77. Kirchlicher Informationsdienst Würzburg 1978. Auslieferung: Kath. Bücherarbeit Würzburg, Herrengasse).

Divergenzaussagen der Ecône Bewegung

- alleinige und absolute Autorität Gottes
- Aufteilung der Menschen in drei Gruppen:
 - Priester, die stets an der Gottheit Christi teilnehmen und sich dadurch in ihrem Wesen von den anderen Menschen unterscheiden
 - Menschen, die Mitglieder der katholischen Kirche sind und ihre Freiheit und ihre Verantwortlichkeit total der Autorität Gottes unterordnen
 - moderne, modernistische, liberale, demokratische Menschen, die sich selbst oder die Gesellschaft zur Autorität machen
- Nichtanerkennung der Autorität des Papstes und des Konzils, stattdessen autoritäre Führerschaft von Erzbischof Lefebvre
- außerhalb der Kirche gibt es kein Heil
- Ablehnung von Kollegialität, Ökumene und Religionsfreiheit
- überzogene Verdinglichung des Heils durch Überbetonung des opus operatum und Festhalten an der materiellen Notwendigkeit der lateinischen Sprache in der Liturgie sowie an der alten rituellen Formel- und Zeichenhäufung (= religiös-magische Handlungstendenzen).

Dissensaussagen der San Damiano Bewegung

- Gott ist der Rächer und Strafer
- Gottes Liebe erweist sich nur im Leid und im Tod des Gottes Sohnes

- Der Mensch steht entweder im Heil oder im Unheil, einen anderen Zustand gibt es nicht
- "In der Unwissenheit liegt Liebe"
- Rein persönliche, individuozentrische Heilserwartungen
- Die Kirche hat wegen ihres zerrütteten Zustandes die heils-vermittelnde Funktion verloren
- Die Autorität der Kirche und Christi tritt hinter der Mariens zurück
- Jetzt vermittelt nur noch Maria das Heil an einzelne Menschen
- Das Heil wird in verdinglichter und magiehafter Weise erworben, z. B. durch blinde Erfüllung der Gesetze und Forderungen und andere Heilspraktiken wie Rosenkranzgebet, San Damiano Wallfahrten, Exorzismus u. a.
- Das Heil und seine Notwendigkeit kann nicht ausreichend aus den Offenbarungsschriften erkannt werden. Die Offenbarungen Mariens in den letzten Jahrhunderten ergänzen die Aussagen der Hl. Schrift.

2. Interpretation

Pastoralpsychologisch seien sechs Phänomene des Distanzierungsgeschehens von der Kirche interpretiert:

1. Abwehr von Ökumenismus, Kollegialität und Religionsfreiheit (z. B. durch Ecône Bewegung)
2. Wunsch nach klarer Autorität und autoritärer Führung (Ecône Bewegung und z. T. San Damiano Bewegung)
3. Aggressionswünsche und aggressive Verhaltensmomente (Ecône und San Damiano Bewegung)
4. Religiös magisches Denken und Handlungstendenzen (San Damiano und z. T. Ecône Bewegung)
5. Starke Verdinglichungsabsichten bei rituellen/liturgischen Handlungen (San Damiano und z. T. Ecône Bewegung)
6. Sammlung in kleinen Gruppen und bewußte Abhebung von einer andersdenkenden Umwelt.

2.1 Vor allem bei den Anhängern von Erzbischof Lefebvre findet sich eine totale Ablehnung des Ökumenismus, der Kollegialität und der Religionsfreiheit. Psychologisch besagt:

- Ökumene = keine klare Gruppe
- Kollegialität = keine klare Führung
- Religionsfreiheit = keine klare Lehre

Für Ich-schwache Menschen bedeuten diese Realitäten eine Destabilisierung. Die fehlende Gruppenstabilität bewirkt eigene Instabilität, aus der wiederum Angst resultiert.

Angst kann wiederum zu Fluchtreaktionen (aus dem Feld gehen) verleiten oder zu aggressiven oft blinden Auflehnungsreaktionen gegen die Bedroher (hier das Konzil). Das Christentum in seiner kirchlich katholischen Verfaßtheit ließ sich vermutlich in der vorkonziliaren Form von den jetzigen Lefebvre-Anhängern leichter zu einer unreifen Persönlichkeitsstabilisierung benutzen (es befähigte zumindest diese Menschen nicht zum Wagnis und zum Aufbruch).

- 2.2 Die psychologische Gegenreaktion zur beschriebenen Abwehr von Unsicherheitsmomenten ist der starke Wunsch nach Autorität und klarer Führung. Additiv zu diesen mehr reaktiven Momenten können andere psychologische Fakten das Bedürfnis nach autoritärer Führung unterstützen oder bedingen. Infolge allgemeiner Liberalisierungstendenzen - Triebbedürfnisse werden durch Mog-Medien und Werbung propagiert und manipuliert - ruft das Ich-schwache Individuum angesichts seiner verdrängten eigenen Triebwünsche nach einer starken Außenführung, weil es befürchtet, der eigenen Kontrolle (z. B. durch das Über-Ich) bald zu entraten.
- 2.3 Die aggressiven Tendenzen können multifaktoriell sein:
- a) Da die Autoritäten bei Ecône: der kämpfende Lefebvre, und bei San Damiano: der rächende Gott und die drohende Maria, aggressive Züge zeigen, kann durch Identifikation mit diesen Personen und durch Projektion eigener aggressiver Bedürfnisse auf diese Personen eine stellvertretende Ausagierung eigener verborgener Wünsche geschehen. In dieser Form ist Aggression weder unsittlich noch bedrohlich für den einzelnen selbst und für andere. Sie wird zu einer heiligen Aggression. Diese Aggression erlebt der Betroffene nicht als von sich ausgehend. Sie ist somit der eigenen Verantwortung entzogen. Stark

aggressive und Ober-Ich-kontrollierte Menschen, die in der Kirche jetzt keine legalen Ausagierungsmöglichkeiten finden, da die Kirche durch das II. Vaticanum zu einer größeren Toleranz und Friedfertigkeit aufruft, werden leicht traditionalistische Gruppen aufsuchen. Die Kampf- und Kriegsmentalität - vor allem gegen den Kommunismus - machte ebenfalls aggressive Tendenzen in vielen dieser Gruppen deutlich.

- b) Die aggressiven Reaktionen der Gruppen oder einzelner Mitglieder gegen die Vertreter der Amtskirche (vgl. die Handgreiflichkeiten gegen den Bischof von Straßburg) lassen sich ferner als Folge der Enttäuschungen, die die Kirche durch ihre Veränderungen bewirkte, verstehen (§. Frustrations-Aggressions-Theorie).
- c) Wird die Erneuerung der Kirche als bedrohlich erlebt, kann der so entstehende Dissonanzkonflikt (zwischen altem Selbstverständnis und neu gefordertem Selbstverständnis) entweder aggressive Auflehnung, verbunden mit Kampf gegen die Bedroher, oder Flucht vor dieser Bedrohung, z. B. in individuelle Resignation oder in eine traditionsverbundene Gruppe bewirken.

2.4 Magische Denk- und Handlungstendenzen finden sich in offener Form bei den San Damiano Anhängern (die direkt Beteiligten an dem Exorzismus von Klingenberg waren San Damiano Anhänger) und in mehr latenter bzw. rationalisierter Form auch bei den Mitgliedern der Ecône Bewegung. Vergleichbare Mentalitäten sind in den prälogischen Entwicklungsphasen der Naturvölker und der Kinder anzutreffen. Akausales, alogisches Denken charakterisiert diese Phase. Nicht durch Denken, sondern durch magische Praktiken (d. h. Manipulation des Heiligen und der Transzendenz durch Automatik und rituell-religiöse Techniken, dazu werden Sakramente, Gebetspraktiken und Gottesdienstriten umgedeutet) möchten sich diese Menschen unmittelbar eins-fühlen mit sich, der Welt und mit dem Göttlichen, d. h. geborgen, angenommen, bejaht und verstanden wissen. Vor allem in negativ erlebten Kontingenzerfahrungen, d. h. Grenzsituationen (Krankheit, personalem Leid und materieller Not) des Lebens kann der Mensch infolge größerer Hilflosigkeitserfahrungen auf diese Stufe zurückfallen. Nicht

allein die Enttäuschungen der Kirche, sondern auch die nichterfüllten großen Verheißungen der Wissenschaften, der Technik und der Ökonomik als die Exponenten logischer Seins- und Weltbemächtigung mögen zur Regression in die prälogische Phase geführt haben bzw. zur Suche nach neuen Wegen der Weltbewältigung verleiten (vergleichbare Motive finden sich auch bei Mitgliedern der christentumslosen Meditationsbewegungen).

Aber nicht nur aktuell aufgetretene Frustrationen rufen magische Denk- und Verhaltenstendenzen hervor, ebenso ist es denkbar, daß Einzelne und Gruppen von Individuen infolge mangelnder Lernprozesse (z. B. religiös sittliches Unterweisung) auf dieser Entwicklungsstufe stehen geblieben sind.

Magische Denk- und Verhaltenstendenzen schließen immer auch die Vorstellung von Geheimnis mit ein. Es fällt auf, daß die Ecône Bewegung in ihrer Liturgie gesetzlich verankert behalten will: 1. "Man darf nicht berühren" (Ablehnung der Handkommunion und der Berührung heiliger Geräte durch Laien), 2. "Man darf nicht alles sehen" (Zelebration mit dem Rücken zum Volk) und 3. "Man darf nicht alles verstehen" (Beibehaltung einer Kultsprache und Beibehaltung von rituellen Handlungswiederholungen z. B. Mehrfachsegnungen).

Psychologisch lösen gemeinsame Geheimnisse kognitive und affektive Dissonanzen aus, diese motivieren zum gemeinsamen Handeln und zur Bewältigung dieser Dissonanzen, wodurch eine starke Gruppenkohärenz mit anderen Geheimnisträgern erzeugt wird. Jede gelingende Beziehung zwischen Menschen setzt Geheimnisse voraus, seien es das faszinierende Geheimnis der Liebe, des Hasses, der Schuld, des Glaubens, der Hoffnung u. a. Kommunikationspsychologisch lassen sich diese Beziehungsgeheimnisse nur in analoger Sprache, d. h. nonverbaler Kommunikation und Interaktion vermitteln.

Dieses kommunikationspsychologische Faktum trifft sicher auch für die Beziehung mit Gott zu, die ihren primären Ausdruck in der liturgischen Kommunikation findet. Inwieweit der Mysteriums-Charakter der Liturgie erhalten blieb oder nur in der alten Liturgie noch aufspürbar ist, hängt von der religiösen Entwicklung des Einzelnen ab. Es ist durchaus christlich legitim, von den Bysterien des Glaubens in der Liturgie ergriffen zu werden, theologisch unvertretbar ist lediglich, durch Magie das Mysterium für sich in den Griff zu bekommen.

2.5 In Verbindung mit religiös-magischen Absichten stehen rituelle Verdinglichungstendenzen in liturgischen Handlungen, z. B. Verabsolutierung des Rosenkranzes durch die San Damiano Bewegung und Betonung der Formalität und der Äußerlichkeiten in der Liturgie durch die Traditionalisten. Verdinglichungstendenzen in einem Beziehungsprozeß (hier Beziehung Mensch - Gott) bedeuten kommunikationspsychologisch den Gebrauch analoger Kommunikation, d. h. Betonung des Beziehungsaspektes gegenüber dem Inhaltsaspekt in der Interaktion und Kommunikation. Intensive Beziehungserfahrungen, die zugleich auch Kontingenz-Erfahrungen darstellen, wie z. B. die Begegnung zwischen zwei Liebenden, machen den Betroffenen deutlich, daß die rein verbale Sprache, d. h. die digitale Kommunikation das Faktum der Liebe zueinander nicht auszudrücken vermag, darum bedienen sie sich der analogen Kommunikation, d. h. der Umarmung, des Geschenkes, des Kusses usw. um die Qualität der Beziehung dem anderen mitzuteilen. Ist eine gegenteilige Beziehungsqualität gegeben, d. h. Distanz, Ablehnung, Haß u. a. z. B. bei zwei Streitenden, dann erfahren auch sie recht bald, wie ohnmächtig die Worte sind, um ihre Gefühle auszudrücken. Auch sie bedienen sich der analogen Kommunikation, d. h. Drohgebärden, wütende Blicke, Blicke der Verachtung, Wurf-, Stich- oder Schlaggeräte usw. Will der Mensch seinen Glauben als Qualität der Beziehung zu Gott ausdrücken, muß auch er sich analoger Kommunikation und Interaktion bedienen, wie der liturgisch-sakramentalen Zeichen. Worte allein, d. h. digitale Kommunikation, reichen nicht aus, sind aber nicht ausgeschlossen, da sie den genauen Inhalt des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung usw. beschreiben können. Liturgische Texte und Predigt stellen die notwendige digitale Ergänzung dar, vergleichbar den Bemühungen von zwei Liebenden, mit ihren Gesprächen und Liebesbriefen nicht so sehr das Faktum, sondern die Art und die einzelnen Inhalte ihrer Liebe zu beschreiben. Da inhaltlich das Beziehungsgeschehen nicht einholbar ist, d. h. Liebe, Glaube, Haß und andere existentielle Erfahrungen nie ganz definierbar sind, bleiben die betroffenen Beziehungspartner aneinander gebunden, solange die Beziehungsqualität gegeben ist. Der Inhalts- und Wortaspekt, d. h. die digitale Kommunikation, bedroht das Geheimnisvolle und damit das Verbindende einer Beziehung und intellek-

tualisiert die affektiven Anteile z. B. des Glaubens, der Liebe u. a. So können nun die verstärkten Verdinglichungstendenzen in der religiösen Lebenspraxis der San Damiano und Ecône Anhänger einmal Abwehr des Abbaus emotionaler Beziehungswerte bedeuten oder zum anderen auch Wunsch nach stärkerer Beziehungskommunikation verbunden mit bewußter Zurückstellung der theologisch reflektierenden Dimension des Glaubens.

Da die Urkommunikation des Menschen in den beiden ersten Lebensjahren ausschließlich analoger Art, d. h. Beziehungskommunikation ist, kann die Verdinglichungstendenz auch regressiver Natur sein als Folge allgemeiner Lebens- und Weltenttäuschung oder einer speziellen Enttäuschung über Kirche, ihre Amtsträger und ihre Mitglieder.

- 2.6 Das Faktum der Mitgliedschaft in einer kleinen Gruppe dürfte sozialpsychologisch für die Distanzierung von der Großkirche eine erhebliche Rolle spielen. Die Kleingruppe, d. h. die einzelnen Basisgruppen von Ecône und San Damiano (eine anonyme singuläre Mitgliedschaft in der jeweiligen Bewegung kommt nicht vor) ist 1. überschaubar für jeden, bietet 2. Möglichkeiten zu vielen Zwei-Personen-Kontakten, läßt 3. ein deutliches "Wir-Gefühl" gegenüber einem "Die-Gefühl" entstehen, garantiert 4. die gegenseitige Beeinflussung und 5. eine gemeinsame Ideologie, d. h. insgesamt Homogenität. Die Folge ist: geringe Konflikte, klare Identifikation, Angstfreiheit, Sicherheit und damit Geborgenheit. Die Kleingruppe ihrerseits stabilisiert sich außerdem durch ihre Konflikte mit der Großgruppe, d. h. die Distanzierungstendenz von der Großkirche wird verstärkt.
3. Die seelsorgswissenschaftliche, insbesondere pastoralpsychologische Analyse der Distanzierung traditionalistischer Gruppen von der Großgruppe Kirche erweist eine Reihe von Faktoren, die - wie die nachfolgende Diskussion zeigte - durch weitere ergänzt werden können. Insgesamt ist zu beachten, daß nie oder nur außerordentlich selten ein Faktor Distanzierung bewirkt, sondern stets eine Reihe von Faktoren beteiligt sind. Sehr allgemein läßt sich sagen: das Distanzierungsverhalten des Einzelnen hängt von seinen kognitiven, affektiven und behavioralen Anlagen und Prägungsprozessen sowie von seiner personalen wie materiellen Lebensumwelt (Be-

zugspersonen, Arbeitskollegen usw. sowie sozio-ökonomische Lage, politisch-gesellschaftliche Situation usw.). In einer Formel ausgedrückt: Distanzierung = f (P. U.). Bei einer pastoral-diagnostischen Verwendung dieser Formel ist zu beachten: die Variablen der Distanzierungsentscheidung eines Einzelnen lassen sich in ihrer Totalität nie voll beschreiben.

Literatur:

1. Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie - Sorge um den Menschen. Hrsg. H. Gastgeber u. a., Wien 1975. Entsprechende Stichworte und dort angeführte Literatur.
2. P. Watzlawick u. a., Menschliche Kommunikation, Bern 1972, 50 - 113.

Protokoll:

1. Herr Pompey hatte in einer Kontaktstudiumsveranstaltung eine Anzahl traditionalistischer Gruppen durch Content-Analyse von Texten untersuchen lassen. Die Berichte über diese Arbeit samt pastoralen Schlußfolgerungen standen zur Verfügung.
2. Der Arbeitskreis nahm so die Information über die "Ecône-Bewegung" und über die "San Damiano-Bewegung" zur Kenntnis.
3. In freier Anlehnung an die "Gesichtspunkte" wurde das Phänomen dieser traditionalistischen Gruppen sodann diskutiert. Folgende Gesichtspunkte kamen dabei zur Sprache:
 - Ihrer Absicht nach sind diese Gruppen nicht durch "Unkirchlichkeit" distanziert, sondern durch "Überkirchlichkeit"; sie wollen der innersten, allein echten bzw. erwählten Kern der Kirche sein. Wie ist dies zu erklären?
 - Auffällig ist der starke Autoritarismus sowohl im Gottesbild wie im Kirchen- und Glaubenskonzept, bei Ecône auch politisch. Es bieten sich folgende Deutungsversuche an:
 - Aggressivität, die durch die heutige freiheitlich-tolerante Kirche frustriert wird.
 - Verunsicherung ich-schwacher Menschen durch Pluralismus, Kollegialismus, Ökumenismus der Kirche, überkompensiert durch die Betonung der alten Grenzen und Autorität.
 - direkte inhaltliche Verunsicherung durch den Widerspruch zwischen früher Gepredigtem und heutigen Positionen der Kirche. Auf dieses vielleicht weiter verbreitete Phänomen antwortet nun ein Teil durch Anschluß an aggressive Gruppen.
 - Frustration der eigenen Magie- und Verdinglichungstendenz durch die heutige Kirche. Mangel an nonverbaler, nicht kognitiver Wirklichkeitskommunikation wird überkompensiert durch ritualistische Genauigkeit.
 - Ablehnung der von der Kirche heute angebotenen mündigen Form der Kontingenzbewältigung.
 - Frustration der sexualethischen und ritual-ethischen Selbstbestätigung durch gewandeltes Moralverständnis in der Kirche.

- Sinnvoll wäre eine biographische Analyse von Mitgliedern solcher Gruppen, um auf die eigentlichen Ursachen zu stoßen.
 - Zu rechnen ist schließlich mit der Abwehr eigener aufkommender Zweifel oder mit der projektiven Verarbeitung eigener früherer Schuld durch Oberorthodoxie und Obermoral in der Konstituierung fremder Sünderböcke.
4. Zur Theologenausbildung im Hinblick auf die traditionalistischen Gruppen ergeben sich folgende Erfordernisse:
- Eine sachliche Information durch Contentanalysen wie die vorgestellten.
 - Erkenntnisse und Fähigkeiten zum richtigen, nicht defizienten Umgang mit dem Menschen in der Kirche: Einübung der Liturgiefähigkeit, non-verbale Kommunikation, affektiv-ästhetische Elemente, "sensory awareness" (= Sinn für Sinnhaftigkeit, Bewußtheit sinnhafter Vorgänge), Geheimnis (das Nicht-auskommunizierbare) als Hilfe zur Gemeinsamkeit.
 - Im Umgang mit Traditionalisten:
Sie als Menschen akzeptieren, aber ihre Auffassungen freimütig beurteilen; nicht Nachgiebigkeit aus Schuldgefühlen.
Die Fähigkeit des Aushaltens einüben, ohne künstliche Einheit zu erzwingen.
 - In der Predigt von der eigenen Einstellung Zeugnis geben, ohne mit der Autorität zu drohen.
 - Die Fähigkeit der Begleitung des Einzelnen und des Umgangs mit Gruppen einüben.

Die besondere Problematik dieser Art von "Distanzierten" liegt darin, daß sie noch sehr lange bei der Kerngemeinde verbleiben, wenn die geschilderten Symptome bereits vorhanden sind.

ARBEITSKREIS

"Frau und Kirche"

Leitung: Dr. Marita Estor, Bonn

Protokoll: Prof. Dr. Franz-Georg Friemel, Erfurt

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

F r a u u n d K i r c h e

1. Die Diskussion um das Selbstverständnis und die Rolle der Frau in der Gesellschaft hat in den vergangenen Jahren an Breite und Intensität gewonnen. Maßgebend hierfür war das zunehmende Bewußtsein von der Diskriminierung der Frau in einer männlich strukturierten und dominierten Gesellschaft, auch in den Gesellschaften, in denen die formale Gleichberechtigung gesetzlich geregelt ist.

Das Jahr der Frau (1975) hat diesen seit Ende der sechziger Jahre sich verstärkenden Strömungen international Gehör verschafft. Es hat durch Information die Situation der Frauen in der Öffentlichkeit bekannt gemacht und Impulse zu politischen Aktivitäten gegeben.

Das international aufbrechende Bewußtsein von benachteiligten Minderheiten bezog die Frauen in praktisches Handeln und theoretische Reflexion ein. Die feministische Bewegung fand vor allem in den USA, aber auch in den europäischen Ländern starke Resonanz, bewirkte eine Solidarisierung der Frauen, die ihre Probleme - oft in befremdlicher Weise - an die Öffentlichkeit brachten. Existentialistische und marxistische Ansätze bestimmten den theoretischen Reflexionsrahmen.

Die katholische Kirche hat sich in neueren Enzykliken (mater et magistra, pacem in terris) und auf dem Konzil für die Gleichberechtigung der Geschlechter und den Abbau der Diskriminierung der Frau in der Gesellschaft ausgesprochen. In den USA und Holland entwickelt sich eine feministische Theologie, die sich als eine Theologie der Befreiung versteht und über das Anliegen einer theologischen Reflexion der Frauenfrage hinausgeht.

Der Lutherische Weltbund hat einen mehrstufigen, internationalen Konsultationsprozeß begonnen, der zur weiteren Klärung dieses Problemfeldes beitragen soll. Die Ordination von Frauen in zahlreichen evangelischen Kirchen stellt im ökumenischen Dialog eine Herausforderung der katholischen Kirche dar.

2. Innerhalb der katholischen Kirche in der Bundesrepublik haben empirisch-soziologische Untersuchungen Besorgnisse ausgelöst, die Frauen wendeten sich verstärkt von der Kirche und ihren Normen ab, z. T. seien die Diskrepanzen zu kirchlichen Vorschriften größer als bei vergleichbaren Gruppen der Männer. Es wurde sogar der "lautlose Auszug der Frauen aus der Kirche" in diesem Jahrhundert verglichen mit der Abwendung der Arbeiter von der Kirche im 19. Jahrhundert. Indikatoren sind der Gottesdienstbesuch am Sonntag, die Bewertung ethischer Fragen und kirchlicher Normvorstellungen insbesondere im Bereich der Sexualität, die Einstellungen zur und Erwartungen an die Politik. Insbesondere jüngere Frauen und solche mit höheren Bildungsabschlüssen wenden sich von der Kirche ab. Dahinter scheint der Trend zur Gleichberechtigung in Familie und Beruf ebenso zu stehen wie der "zu einer emanzipatorisch verstandenen Autonomie" ¹⁾.

Diesem Trend entsprechen zunehmend größere Beteiligungen von Mädchen im allgemeinbildenden Schulwesen, eine hohe Erwerbsbeteiligung der Frauen, auch solcher mit kleinen Kindern, sowie der drastische Rückgang der Geburten, die gegenüber 1964 um die Hälfte sanken. Allerdings stoßen die Frauen im gesellschaftlichen Bereich noch immer auf Schranken: in der beruflichen Bildung sind die Mädchen eindeutig benachteiligt, die Frauenlöhne sind vergleichsweise niedriger, die Mehrzahl der Frauen arbeiten als un- oder angelernte Arbeitskräfte, sind in leitenden Funktionen erheblich unterrepräsentiert, haben ein hohes Arbeitsplatzrisiko und sind im Alter oft auf Sozialhilfe angewiesen. Der soziologische Wandel der Rolle der Frau bedeutet für diese zunächst und überwiegend Doppelbelastungen und Benachteiligungen.

3. Auf der Suche nach einem neuen Rollenverständnis der Frau ²⁾ sind zwischen den Frauen und der Kirche Konflikte entstanden, deren autoritative Lösung seitens der Kirche den Frauen nicht nur keine Hilfe brachten, sondern mitursächlich sind für den "Auszug der Frauen aus der Kirche".

Der Primat der Familie im Leben der Frau und damit die Beurteilung der Rolle der Frau vorwiegend von der Mutterschaft her durch die Kirche, hat zu den gravierendsten Konflikten geführt. Sie seien hier nur stichwortartig genannt: Empfängnisregelung, Schwangerschaftsunterbrechung, Scheidung und Zulassung zu den Sakramenten bei Wiederverheiratung. Hier müßte auch gefragt werden, inwieweit die starke Betonung der personalen Beziehungen in der Ehe durch die Kirche geholfen hat, mit den gesellschaftlichen Veränderungen von Ehe und Familie produktiv fertig zu werden, d. h. die Gefahr der Isolierung in einem Reservat zu vermeiden.

Ein weiteres Konfliktfeld ist das der Frauenorden, vor allem der sog. tätigen Orden. Diesen kam im 19. Jahrhundert eine durchaus emanzipatorische Funktion zu, indem sie Frauen einen gesellschaftlich relevanten Tätigkeitsbereich und berufliche Qualifikationen boten. Nach der Schwächung in der Zeit des Nationalsozialismus wurden geistige Investitionen in diesem Bereich weitgehend versäumt. Von der liturgischen und der Jugendbewegung geprägte und beruflich qualifizierte junge Frauen wurden von dieser Form geistlichen Lebens nicht mehr angesprochen. Das Kirchenrecht behandelt die Frauenorden diskriminierend. Anders als in den USA, wo eine mächtige Bildungsbewegung in den Orden und ihre Solidarisierung mit den unterdrückten Randgruppen sowie den in ihrem Interesse tätig werdenden Aktionsgruppen zu einem "Exodus" aus überholten Regeln und Lebensformen und zu einem neuen Verständnis des Ordenslebens führte³⁾, gibt es für eine derartige Entwicklung in der Bundesrepublik kaum Ansätze.

Eine ständig wachsende Zahl von Frauen mit einer qualifizierten theologischen Bildung wird im kirchlichen Dienst tätig und übt Funktionen aus, die früher Priestern vorbehalten waren. Im Vergleich zu männlichen Laien im kirchlichen Dienst stoßen Frauen stärker auf diskriminierende Vorschriften des Kirchenrechts (Übernahme von liturgischen Funktionen, Diakonatsweihe).

Damit stellt sich aber auch die Frage nach der Priesterweihe für Frauen, wenn es auch noch keine Bewegung bei uns gibt, die der in den USA und Kanada vergleichbar wäre⁴⁾. Die Gemeinsame Synode hat sich lediglich zu einem Votum für die Zulassung der Frauen zum Diakonatsamt entschieden⁵⁾. Es ist zu fragen, ob es sich um diese Frage zu streiten lohnt? Die Priester-

weihe der Frau, gegen die es biblisch-theologisch keine Argumente gibt, ist sowohl für die volle Anerkennung der Frau als Mensch und Christ, aber auch für die weitere Entwicklung der Kirche zur vollen Katholizität von Bedeutung.

Sie ist nicht losgelöst zu sehen von einem neuen Amtsverständnis und einer anderen Amtspraxis. Nicht der Priesterangel, auch nicht ein Nachziehen der Kirche im Verhältnis zu den übrigen gesellschaftlichen Bereichen kann für eine Entscheidung maßgebend sein. Die volle Bejahung und Entfaltung auch der weiblichen Ausprägung eines priesterlichen Dienstes an der Auf-erbauung der Gemeinde Jesu Christi könnte von großem Einfluß auch auf die weitere gesellschaftliche Entwicklung des Rollen- und Selbstverständnisses der Frau, aber auch des Mannes und ihrer wechselseitigen Beziehungen sein.

4. "Noch führen sie weltweit nur ein Leben aus zweiter Hand" - stellte die Inderin Ahooja-Patel, Mitarbeiterin der IAO in Genf zur Situation der Frauen fest - und zwar in der Familie, in der Gesellschaft und auch in der Kirche ⁶⁾. Welche Konzepte gibt es für einen Ausweg aus dieser Situation?

Die formale und rechtliche Gleichberechtigung hat der Frau die politische Mündigkeit und die rechtliche Gleichstellung mit dem Mann gebracht, nicht aber die faktische Benachteiligung, Diskriminierung, Ausbeutung und Unterdrückung behoben. Das trifft auch dann zu, wenn einige Frauen, vor allem der oberen Schichten, selbst faktisch gleichberechtigt sind. So gibt es fast keine berufliche, gesellschaftliche oder politische Funktion mehr, die nicht von Frauen ausgeübt werden könnte und auch ausgeübt wird.

Die Partnerschaft von Mann und Frau mag sich zwar im privaten, familiären Bereich mehr und mehr durchsetzen. Von Partnerschaft im gesellschaftlichen, öffentlichen Bereich kann unter den gegebenen Strukturen keine Rede sein. Zahlreiche Befürworter wie Gegner der Emanzipationsbewegungen sind sich in der Kennzeichnung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen als einseitig männlich und lebensbedrohend einig. Sie unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der Rolle der Frau. Die Befürworter der Emanzipation fordern gerade deshalb den Beitrag und das Engagement der Frauen. Die Gegner sehen im Emanzipationsprozeß eine weitere Entfremdung der Frau von ihrem Wesen und vertrauen auf die vor allem in der Familie zu entfalten-

den Gegenkräfte⁷⁾. Augenblicklich scheint das Konzept der "Eigenständigkeit" sowohl in der feministischen Bewegung wie auch im ökumenischen Bereich bestimmend zu werden. Die feministische Bewegung lehnt alles Männliche teils mit einer Radikalität ab, die sogar heterosexuelle Beziehungen ausschließt, und findet Impuls und Befriedigung in der Solidarität der Frauen untereinander. Anders im ökumenischen Bereich. Hier wird "Eigenständigkeit" im Sinn von "self-reliance" verstanden, die die Frau zur Bewußtwerdung ihrer Situation und Erfahrungen bringt, die Gründe und den Grad der Abhängigkeiten klärt und den Konflikt zwischen ihren verschiedenen Arbeitsformen offenlegt⁸⁾. Erst wenn die Frauen selbst zum Handeln übergehen und neue Strukturen und Beziehungen schaffen, von der Familie, dem Dorf, der Gemeinde ausgehend, und konkrete Schritte zu einer systematischen Diskriminierung zugunsten der Frau ergriffen werden, werden sich neue Beziehungen und Strukturen herausbilden, die auch das Potential der Männer steigern, das durch die Abhängigkeit der Frau vom Mann gemindert wird. Ahooja-Patel ist der Auffassung, wir seien heute in der Reflexion über die Frau an dem Punkt, an dem die Diskussion über die Länder der Dritten Welt Anfang der fünfziger Jahre war.

5. Für die Pastoral ergibt sich ein komplexer Aufgabenkatalog, den sie nicht ohne die aktive Partizipation der Frauen aus den verschiedenen Lebensbereichen bewältigen kann. Forster fordert: "Die Pastoral muß die Chance, die sich aus der Sicht von Mann und Frau in der Schöpfungs- und Erlösungstheologie für ein zeitgemäßes Neubedenken der Rolle beider Geschlechter eröffnet, in einem glaubwürdigen Bemühen nutzen"⁹⁾. Dies reicht m. E. nicht aus. Welche Schöpfungs- und welche Erlösungstheologie sind gemeint? Wer ist Subjekt der Pastoral? Auch wenn Forster durchaus die gesellschaftliche und berufliche Rolle der Frau in die Überlegungen einbezieht, scheint es ihm letztlich doch um die familiären Konsequenzen des gewandelten Selbstverständnisses der Frau zu gehen. Das ist zu eng gesehen. Antworten werden sich nur unter Beteiligung der Frauen selbst, aber auch anderer Wissenschaftsdisziplinen wie Soziologie, Psychologie und Anthropologie finden lassen. Der Theorie-Praxis-Bezug ist ausschlaggebend und zwar auch in bezug auf die Kirche selbst, ihre Strukturen und Normvorstellungen.

Folgende Aufgabenfelder zeichnen sich ab:

- Bewußtseinsbildung der Frauen und Männer. Die intensive Bildungsarbeit der kirchlichen Frauenorganisationen müßte hier zielgerichtet aktiviert werden.
- Entsprechend ist die pastoral-theologische Reflexion, auch der Frauen, zu intensivieren. Dazu gehört die ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Feminismus in seinen verschiedenen Ausprägungen.
- Mädchen- und Frauenbildungsarbeit muß kritisch auf die Situation der Frauen in Familie, Beruf und Gesellschaft eingehen, die Frauen zu eigenständigen Gewissensentscheidungen befähigen.
- Die Beteiligung der Frauen und ihr Beitrag zur Gemeindebildung in den verschiedenen pastoralen Diensten ist zu fördern und zwar auch in den Leitungsgremien.
- Dafür ist es dringend, daß Diskriminierung des Kirchenrechts abgebaut und die Frage der Zulassung zu kirchlichen Ämtern offen und eingehend behandelt wird.
- Frauen sollten die Chance haben, in eigener Verantwortung vor Gott und der Kirche ihr Leben in geistlichen Gemeinschaften zu gestalten und zu regeln.
- Soweit die Kirche sich als Anwalt der Benachteiligten versteht, sollte die Kirche für die Belange der Großgruppe der alten Frauen, der Arbeiterinnen, der alleinerziehenden Mütter, der geschiedenen Frauen und der Ausländerinnen in der Öffentlichkeit eintreten. Sie sollte der Mißachtung und dem Mißbrauch der Frau als Werbeobjekt entschieden entgegentreten.

1 vgl. hierzu K. Forster, Neue Ausgangsbedingungen der Frauenpastoral, in: Herder-Korrespondenz H. 3, 1977, S. 516 - 523. ;

- 2 R. Nave - Herz, Rollenwandel der Frau, in: Tübinger Theologische Quartalschrift Juni 1976, S. 85 ff.
- 3 E. Carroll, Frauen im Ordensleben, in: Concilium, H. 1, 1976, S. 51 ff.
- 4 vgl. Woman and Catholic Priesthood, New York 1976.
- 5 Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, 4.2 und 7.1.3.
- 6 K. Ahooja - Patel, Eigenständigkeit: Der nächste Schritt für Frauen, in: epd-Dokumentation: Zur Lage der Frauen, Nr. 19/77.
- 7 vgl. hierzu bes. U. Erlner, Zerstörung und Selbstzerstörung der Frau, Stuttgart 1977.
- 8 vgl. hierzu die Ausführungen von Ahooja - Patel.
- 9 a. a. O. S. 522

L i t e r a t u r

- L. Rinser, Unterentwickeltes Land Frau, Würzburg 1970².
- P. Jordan, Die Töchter Gottes, Frankfurt 1973.
- Menschenrechte für die Frau, hrsg. v. E. Moltmann-Wendel, München 1974.
- R. Ruether, New Woman - New Earth, New York 1975.
- Concilium, H. 1, 12. Jg. 1976: Die Frauen in der Kirche.
- U. Kroll, Besondere Kennzeichen: Frau, Aschaffenburg 1976.
- Women and Catholic Priesthood, Proceedings of the Detroit Ordination Conference, hrsg. v. A. M. Gardiner Bew York 1976.
- epd-Dokumentation Nr. 19/77: Zur Lage der Frauen: Noch führen sie weltweit nur ein Leben aus zweiter Hand. Mit Beiträgen von K. Ahooja - Patel, M. Fischer, A. M. Aagaard.
- U. Erlner, Zerstörung und Selbstzerstörung der Frau, Emanzipationskampf der Geschlechter auf Kosten des Kindes, Stuttgart 1977.

K. Forster (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche?* Mainz 1977.

K. Forster, *Neue Ausgangsbedingungen der Frauenpastoral*, in: *Herder-Korrespondenz*, H. 3, 1977 S. 516 ff.

Tübinger Theologische Quartalschrift, Juni 1976, S. 85 - 158.

Synodenbeschlüsse:

Die pastoralen Dienste in der Gemeinde

Christlich gelebte Ehe

Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften

Arbeitspapier der Synode: Menschliche Sexualität

Protokoll:

1. Verlauf der Arbeitssitzungen

1.1 Leiterin und Teilnehmer stellen sich vor und berichten von ihrer Arbeit.

2. Frau Estor bietet einige Thesen zum Problembereich "Frau und Kirche" als "Futter" für die Diskussion:

2.1 Aktualität des Themas: Sensibilisierung der öffentlichen Meinung durch das Jahr der Frau, neues Bewußtsein für Unterprivilegierung (Minderheiten, Sexismus), Frauenkonsultation des lutherischen Weltbundes in Colombo (Dezember 1976), Exodus der Frau aus der Kirche, Stellungnahmen der katholischen Kirche, die sich gegen die Diskriminierung der Frau in der Gesellschaft aussprechen.

2.2 Konfliktfelder:

2.2.1 Primat der Familie im Leben der Frau (Einseitige Betonung der Mutterschaft)

2.2.2 Frauenorden (im 19. Jahrhundert mit emanzipatorischer Funktion, diskriminierende Behandlung der Frauenorden im Kirchenrecht)

2.2.3 Theologisch qualifizierte Frauen stoßen in der heutigen Kirche aufgrund ihres Geschlechtes auf Grenzen (liturgische Dienste, Diakonatsweihe)

2.2.4 Partnerschaft von Mann und Frau gibt es im privatfamiliären nicht aber im gesellschaftlichen Raum

2.2.5 Ziel der "Frauenarbeit" ist unklar: Hilfe zu vollem Menschsein? Entwicklung und Pflege weiblicher Eigenart? Partnerschaft? Mutterschaft?

3. Einige Themen der Diskussion, die - natürlich - zu keinem formulierten Abschluß in Thesenform (den man getrost nach Hause tragen kann) kam:

Denkt die Kirche genügend über die Frauen nach?

3.1 Die Diskussion mit einer Erörterung der Ausgangsthese, daß der Rückgang in der Kirchenbejahung (Indikator Gottesdienstbesuch) bei Frauen z. Zt. größer ist als bei Männern. Prof. Zulehner bezweifelte die einfache Deutung des Phänomens als "Überholung" der Männer durch die Frauen. Es gehe

K. Forster (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? Mainz 1977.

K. Forster, Neue Ausgangsbedingungen der Frauenpastoral, in: Herder-Korrespondenz, H. 3, 1977 S. 516 ff.

Tübinger Theologische Quartalschrift, Juni 1976, S. 85 - 158.

Synodenbeschlüsse:

Die pastoralen Dienste in der Gemeinde

Christlich gelebte Ehe

Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften

Arbeitspapier der Synode: Menschliche Sexualität

Protokoll:

1. Verlauf der Arbeitssitzungen

1.1 Leiterin und Teilnehmer stellen sich vor und berichten von ihrer Arbeit.

2. Frau Estor bietet einige Thesen zum Problembereich "Frau und Kirche" als "Futter" für die Diskussion:

2.1 Aktualität des Themas: Sensibilisierung der öffentlichen Meinung durch das Jahr der Frau, neues Bewußtsein für Unterprivilegierung (Minderheiten, Sexismus), Frauenkonsultation des lutherischen Weltbundes in Colombo (Dezember 1976), Exodus der Frau aus der Kirche, Stellungnahmen der katholischen Kirche, die sich gegen die Diskriminierung der Frau in der Gesellschaft aussprechen.

2.2 Konfliktfelder:

2.2.1 Primat der Familie im Leben der Frau (Einseitige Betonung der Mutterschaft)

2.2.2 Frauenorden (im 19. Jahrhundert mit emanzipatorischer Funktion, diskriminierende Behandlung der Frauenorden im Kirchenrecht)

2.2.3 Theologisch qualifizierte Frauen stoßen in der heutigen Kirche aufgrund ihres Geschlechtes auf Grenzen (liturgische Dienste, Diakonatsweihe)

2.2.4 Partnerschaft von Mann und Frau gibt es im privatfamiliären nicht aber im gesellschaftlichen Raum

2.2.5 Ziel der "Frauenarbeit" ist unklar: Hilfe zu vollem Menschsein? Entwicklung und Pflege weiblicher Eigenart? Partnerschaft? Mutterschaft?

3. Einige Themen der Diskussion, die - natürlich - zu keinem formulierten Abschluß in Thesenform (den man getrost nach Hause tragen kann) kam:

Denkt die Kirche genügend über die Frauen nach?

3.1 Die Diskussion mit einer Erörterung der Ausgangsthese, daß der Rückgang in der Kirchenbejahung (Indikator Gottesdienstbesuch) bei Frauen z. Zt. größer ist als bei Männern. Prof. Zulehner bezweifelte die einfache Deutung des Phänomens als "Überholung" der Männer durch die Frauen. Es gehe

um ein Gleichziehen und ein Nachholen (wie auch die Landbevölkerung sich den religiösen Gewohnheiten der Stadtbevölkerung anpaßt). Diese Beobachtung wurde von Pfarrer Vranken für Skandinavien, wo diese Entwicklung früher eingesetzt hat, unterstützt.

P. Hirschmann sah in der weiblichen Distanzierung von der Kirche eine religions-pädagogische Konsequenz. Bisher war es die Frau, die primäre religiöse Sozialisation ermöglicht hatte. Sie vermittelte den Kindern das erste Kirchenbild. Wer wird diese Aufgabe nun übernehmen? Die Frau, die wie selbstverständlich in der Kirche stand, hatte auch andere Aufgaben, über die früher nicht reflektiert wurde. Bis heute haben Priestermütter großen Einfluß auf Priester (unbeschadet der psychologischen Probleme, die das mit sich bringt). In manchen Ländern beeinflussen die Mütter die Gattenwahl ihrer Söhne. Die Anzahl der Theologinnen in der Kirche nimmt zu. Das ist eine Chance für die Kirche, über die sie vermutlich noch nicht genügend nachgedacht hat. Durch die einseitige Fixierung der Frau auf die Rolle der Mutter kommen ihre anderen Möglichkeiten in der Kirche nicht zum Tragen. Das Zurückgehen der Marienverehrung hängt wahrscheinlich mit der Situation der Frau in der heutigen Kirche zusammen.

3.2 Die Frau in der Kirche von heute

Die Frau wird außer durch ihre eigene Identität durch die Familie bestimmt, sowie durch den Beruf und durch den Bezug zur Gesellschaft überhaupt. Die Kirche hat lange Zeit vor allem die Rolle der Mutter in der Familie gesehen und ganz ernst genommen: es fällt ihr schwer, die Zuordnung zu Beruf und Gesellschaft zu sehen und anzuerkennen. Herr Renker war der Meinung, die Frau leide unter dem einseitigen Rollenverständnis, das die Kirche ihr zugedacht hat. Frau Estor forderte, einerseits neu über die Mutterschaft zu reflektieren, gleichzeitig aber auch die Rolle der Frau im gesellschaftlichen Bereich zu bedenken.

Christus hat in einer unvergleichlichen Weise die Frau ernst genommen, es kommt nun darauf an, daß auch das Christentum sie ernst nehme und sie nicht so betrachtet, wie irgendeine "Religion" sie betrachten würde. Das ist nicht leicht, denn in der Kulturgeschichte des Abendlandes waren immer vaterrechtliche Linien vorherrschend.

3.3 Fragen der Ausbildung

Ein besonderes Problem im Themenbereich "Frau und Kirche" sind die Fragen der Ausbildung. Trotz der Synoden haben Frauen keine Möglichkeit gehabt, sich ausreichend zu diesem Thema zu äußern. Man darf dabei aber nicht vergessen, daß das Ausbildungsproblem in der Kirche nicht nur ein Problem der Frauen, sondern auch der Männer ist. Frauenvereinigungen hätten hier eine wichtige Aufgabe. Es scheint so, daß die Verbände der Frauen früher - geleitet von großen Frauen - die Probleme besser gesehen haben als heute. In den USA hat es seit der Zeit unmittelbar vor dem II. Vatikanischen Konzil einen Aufbruch in der Bildung in Frauenorden, das "sisters formation movement" gegeben. Leider gab es etwas Gleichartiges in Europa nicht. Es wird nötig sein, in der Kirche Institutionen zu schaffen, die die Reflexion über die Frau in der Kirche anregen und verstärken (vgl. den besonderen Auftrag, den Frau Tine Halkes in Nijmegen hat).

3.4 Das Wesen der Frau

Die Diskussion des Arbeitskreises IV durchzog - immer wieder angestoßen durch Frau Storius - die Frage nach dem besonderen Wesen der Frau. Die Frage von Herrn Friemel, ob es überhaupt eine Metaphysik der Geschlechter gebe, wurde vom Arbeitskreis sozusagen mit ja und nein beantwortet. Es wurde gesagt, daß zum Thema einer Anthropologie der Frau auch die Bibel wenig Material liefere. Schon im biologischen Bereich sei das Wesen der Differenzierungen in "männlich" und "weiblich" schwer auszumachen. Auf jeden Fall sind - biologisch betrachtet - Wesen, die geschlechtlich existieren, sehr entwickelte Formen des Lebendigen. Noch schwieriger sei es, die biologische Differenz im Psychischen wiederzuentdecken. Manchmal erscheine weiblich und männlich einfach als die verschiedenen Mischungsverhältnisse von "Weiblichem" und "Männlichem". Andererseits erleben Mann und Frau offenbar die Welt anders. Vaterschaft und Mutterschaft beanspruchen den Menschen auf verschiedene Weise. Jeder Beichtvater wisse, daß er - auch bei derselben Sünde - Mann und Frau verschieden ansprechen müsse. Muttersein habe nicht nur eine biologische, sondern auch eine geistige Seite. Es gäbe offenbar einen zeitlosen und einen geschichtlichen Unterschied zwischen Mann und Frau, dabei ist der geschichtliche nicht unbegrenzt variabel.

"Typisch" weibliche Eigenarten, etwa Empfänglichkeit, Gefühl, Dienst am Leben, Verpflichtung zum Frieden etc. seien Werte, die der Mensch überhaupt anstreben soll, nicht nur die Frau. In diesem Themenbereich war der Arbeitskreis von einer Einigung weiter entfernt als in den anderen angesprochenen Themenkomplexen.

Die gesamte Diskussion verlief lebhaft, die Teilnehmer waren durchaus interessiert. Systematik und ganz strenge Sachorientierung hielten die Teilnehmer nicht für wünschenswert.

3.5 Frauenprobleme

In der Kirche ist das geschlechtliche Element vermutlich unterentwickelt und kommt nicht zum Zuge. Frauenprobleme gelten als "intime" Probleme, als Probleme, über die man nicht redet. Dabei werden fünf bis zehn Prozent aller Frauen von ihren Männern geschlagen. Pfarrer Vranken berichtete von einer Radiosendung in Norwegen, die sich mit derartigen Problemen beschäftigte. Die Bürger hatten die Möglichkeit, in die Sendung hineinzutelephonieren. Das Ansprechen eines solchen Problems löste eine Lawine von Äußerungen aus. Eine Aszese bei Frauen, die zum Schweigen und zum Durchhalten appelliert und das Leiden zudeckt ("Doloritis"), ist falsch. Es ist gut, wenn Frauenprobleme in der Kirche zur Sprache gebracht werden. Noch besser ist es, wenn sie nicht nur von Frauen, sondern auch von Männern vor die Öffentlichkeit kommt.

4. Aufgaben

Im Laufe der Diskussion wurden Aufgaben formuliert:

4.1 Bewußtseinsbildung bei Frauen und Männern ist nötig.

Die Bildungsarbeit kirchlicher Frauenorganisationen könnte zielgerichteter sein.

4.2 Frauenarbeit und Frauenseelsorge sind nicht dasselbe und müßten entkoppelt werden.

4.3 Die Dienste, die die Frau in der Kirche leistet, sollten richtig bezeichnet werden. Eine Seelsorgshelferin "hilft" nicht nur.

4.4 In der Pastoral-Theologie muß es zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Feminismus in seinen verschiedenen Ausprägungen kommen. In diesen

Reflexionsprozeß müssen die Frauen selbst eingeschaltet werden.

- 4.5 Bildungsarbeit bei Frauen und Mädchen muß auf die Situationen der Frauen nicht nur in der Familie, sondern auch im Beruf und in der Gesellschaft eingehen.
- 4.6 Die Beteiligung von Frauen am Leben der Gemeinde ist zu fördern. Ihre pastoralen Dienste sind gefragt, nicht nur in den unteren Ebenen, sondern auch in den Leitungsgremien.
- 4.7 Die Diskriminierungen des weiblichen Geschlechtes im Kirchenrecht müssen abgebaut werden. Die Frage nach der Zulassung von Frauen in kirchliche Dienste ist offen und eingehend zu behandeln.
- 4.8 Frauen sollte man die Chance geben, in eigener Verantwortung vor Gott und der Kirche, ihr Leben in geistlichen Gemeinschaften zu gestalten.
- 4.9 Der Gedanke ist ernst zu nehmen, daß in der heutigen Gesellschaft die Zuwendung der Frau zur Familie, zum Beruf und zur Gesellschaft in verschiedenen Lebensphasen verschiedene Akzente erhält.
- 4.10 Die Probleme der Frauen sollten nicht länger als "intime" Probleme gelten. Frauenprobleme sind auch vor Männern zur Sprache zu bringen.
- 4.11 Die Kirche als Anwältin der Benachteiligten soll sich um benachteiligte Frauengruppen in besonderer Weise sorgen: um die alten Frauen, die Arbeiterinnen, die alleinerziehenden Mütter, die geschiedenen Frauen und die Ausländerinnen.
- 4.12 Dem Mißbrauch der Frau als Werbeobjekt soll die Kirche in der Öffentlichkeit entschieden entgegentreten.

ARBEITSKREIS

"Vermittlung des Glaubens an 'Fernstehende'"

Leitung: Pfarrer Ferdinand Krenzer, Frankfurt

Bericht: Dr. Irmgard Immler, Linz

Protokoll: Dr. Alfred Kirchmayr, Wien

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

V e r m i t t l u n g d e s G l a u b e n s a n " F e r n s t e h e n d e "

Das Praxisfeld, das den Erfahrungshintergrund der folgenden Darlegungen bietet, ist die Katholische Glaubens-Information in Frankfurt. Erwarten Sie also bitte keine wissenschaftlichen Darlegungen, sondern aus der Erfahrung gewonnener Erkenntnisse, die ich in vielen Veröffentlichungen bestätigt finde.

Die Katholische Glaubens-Information verschickt über ein halbes Jahr in fortlaufender Folge kostenlos 24 Glaubensbriefe. Auf diese Weise stehen die Kursteilnehmer über ein halbes Jahr mit uns in Kontakt. Im Rahmen dieses Kurses können sie an uns jede persönliche Glaubens- und Lebensfrage stellen. Adressaten des Kurses sind vor allem die Distanzierten. Seit einigen Jahren sind wir nicht mehr ganz so exklusiv, sondern wollen auch diejenigen erreichen, die zwar noch zum Gottesdienst kommen, aber im Glauben schwankend geworden sind. Unsere Werbung aber zielt auf die Distanzierten.

Daß wir diese Schicht tatsächlich überwiegend erreichen, geht daraus hervor, daß ca. 49 % unserer Kursteilnehmer zwischen 16 und 30 Jahren alt sind (an Kinder unter 16 Jahren liefern wir nicht); und daß 55 % unserer Kursteilnehmer Männer sind. Darüberhinaus sind ca. 22 % entweder Nichtkatholiken oder gar Nichtchristen. Von den Nichtkatholiken sind natürlich nur ein Teil "Fernstehende" im Sinne unseres Themas. Sie sehen aber, daß unsere Kursteilnehmer schon von der Statistik her eine Komplementärschicht der Kirchenbesucher darstellen. Wöchentlich melden sich etwa durchschnittlich 100 Teilnehmer neu zum Kurs an.

Vor allem aus der Korrespondenz mit den Kursteilnehmern sind die folgenden Erfahrungen gewonnen. Wenn in den Darlegungen nicht immer deutlich zwischen der Distanz zum Glauben und der Distanz zur Kirche unterschieden wird, dann deshalb, weil wir es meist mit beiden Formen der Distanziertheit zu tun haben, obwohl beides zu unterscheiden ist. - Wenn wir in einem ersten Schritt von den Wurzeln der Distanz handeln, dann übergehe ich die nicht in unsere Hand gegebenen zeitbedingten Ursachen wie Mobilität, Verstädterung, Massengesellschaft, Reizüberflutung, unchristliches Milieu usw. Uns geht es um die subjektiven und psychologischen Hintergründe.

Daß es sich bei den Distanzierten nicht um eine homogene Gruppe handelt, setze ich als bekannt voraus. Im Synodenpapier "Das katechetische Wirken der Kirche" werden die verschiedenen Gruppen beschrieben. Seitens der KGI haben wir es vor allem mit folgenden Gruppen zu tun:

Suchende. Dazu gehören die im Glauben unsicher Gewordenen; Getaufte, die so gut wie keine gläubige Erziehung genossen haben, Enttäuschte.

Ungläubige. Hier sind es nicht nur die sog. "bekümmerten Atheisten", die eher als Suchende denn als Ungläubige zu bezeichnen wären, sondern auch Menschen, die sich als "Atheisten aus Überzeugung" bezeichnen. Aber auch bei diesen mache ich die Erfahrung, daß der Unglaube oft sehr "dünnwandig" ist. Ein Student beispielsweise schrieb mir schon nach einigen Kursbriefen, daß für ihn Gott tot gewesen sei. Daß er ihn aber jetzt nur für vermißt halte, und daß er sich unbedingt mit diesem Jesus von Nazareth befassen müsse. Nur mit der Kirche soll ich ihn in Ruhe lassen (was ich auch tat. Er hat selbst später herausgefunden, daß es ohne Kirche auf die Dauer nicht geht.)

Nicht erreicht werden von uns die völlig Indifferenten und Gleichgültigen. Der Kontakt mit uns setzt ja ein zumindest geringes Anfangsinteresse voraus. Auch wir erreichen also nicht alle Schichten der Distanzierten.

1. Die Wurzeln der Distanz

Hier beginnen bereits die Schwierigkeiten. Es ist schwer, den heutigen Menschen zu beschreiben. Wir können das eigentlich nur in Gegensätzen tun. Wir haben ihn wahrscheinlich viel zu einseitig als freiheitlich, materialistisch, rational, selbstsicher usw. gesehen und darauf reagiert -

oder nicht. Diese Beschreibungen sind richtig, aber sie sind auch zugleich wieder zu relativieren. Ebenso kann man von den Distanzierten und ihren Motivationen eigentlich nur in Gegensätzen reden.

1.1 Rationalismus

Ganz sicher liegen die Gründe für die Distanz in einer rationalistischen Denkweise im Sinne eines rein technisch-naturwissenschaftlichen Denkens. Anerkannt wird, was man messen, beweisen kann. Aber nur die Sachwelt wird so zugänglich. Deshalb beginnen hier viele Schwierigkeiten gegenüber dem Glauben. Denken wir nur an das Problemfeld Glaube (z. B. biblischer Schöpfungsbericht) und Naturwissenschaft. Mit dem nur-rationalen Denken ist das säkulare Denken konsequent verbunden.

Zugleich aber sucht dieser so rational orientierte Mensch oft heute "Bewußtseinserweiterung", Erfahrungen, die das kühl-meßbare überschreiten. Er erkennt inzwischen das Defizit des Emotionalen; er ist deshalb oft zugleich nostalgisch, bisweilen irrational abergläubisch.

Weil aber auch die Glaubenden Kinder ihrer Zeit sind, haben wir bis in die jüngste Vergangenheit hinein versucht, den Glauben auf sehr rationale Weise zu untermauern. Denken Sie an die sog. Gottesbeweise, an die Scholastik des Mittelalters und später an die naturwissenschaftlichen und historischen Argumente, daß Glaube und Denken sich nicht widersprechen; daß die Bibel, wenn sie nur mit den Methoden moderner Exegese angegangen wird, durchaus auch für den modernen Menschen glaubwürdig ist. Zweifellos notwendige und wichtige Unternehmungen. Aber gestützt wurde damit eher ein Lehrgebäude als lebendiger Glaube und Frömmigkeit. Ein Glaube aber, der nur im Kopf sitzt, kann das Leben nicht tragen, so wenig, wie man vom Lehrsatz des Pythagoras leben kann. Was wahr ist, erfaßt noch lange nicht das Herz und beeinflußt noch lange nicht das Leben. Glaube ist personale Begegnung, und die ist mit rein "wissenschaftlichen" Kategorien nicht zu erfassen und abzustützen. Kein Wunder, daß deshalb der heutige Mensch zwar einerseits rational und kritisch bleibt, andererseits zugleich wieder stärker das Emotional-erlebnishafte sucht. Und gerade das letztere haben wir kirchlicherseits in der letzten Zeit - vielleicht seit Jahrhunderten - zu kurz kommen lassen oder als "Gefühl" verdächtigt.

Es sind übrigens nicht unbedingt die eigentlichen Wissenschaftler, die diesem "Rationalismus" huldigen. Gerade bedeutende Wissenschaftler bekennen, daß die Gesamtheit der Wirklichkeit mit mathematisch-naturwissenschaftlichem Denken allein nicht erfaßt werden kann, sondern daß dazu auch psychologische, philosophische, theologische Gedankengänge nötig sind. Um so mehr aber ist die nur-rationale Betrachtungsweise heute öffentliche Meinung: Ich glaube nur, was ich sehe und einsehe. Aber gerade in der jungen Generation wächst das Bewußtsein, daß damit ganze Bereiche der Wirklichkeit ausgeklammert werden.

1.2 Subjektivismus

Das Erbe des Individualismus mit seiner subjektivistischen Realitivierung objektiver Normen und Wahrheiten ist eine andere Mitursache der Distanz zum Glauben. In einer Zeit, wo die Bindung an Autoritäten schwindet, wo jeder sein eigener Papst sein möchte, sind verbindliche Glaubenswahrheiten oder kirchliche Forderungen odios. Bei den Synodenumfragen wurde deutlich, daß der Glaube und erst recht die Kirche im Verdacht stehen, individuelle Freiheit und persönliche Gewissensentscheidung zu behindern. Tatsächlich hat die Kirche in der Vergangenheit oft zu sehr gegängelt. Aber sie konnte auch darauf hinweisen, daß zu allen Zeiten Menschen nach dieser Führung verlangt haben, ja auch heute noch verlangen. Ja, es kommt vor, daß derselbe Mensch, der auf der einen Seite die persönliche Freiheit postuliert, in öffentlichen Belangen nach deutlicheren Weisungen der Kirche ruft und in privaten Belangen genau wissen möchte, wo im konkreten Fall die Sünde beginnt. Ganz abgesehen davon, daß dieser so individualistisch eingestufte Zeitgenosse eine ausgesprochen erfreuliche soziale Komponente erkennen läßt, so daß er u. U. durchaus bereit ist, individuelle Interessen hintanzustellen. Ich betone das nur, damit auch hier wieder deutlich wird, daß keine der zu benennenden Schwierigkeiten gegenüber Glaube und Kirche für sich allein gesehen werden darf.

Zweifellos aber bewirkt die individualistische Denkweise ein Auseinanderklaffen der individuellen bzw. gesellschaftlichen Wertsysteme auf der einen Seite und dem Wertsystem der Kirche auf der anderen Seite. Viele wählen aus, was ihnen davon paßt. Das gilt vor allem da, wo es nach Meinung des heutigen Menschen um Bereiche autonomer Selbstbestimmung, um Le-

bensgenuß, um Glück und Erfüllung geht. Daß die Autonomie des Menschen dort eine Grenze hat, wo die Autorität Gottes beginnt, ist heute nur schwer einsichtig zu machen. Vor allem wenn kirchliche Autorität sich verschleißt. Aber die Kirche wird immer darauf hinweisen müssen, daß Glaube mit der "Bekehrung" beginnt.

1.3 Pluralismus der Weltanschauungen und Wertsysteme

Wir kommen heute erheblich mehr als frühere Generationen mit Menschen anderer Weltanschauungen und Religionen in Verbindung. Durch Reisen, durch die ausländischen Arbeitnehmer, durch die Massenmedien. Die zuvor genannte individualistische Denkweise billigt man selbstverständlich auch anderen zu und ist daher grenzenlos tolerant. Nicht nur gegenüber diesen Menschen, sondern auch gegenüber diesen Überzeugungen. Egal, was man glaubt, Hauptsache, daß man glaubt. Denn alle sind doch überzeugt, die Wahrheit zu vertreten.

Das wiederum hat zur Folge, daß man dazu neigt, keine oder kaum noch absolute Wahrheiten anzuerkennen. Schon gar nicht nur deshalb, weil Autoritäten dahinterstehen. "Was ist schon Wahrheit?" Diese Pilatusfrage ist wieder ungemein modern.

Daß in diesem Zusammenhang die Spaltung der Christenheit eine der Hauptwurzeln der Verunsicherung im Glauben und der Unglaubwürdigkeit der Kirchen bedeutet, hat die Enzyklika Evangelii nuntiandi¹ schlicht zu behaupten gewagt: "Als Prediger des Evangeliums dürfen wir den an Christus Glaubenden nicht das Bild von zerstrittenen und durch Fronten getrennten Menschen geben... Das Schicksal der Evangelisation ist mit aller Bestimmtheit an das von der Kirche gebotene Zeugnis der Einheit gebunden." (Nr. 77).

Ich mache in der Korrespondenz mit Distanzierten immer wieder die Erfahrung, daß die Frage nach der Wahrheit nicht mehr die Frage Nummer eins ist. Menschen, die einem so pluralen Angebot gegenüberstehen, neigen häufig zur Vereinfachung. Das heißt, sie wählen Teilelemente aus, an denen sie sich orientieren. Wo ein sittliches Verhalten nicht mehr von der öffentlichen Meinung gestützt wird, ist es für den einzelnen erheblich schwerer, die vielleicht zunächst noch als richtig erkannten Wertmaßstäbe zu verwirklichen. Um aber vor sich selbst bestehen zu können, wird man sich mehr und

mehr die Wertmaßstäbe zu eigen machen, die das persönliche Gewissen entlasten. Vor allem Konfliktzonen werden ausgeklammert. Was aber nicht bedeutet, daß nicht auch heute Wertorientierung gesucht wird.

1.4 Die Frage nach dem Lebenswert

Die Wahrheitsfrage ist nicht mehr Frage Nummer eins, sagte ich. Die Menschen wählen aus. Das Auswahlprinzip aber lautet: Was bedeutet der Glaube für mich bzw. für die menschliche Gesellschaft? (Hier schlägt wieder das individualistische Denken durch).

Ist es nicht offenkundig, daß man auch ohne Glaube recht gut - vielleicht manchmal sogar besser - leben kann? Und haben 2000 Jahre Christentum wirklich die Menschheit zum Besseren verändert? Hat die Kirche heute für unsere Gesellschaft noch Bedeutung, oder ist ihr Funktionsverlust im öffentlichen Bereich nicht offensichtlich? - Wir kennen die Formulierung "Beten, Gottesdienst gibt mir nichts". "Dafür kann ich mir nichts kaufen". Das ist die billige Ausgabe dieser Frage nach dem Lebenswert.

Positiv aber wird der Lebenswert des Glaubens vor allem darin gesehen, daß er befreiend und sinngebend wirkt. Das aber wird - wie die Repräsentativumfrage unter Katholiken (Winter 1970/71) herausstellte - von 25 % der Katholiken angezweifelt. Sie sind der Überzeugung, daß zumindest die Kirche Werte wie Freiheit oder "etwas vom Leben haben" behindere. Positiv aber wird die Kirche beurteilt, wo sie karitativ tätig wird, wo sie für ethische Grundwerte eintritt und sich u. U. auch gesellschaftskritisch äußert.

Als Lebenswert gilt aber auch, daß der Glaube dem Leben einen Halt gibt. Und hier ist nun festzustellen, daß es inzwischen Distanzierte gibt, die der Kirche vorwerfen, daß man sich an nichts mehr halten könne, daß auch in der Kirche alles ins Wanken gekommen sei. Ein Ehepaar beispielsweise (keine Lefebvre-Leute) schrieb mir, daß sie, die bisher fest in der Kirche verwurzelt waren, davor ständen, letzte Konsequenzen zu ziehen. - Vielleicht haben wir früher manchmal falsche Sicherheit vermittelt. Andererseits ist es lieblos - und keineswegs modern - , den Menschen im Niemandsland völliger Ratlosigkeit stehen zu lassen. Wir können keinem die Auseinandersetzung mit Fragen moderner Theologie ersparen; aber ich meine, auch diese modernen Fragen ließen sich so darstellen, daß sie nicht

entwurzeln, sondern den Glauben vertiefen.

1.5 Oberforderungen

Hier ist besonders an bestimmte Moralforderungen zu denken. Bei der vorgenannten Umfrage sind es sogar 44 %, die überzeugt sind, daß die Kirche die sexuelle Freiheit behindere. Denken wir weiterhin beispielsweise nur an die Behinderung der religiösen Vollzüge, denen sich wiederverheiratete Geschiedene gegenübersehen. (Wir haben im vergangenen Jahr im Anschluß an eine ZDF-Sendung zu diesem Thema mit über 300 dieser Betroffenen korrespondiert.) Wo Menschen sich persönlich überfordert fühlen, werden sie keinen Lebenswert erkennen bzw. diese Konfliktzonen ausklammern.

Hier wird aber bereits die ganze Problematik deutlich: Wie weit können wir den Distanzierten entgegengehen, ohne daß durch Zugeständnisse Zeitrende zur Norm der Verkündigung werden? Wie weit hat der Glaube auch eine kritische Funktion? Gerade auf längere Sicht und um des Menschen willen!

Ich glaube, daß hier etwas Richtiges gesehen ist. Aber auch hier ist wieder zu hinterfragen: Viele Distanzierte, die ich kennengelernt habe, kritisieren gar nicht die heutige Gottesdienstform. Die haben sie - wenn man genauer nachfragt - gar nicht mehr kennengelernt. Zum anderen werden Jugendliche von Gruppengottesdiensten, die eine sehr intensive Mitfeier verlangen, oft sehr angesprochen, so daß sie sagen, einen derartigen Gottesdienst würden sie regelmäßig besuchen.

1.6 Enttäuschungen

Wir begegnen bei der Korrespondenz mit unseren Kursteilnehmern einer ganz starken Schicht von Distanzierten, den Enttäuschten und Verbitterten. Dahinter stehen oft irrealer Vorstellungen von einer "idealen Kirche". Bei anderen wird schon in kurzem Gespräch deutlich, daß sie, wenn sie einen Priester oder Christen für ihre Abkehr von der Kirche verantwortlich machen, nur ein Alibi für ihr eigenes Gewissen suchen. Dennoch bleibt die Enttäuschung für die, die sich Christen nennen, ein bedauernswerter Hauptgrund für die Distanz vieler. Zu diesen Enttäuschten gehören nicht nur diejenigen,

die durch unnötige Härte kirchlicher Amtsträger verwundet wurden, sondern die vielen, die die Sakramente nicht empfangen können. Keine Gruppe hat stärker das Empfinden, daß die Kirche von ihnen abrückt, ihnen fernsteht, als diese. Jeder Gottesdienst belastet ihr Gewissen. Derartigen Belastungen aber wird man auf die Dauer ausweichen.

Zu den Enttäuschten sind auch die zu zählen, die den Eindruck haben, die Kirche sei nicht genügend veränderungsbereit, gebe zu wenig Raum für Eigenverantwortung (während andere - wie wir sahen - befürchten, daß sich zu viel verändere). Wieder andere sind enttäuscht über das politische Agieren (oder Nicht-Agieren!) der Kirche.

2. Bisher versuchte pastorale Schritte und Begegnungsmöglichkeiten mit Distanzierten (Bilanz und Ausblick)

Distanzierte - so der Gebrauch des Begriffs im Katechesepapier - gehören (noch) der Kirche an, klammern aber bestimmte Wahrheiten oder Verhaltensnormen bzw. gottesdienstliche Vollzüge für sich aus. Die Tatsache, daß sie oft hohe finanzielle Belastungen in Form der Kirchensteuer in Kauf nehmen, beweist, daß sie - aus welchen Gründen auch immer - nicht allen Kontakt zur Kirche aufgeben wollen. Sie haben darum ein Recht auf Angebote der Kirche, die auf sie abzielen. Und sie erwarten auch, daß die Kirche etwas für sie tut, sie nicht einfach abschreibt.

2.1 Auch Distanzierte kommen gelegentlich zu uns

Man kann natürlich die Distanzierten als solche nicht wie andere Gruppen - etwa wie Jugendliche oder Firmlinge oder Eltern von Erstkommunikanten - einladen. Die Distanzierten sind ja in allen Altersschichten und Gruppierungen zu finden. Und ihre Motive sind ganz verschieden. Sie sind nur unter anderen formalen Rücksichten anzusprechen. Es gibt aber Anlässe, wo sie erfahrungsgemäß zu uns kommen, z. B. wenn sie bei Taufe, Trauung, Beerdigung etc. die Dienste der Kirche in Anspruch nehmen möchten. Sie erwarten Begleitung durch die Kirche in besonderen Situationen und Krisen. Wir aber verdächtigen dieses Kommen oft als Traditionschristentum. Bei diesen Gelegenheiten darf niemand, wenn das irgendwie möglich ist, im Pfarrbüro abgefertigt werden, sondern muß die Möglichkeit haben, mit dem Pfarrer spre-

chen zu können.

Sie kommen auch, wenn sie - etwa als Eltern von Erstkommunikanten - ein Interesse daran haben, über Einzelheiten dieses Festtages informiert zu werden. Täuschen wir uns nicht: Oft steht hinter diesem äußeren Interesse mehr. Manchem kommt es durchaus nicht ungelegen, daß er einen äußeren Anlaß hat, wieder einmal mit der Kirche in Kontakt zu kommen. Und er ist dann enttäuscht, wenn es bei einem nur sachlichen Gespräch bleibt. Und viele Priester trauen sich nicht, mehr daraus zu machen. Tatsächlich gibt es natürlich auch Distanzierte, die die Furcht haben, daß ein solcher Anlaß über sachliche Belange hinausgeht. Hier ist tatsächlich viel Fingerspitzengefühl nötig, um die richtige Mitte zu finden zwischen platter Aufdringlichkeit und vorsichtigem Angebot von Gespräch und Kontakt; vielleicht sogar von Mitarbeit in Bereichen, die diesen Menschen nach Beruf und religiösem Standort entsprechen. Es kann freilich in diesem Stadium meist nicht darum gehen, jemanden, der bisher nicht zum Gottesdienst kam, gleich dazu zu drängen. Das wäre für manchen der dritte Schritt vor dem ersten.

2.2 Nicht warten- entgegengehen

Weithin ist es bereits bewußt geworden, daß wir nicht warten dürfen, bis die Distanzierten aus irgendeinem Anlaß doch einmal den Weg zur Gemeinde finden. Wir machen uns wahrscheinlich keine Vorstellung davon, wie schwer das für Menschen ist, die jahrelang "pausiert" haben. Deshalb versuchen viele Gemeinden, den Weg zu ihnen zu finden und die bisherige "Komm-Struktur" der Pastoral abzubauen.

Tatsächlich müssen wir davon ausgehen, daß der heutige Mensch aufgrund der vielen aufgezwungenen Kontakte einer Massengesellschaft zunächst kontaktscheu ist, sich isoliert. Deshalb kann es für viele moralisch unmöglich sein, den ersten Schritt von sich aus zu tun. Er muß von uns aus geschehen.

2.2.1 Zu nennen wären in diesem Zusammenhang vor allem Hausbesuche. Darüber gibt es inzwischen gute Erfahrungen und Veröffentlichungen. (Eine andere Gruppe behandelt dieses Thema, deshalb können wir hier davon absehen.)

Ich weiß jedenfalls, daß es positiv gesehen wird, wenn jemand (und zwar nicht, um zu sammeln) sich von der Gemeinde sehen läßt. Häufig beklagen sich Teilnehmer am Kurs der KGI, daß sie nie von der Gemeinde besucht worden seien. Viele Gemeinden benutzen dazu konkrete Anlässe wie Geburtstage älterer Menschen, gesellschaftliche Anlässe usw.

- 2.2.2 Zur Geh-Struktur der Pastoral gehört auch der ins Haus gebrachte und womöglich persönlich abgegebene Pfarrbrief. Es gibt Teste darüber, daß diese Briefe relativ intensiv gelesen werden.
- 2.2.3 Es gehört dazu die Kur- und Camping-Seelsorge. Es wird positiv gewertet, wenn die Kirche dort präsent ist, wo die Menschen sich aufhalten. Und mancher nützt die Anonymität des Kurortes, um nach langer Zeit wieder einmal "reinen Tisch zu machen" oder zumindest ein Gespräch zu suchen.
- 2.2.4 Ich zähle zur Geh-Struktur aber auch die Telefon- und unsere Brief-seelsorge. Sie sind jedenfalls aus diesen Überlegungen heraus entstanden. Das Telefon erreicht ebenso wie der Brief den Menschen in seinen eigenen vier Wänden. Die Schwelle der Kontaktscheu, die zu überwinden ist, ist relativ gering. Anonymität kann gewahrt werden. Beim Telefon wird nicht nach dem Namen gefragt. Unsere Glaubensbriefe können u. U. auch postlagernd in Empfang genommen werden. Gerade diese Anonymität und Distanz ermutigt dann schließlich manchen - wie wir das ständig erleben -, Lebens- und Glaubensfragen zu stellen, die er - wie uns oft versichert wird - noch niemand bisher im mündlichen Gespräch zu stellen gewagt hat.
- 2.2.5 Vor allem die Sakramente sind oft ein Anknüpfungspunkt für Distanzierte. Gerade diese Dienste möchten viele doch in Anspruch nehmen. Bisher wird diese Chance noch relativ wenig genutzt. Gewiß, es gibt das Taufgespräch. Es gibt, wie schon aufgezählt, Elternversammlungen anläßlich der Erstkommunion der Kinder... Wer aber wagt bei diesen Gelegenheiten, das Angebot der Glaubensvertiefung oder der Glaubenserneuerung zu machen? Schon der Zeitmangel nimmt den Mut dazu. Aber wer sagt, daß das unbedingt durch den Priester geschehen muß? Ob hier nicht

Familien in der Gemeinde aktiviert werden müßten, um als "Patenfamilien" mit einzelnen oder Gruppen Glaubensgespräche zu führen? Ob nicht das Patenamnt ganz neu bedacht werden müßte?

Das Firmalter ist zum Glück nach oben gerückt. Müßte es aber nicht in dem Alter gespendet werden, wo bereits wieder ein Interesse an religiösen Fragen im Kommen ist? Also mit 17 oder 18 Jahren? Könnte es nicht so wirklich als Ratifizierung der Taufe verstanden werden und zu ganz neuer Entscheidung führen?

Junge Eheleute, die sich trauen lassen wollen oder die in eine Gemeinde zuziehen, hätten oft gern Kontakt mit der Gemeinde. Bieten wir das an? Können wir gleich Familien benennen, mit denen wir sie in Kontakt bringen dürfen? Ich weiß von einer Gemeinde, die am Jahrestag der Trauung ein Gratulationskärtchen schickt. Für die Jungverheirateten jedesmal eine Überraschung, daß man in der Gemeinde so im Blick ist. - Besonders groß ist die Gefahr in konfessionsverschiedenen Ehen, daß sich ein Teil oder gar beide von ihrer Gemeinde entfernen. Die deutsche Mischehen-Kommission bereitet eine Handreichung vor, die vom Rat der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedet werden wird und Hilfe für die Pastoral der konfessionsverschiedenen Ehe bieten soll.

In Frankreich gibt es für Taufbewerber Kontaktfamilien oder Patenfamilien, in denen, wer zum Glaube kommen möchte, so etwas wie Kirche erfährt. Ob es sowas nicht auch geben könnte für Getaufte, die nach langer Distanz wieder einen neuen Anfang setzen möchten?

In Gottesdiensten für kleinere Gruppen werden erfahrungsgemäß Distanzierte eher angesprochen als in Großgottesdiensten. Hier bildet der Priester-mangel das Haupthindernis. Hier sind grundsätzliche Überlegungen nötig.

Allmählich wächst auch ein besseres Verhältnis zur Öffentlichkeitsarbeit. Viele kirchliche Kreise hatten bisher ein gebrochenes Verhältnis zur modernen Werbung. Müssen aber Schaukästen und Pfarrbüchereien unbedingt auf Pfarrboden stehen, auch wenn das abseits von den Menschen ist, die wir erreichen wollen? Der Öffentlichkeitsausschuß ist in vielen Gemeinden zur Selbstverständlichkeit geworden und be-

liefert auch die neutrale Presse mit kirchlichen Informationen.

Das alles sind Ansätze, die richtig sind. Aber sie bleiben Methode, und Einzelaktionen, wenn wir nicht grundsätzlich in unserer Pastoral von den Distanzierten her denken:

3 Einige Zielperspektiven pastoralen Handelns

3.1 Glaube der befreit

Was wollen wir eigentlich, wenn wir Distanz überbrücken wollen? Was ist die Mitte, von der aus Distanz bemessen wird, wohin also wir oder andere Menschen gebracht werden sollen? Die Kirche? Kirche ist nicht Ziel. Sie ist Weg, Instrument, Werkzeug. Ziel ist Gott, ist Christus. Ziel ist der Mensch, um dessentwillen Christus Mensch wird.

Wenn wir glaubhaft machen könnten, daß es uns nicht um "mehr Kirche", also um Gruppeninteresse geht, daß vielmehr der Mensch sich selbst eine Frage ohne Antwort bleiben muß, wenn er nicht mit Gott rechnet, dann könnte der Glaube als Lebenswert erfahren werden. Und dies ist ja die Mitte christlichen Glaubens: "Für uns Menschen und um unseres Heiles willen..." Ich erfahre immer wieder, wie gerade junge Menschen überrascht, aber auch angesprochen sind, wenn sie erfahren, daß Glaube etwas mit ihrem Leben zu tun hat. Das Hoffnungspapier der Synode stellt den Glauben so dar - auch da, wo es von Opfer, Sünde und Gericht spricht. Die Enzyklika "Evangelii nuntiandi" nennt als die Summe des Glaubens, in der alles zusammengefaßt ist, die Befreiung. Befreiung von Schuld und Einsamkeit, vom Tod und damit von den Zwängen der Angst, des Geltenwollens, des Konsums..., wenn der Mensch sich Gott als seinem Herrn überläßt.

3.2 Kirche für die Menschen

Christus weiß sich gesandt, Sünder zu berufen und nicht Gerechte (Mt 9, 13). Er will das geknickte Rohr nicht brechen. Deshalb knüpft er bei seinen Heilungen bei dem geringsten Zeichen des Glaubens an. Das verbietet uns eine Pastoral des "Alles oder nichts". Von Anfang an stand die Kirche in der Versuchung, der viele Sekten unterliegen, nur die Hundertprozentig

die "Reinen" sich zuzuzählen. Diese Richtung der "Katherer" wurde aber immer wieder als "Ketzer" verworfen. Auch wenn die Sekten durch das Engagement ihrer Mitglieder imponieren, die Bibel erlaubt uns diesen Rigorismus nicht. Obwohl sie zur Entscheidung und Entschiedenheit drängt. Natürlich werden wir vor der Welt unansehnlich, weil wir so viel Ballast mitschleppen. Eine Kirche aber, die alle "Lauen" oder gar die Sünder absondert, wäre nicht die Kirche Christi. Ganz abgesehen davon, daß auch wir uns dann nicht dazuzählen dürften.

-Gerade in jüngster Zeit, war die Versuchung der "Gesundschumpfung" auf eine entschiedene Elite groß. Zwar wurden die Exkommunikationen weithin abgeschafft, die offizielle Kirche zeigte sich als barmherzige. Heute wird überlegt, ob dem wiederverheirateten Geschiedenen fürs ganze Leben die Sakramente verweigert werden müssen. Zugleich aber sind einzelne Priester vielleicht zu schnell bereit, von sich aus neue Exkommunikationen auszusprechen: Verweigerung der Taufe, Verweigerung der Erstkommunion ... Daß wir uns nicht mißverstehen: Ich bin überzeugt, daß das gelegentlich geschehen muß. Ich weiß von einem englischen Militärpfarrer, der durch die Verweigerung der Taufe wegen Abständigkeit der Eltern über hundert dieser Eltern dazu brachte, erneut Glaubensunterricht zu nehmen und schließlich einen neuen Glaubensanfang zu setzen. Es geht nicht um pastorale Großzügigkeit, die den Anspruch der Botschaft Jesu, die wir auszurichten haben, "ermäßigt", um ja keinen Menschen zu verlieren. Es wäre ein Irrtum zu meinen, durch das Rückschrauben von Forderungen auf die Dauer jemand "halten" zu können (vgl. die Problematik der Erziehung und der sog. Jugendreligionen). U. U. gilt es, genau das zu sagen, was "nicht gefragt" ist. Der Glaube hat auch eine kritische Funktion. Andernfalls würde auch der Mensch und seine Erwartungen nicht ernstgenommen.

Es geht um die rechte Mitte zwischen den Extremen. Ganz wird die Spannung nie aufzulösen sein. Ziel ist immer die radikale (bis an die Wurzel reichende) Glaubensentscheidung. Sich selbst gegenüber sollte jeder in diesem Sinne radikal sein. Aber anderen gegenüber müssen wir mit einer gestuften Mitgliedschaft, mit partieller Identifikation rechnen (vgl. Lumen gentium Nr. 14/15). Das Ziel ist natürlich immer die Mitte: Christus. Aber eine

"totale Bindung an eine historisch so oder so bestimmte Gestalt der Kirche stellt keine legitime theologische Forderung dar" (Forster, Religion ohne Kirche?, S. 46). Deshalb sind die Menschen dort abzuholen, wo sie stehen. Das bedeutet: eine gewisse Gelassenheit (Gottes Gnade reicht weiter als unser Bemühen); Zurücktreten der Kirche hinter dem Ziel, auf das sie hinweist; ("Glaube hat Vorrang vor kirchlicher Praxis" sagt das Katechesepapier der Synode), keine Brücken abbrechen zu denen, die noch irgendeinen Kontakt halten wollen (Kirchensteuer); nicht kurzschlüssig zu etwas bringen wollen, auch nicht zum Gottesdienst; Zeit lassen, u. U. mit Teilzielen zufrieden sein; Hinhören auf Kritik; Vorräume schaffen und Angebote, die auf die Distanzierten abzielen; den einzelnen tun lassen, was seinem Bewußtseinsstand, seiner Entwicklungsphase entspricht (soziales Engagement bis u. U. hin zur Mitarbeit im PGR). Kurzum: Es sollte sich keiner in der Kirche als "fernstehend" eingestuft fühlen.

Es darf einen gewissen Pluralismus des Glaubensvollzugs geben (wenn es auch einen Pluralismus selbst der Theologien geben darf). Das heißt nicht Beliebigkeit oder Auswahl, sondern Akzentuierung und Verschiedenheit des Zugangs zur Mitte. Die Aussage von der Hierarchie der Wahrheiten ist hier eine große Hilfe. Das Katechesepapier empfiehlt in diesem Zusammenhang eine gewisse "Einfachheit des Glaubens" im Sinne der Konzentration auf das Wesentliche. Ich mache immer wieder die Erfahrung, daß vom Zentrum unseres Glaubens die meisten Menschen angesprochen werden, daß dies ihren Erwartungen geradezu entspricht. Daß die Schwierigkeiten bei den mehr peripheren Dingen des Glaubens liegen.

3.3 Von der Pfarrei zur Gemeinde

3.3.1 Die Kontaktgemeinde. Was Sekten so anziehend macht, ist nicht das oft verworrene Lehrgebäude, sondern die Vermittlung von Kontakt, Kommunikation, menschliche Nähe, wie das in kleineren Gruppen eher möglich ist (vgl. auch die sog. Jugendreligionen). Der isolierte Mensch sucht und braucht freiwillige Kontakte, um nicht zu vereinsamen. Unsere Gemeinden müßten Modelle einer Gemeinschaft sein, die befreit von den Zwängen der Einsamkeit, der Hoffnungslosigkeit ... Das aber ist in unseren Große-

meinden und Großgottesdiensten fast unmöglich. Voraussetzung dafür wäre, daß möglichst viele "territoriale oder kategoriale" (Substrukturen) Gruppierungen aller Art entstünden, in denen wirklich Gemeinschaft erfahren wird und der einzelne "zu Hause" ist. Und das unabhängig von seinem religiösen Bewußtseinsstand. "Eine wesentliche Voraussetzung für die Glaubensverkündigung ist die Glaubensgemeinschaft. Glaubensvermittlung ist weit mehr als Weitergabe von Information, von Glaubenswahrheiten in der Form von Predigt, Vortrag und Diskussion... Der Glaube wird das persönliche Leben nachhaltiger prägen, wenn er immer wieder gestärkt wird in einer lebendigen Gemeinde" (Brief des Bischofs von Limburg zur Fastenzeit 1976 "Miteinander glauben").

Daß unsere Gemeinden davon zumeist weit entfernt sind, liegt auf der Hand. Selbst unser Gottesdienst wird eher als ein Nebeneinander denn als Miteinander erfahren.

Wichtig wird es beim derzeitigen Priestermangel sein, daß auch in priesterselosen Gemeinden Kontaktpersonen sind, die die Atmosphäre der Zusammengehörigkeit garantieren. Es müßten möglichst viele Gemeindemitglieder zu informellen Kontakten befähigt und ermutigt werden. Gut, daß wir nicht einfach dem Modell der Zivilgemeinden folgen und zu Großgemeinden zusammenlegen.

Daß eine solche Gemeinde vor allem auch die sozial Schwachen, die Alten und Alleinstehenden im Blick hat, versteht sich von selbst. Der Gläubige wird heute nicht so sehr beurteilt nach dem, was er sagt, als vielmehr nach dem, was er tut. Man will nicht Theorie, sondern Praxis. Man will an denen, die sich Christen nennen, ablesen können, daß der Glaube die Menschen auch untereinander verbindet. Was nicht heißt, daß die Hilfe sich auf die Gemeindemitglieder beschränken dürfte. Jeder im Raum der Pfarrei sollte wissen, daß vom einzelnen wie von der Gemeinde aus alles mögliche getan wird, um seine persönliche Situation zu erleichtern. Das ist ohne das Engagement vieler nicht denkbar.

3.3.2 Intensive Gemeinde. Auch der Glaube lebt aus der Gemeinschaft. Keiner glaubt für sich auf die Dauer allein. Jeder ist auf das Glaubenszeug-

nis anderer angewiesen. Glaube ist nicht zuerst Lehre, sondern Leben. Leben aber wird gezeugt durch das Zeugnis derer, die aus dem Glauben leben. Der heutige Mensch will alles testen und prüfen. Er will Glaubenserfahrung statt Belehrung. Auf Vermittlung von Erfahrungen aber sind unsere Gemeinden und auch die Priester bisher zu wenig eingestellt.

Es gibt Vereine, es gibt Gruppen. Es wird über den Glauben diskutiert. Was hier gemeint ist, ist mehr. Gefragt ist das existentielle Glaubensgespräch im Sinne von "Wie machst du das mit deinem Glauben...?" Dazu sind wir nicht erzogen. Katholiken reden nicht über ihren Glauben, sagte mir ein Student. Ein Ingenieur: "Wo finde ich eine Gruppe, in der ich wirklich den Glauben einüben unterfahren kann, wo nicht nur diskutiert wird?". Gruppen mit deutlich spiritueller Orientierung sind gesucht. Sie sind zum Glück im Kommen. Soviel jedenfalls scheint klar: In diesem Sinne ist Kirche wieder gefragt. Nicht im Sinne der großen Institution, sondern der Erfahrungsgruppe. Hier finden oft sogar Menschen Zugang zum Glauben, die noch keine Beziehung zur Messe haben. Wenn heute Distanzierte von etwas angesprochen werden, dann am ehesten von wirklich konsequent Glaubenden. Halbheit zieht nicht an. Ich selbst verstehe die Katholische Glaubens-Information immer weniger als Information, sondern als Zeugnis. Bei jedem Satz muß spürbar werden: Dahinter steht jemand, der glaubt. Das ist gefragt.

Die Deutsche Synode fordert lebendige Gemeinden. Es wird sie dort geben, wo eine Gemeinde viele derartige lebendige Zellen hat, Kerngruppen unterschiedener Christen, die sich aber - um Gotteswillen - nicht als Elite verstehen oder das soziale Engagement vergessen. Die also nicht nur um sich selbst kreisen. Noch halten die meisten Christen ihren Glauben für eine Privatsache. Man vergleiche damit die Sekten. Wer wirklich davon überzeugt ist, daß der Glaube dem Menschen auch zu sich selbst verhilft, der wird sich gedrängt fühlen, davon Zeugnis zu geben. Ein derartiger missionarischer Geist ist noch kaum entwickelt.

3.3.3 Offene Gemeinde. So richtig es ist, daß gerade Distanzierte eher von einer konsequenten Glaubenshaltung angesprochen werden als von liberaler Standortlosigkeit, so sehr ist gleichzeitig davon auszugehen,

daß viele zunächst nur über losere und offenere Kontakte zum Glauben finden. Nicht jeder sucht engere Gemeinschaft (auch längst nicht jeder regelmäßige Kirchgänger). Nicht jeder sucht Glaubensaustausch. Es hieße das vorgenannte Prinzip der gestuften Gliedschaft wieder zurücknehmen, wenn wir ausgerechnet hinsichtlich der Distanzierten nur Intensivangebote hätten.

Wir brauchen im Gegenteil Vorräume, in denen sich auch der zu Hause fühlen kann, der noch nicht oder vielleicht nie zu einer größeren Nähe fähig bzw. bereit ist.

So fordert z. B. Forster in "Religiös ohne Kirche" neben der Meßfeier vielfältige liturgische und außerliturgische Ausdrucksweisen gläubiger Verehrung und religiöser Erfahrung. Die Eucharistiefeier dürfe nicht die einzige Mitgliederversammlung für alle Katholiken sein, ganz gleich, in welchem Grad sie sich mit der Kirche identifizieren.

Hierher gehört zudem all das, was vorher schon über die Geh-Struktur der Kirche gesagt wurde. Oft werden überpfarrliche Angebote und neutrale Räume wegen der damit verbundenen Anonymität von Distanzierten bevorzugt. Unterhaltungsangebote, Feste werden manche religiös Distanzierten eher anziehen als Programme religiöser Erwachsenenbildung. Finden sie auf diese Weise zunächst Kontakt, werden sie später auch u. U. Einladungen zu religiösen Veranstaltungen folgen leisten. Man sollte nicht zu vorschnell sagen, dieses oder jenes sei nicht Aufgabe der Kirche, oder man sei als Priester nicht dazu geweiht. Wenn etwas den Menschen dient, ist es auch Aufgabe der Kirche. Wie sollen Menschen, die jahrelang ohne Kontakt zu jeder kirchlichen Gemeinschaft waren, auf den Einfall kommen, wieder einmal Anschluß zu suchen, wenn sie nicht in derartigen offenen Angeboten die Erfahrung machen, wie Christen miteinander feiern und umgehen.

Daß zu einer derartigen Offenheit vor allem ökumenische Öffnung gehört, versteht sich von selbst. Nicht nur, weil das Phänomen Distanz in allen Konfessionen zu finden ist, sondern weil konfessionelle Kontroverspunkte im Glaubensbewußtsein der Distanzierten so gut wie keine Rolle spielen.

Konfessionsverschiedene Paare werden daher oft von gemeinsamen Angeboten am ehesten angesprochen.

Lassen Sie mich zusammenfassen: Die positiven Möglichkeiten, um die beiderseitige Distanz zu verringern, sind dort zu suchen, wo wir auf Erwartungen des heutigen Menschen treffen. Das bedeutet noch lange nicht, daß Zeitgeist zur Norm der Verkündigung würde. Das bedeutet zunächst nur, daß die Botschaft Gottes bei den Menschen aller Zeiten ins Schwarze trifft. Der heutige Mensch ist rational, auf das Experiment aus, und zugleich sucht er Bewußtseinserweiterung darüberhinaus. Er denkt subjektiv und fragt deshalb nach dem Lebenswert für sich und die menschliche Gesellschaft. Im Schnittpunkt dieser Erwartungen - scheint mir - liegt das, was wir Glaubenserfahrung nennen. Sie ist Experiment (d. h. ja Erfahrung), und sie ist Bewußtseinserweiterung; sie ist subjektive Bestätigung, daß der Glaube mit dem Leben zu tun hat und ihm Sinn gibt. Die Vermittlung des Glaubens an sog. Fernstehende muß deshalb in erster Linie Vermittlung von Glaubenserfahrung sein. Glaubenserfahrung im Sinne von Sinndeutung und Befreiung, von Miteinanderglauben und Füreinanderdasein. Hier liegen die Grenzen der Glaubens-Information. Je mehr sie Zeugnischarakter hat, um so mehr wird sie den Glauben als sinngebenden und befreienden vermitteln können. Die Erfahrung des Miteinanderglaubens und des Füreinanderdaseins aber kann auf Distanz nur bedingt vermittelt werden. Hier sind unsere Gemeinden und Gruppen gefragt.

Was befähigt also uns als Kirche dazu, die Distanz zu überbrücken? Ich meine nicht so sehr Methoden als vielmehr neue Haltungen und Einstellungen sind nötig. Wenn wir etwas weiterschenken wollen, das uns unverdient geschenkt wurde, wird man uns nicht abweisen. Was abstößt, ist die Oberheblichkeit und falsche Selbstsicherheit. Sie kommt z. B. zum Ausdruck in Bezeichnungen wie "Taufscheinchristen", "Kartenteichen" usw. Früher war es zudem selbstverständlich, Distanz persönlicher Schuld gleichzusetzen. Wir haben guten Grund, damit sehr vorsichtig zu sein. Ja, wir sollten damit rechnen, daß in der Distanziertheit auch positive Elemente enthalten sein können, nämlich kritische Fragen- und Mühen um den Glauben. Natürlich steht hinter der Distanziertheit oft auch eine

Einstellung, die mit wirklichem Glauben unvereinbar ist. Aber auch dann braucht noch lange nicht persönliche Schuld dahinterzustehen. Gerade dann käme es darauf an, den Menschen dort abzuholen, wo er steht.

Das fordert einen gewissen Mut, ein Risiko. Aus Angst, Wesentliches preiszugeben, beschränken wir uns lieber auf den Kern unserer Gemeinden und grenzen uns nach außen ab. Bewahrungstendenzen und Absicherungen aber sind schon im Bereich der Erziehung fragwürdig. Angst ist ein schlechter Ratgeber. Ich bin sicher, daß wir keinen Grund zur Resignation haben. Nicht hinsichtlich der Kirche und erst recht nicht hinsichtlich des Glaubens. Denn letztlich geht es im Glauben um das, was den Menschen zutiefst bewegt.

Bei der Frage nach den Wegen zu den Distanzierten geht es eigentlich um ein Gesamtkonzept der Pastoral überhaupt. Denn wenn die Verkündigung auf die ausgerichtet wird, "die gegenüber Glaube und Kirche Vorbehalte haben, trifft sie in jedem Fall auch den innerkirchlichen Kreis. Eine Glaubensvermittlung aber, die vor allem den schon Gläubigen im Blick hat, wird selbst diesen heute oft verfehlen" (Das katechetische Wirken der Kirche).

Bericht:

Apostolat der Frauen von
Bethanien unter Nichtkatho-
liken und Fernstehenden

Aufgabenstellung: Einen Versuch darzustellen, wie die Kongregation der Frauen von Bethanien versucht hat, Menschen, die kirchlichem Leben, kirchlicher Religiosität, ja einem christlichen Glauben überhaupt ferne stehen, Christus zu verkünden, sie für Christus zu gewinnen und in das kirchliche Leben einzuführen.

Die Kongregation wurde 1919 in Holland von einem Jesuiten, P. van Ginneken, Professor an der katholischen Universität in Nijmegen, gegründet. Der katholische Volksteil bildete damals in Holland einen geschlossenen Block von praktisch zu 100 % Praktizierenden, die sich nach einer langen Zeit der Unterdrückung (nicht zugelassen zu öffentlichen Ämtern, nicht zugelassen zum Hochschulstudium) zu gleichberechtigten Staatsbürgern emanzipierte. Stolzer Ausdruck dafür war die aus eigener Kraft errichtete katholische Universität in Nijmegen. Der Missionsgedanke war sehr lebendig, kein Volk entsandte so viele Missionare nach Obersee. Im eigenen Land jedoch igelte man sich ein und stand Nichtkatholiken gegenüber in apologetischer Abwehrhaltung. Der nicht-katholische Bevölkerungsteil war in eine Unzahl protestantischer Denominationen gespalten. Daneben wurde der Anteil der typischen Fernstehenden mit mehr oder weniger Restgläubigkeit und ohne Kirchenbindung immer größer. Vor allem in den großen Städten im Norden des Landes gab es immer mehr Ungetaufte, die bereits ohne Religionsunterricht aufgewachsen waren.

P. van Ginneken kam als Sprachwissenschaftler in Kontakt mit solchen nicht-katholischen Intellektuellen und begann, für diese religiöse Vorträge und Diskussionen zu halten bis ihn jemand darauf aufmerksam machte, daß er nur wenige erreichte und breite Kreise des einfachen Volkes Christus und seine Kirche nicht kannten. Er warb durch Zeitungsinsertate junge Frauen für dieses Apostolat an Nichtkatholiken unter den eigenen Landsleuten. Er wandte sich an Frauen weil er von diesen mehr Takt, Charme und Einfühlungsvermögen erwartete und weil er zunächst vor allem, aber nicht nur, an die Unterweisung von Kindern aus den ärmsten Volksschichten dachte.

Der jungen Gemeinschaft gab er eine Konzeption mit, die an sich alt, für die damalige Zeit aber revolutionär war: die phasenweise Einführung in den Glauben und das kirchliche Leben, ein Rückgriff auf das Katechumenat der alten Kirche. Er ließ sich dabei inspirieren von dem kleinen Werk des Hl. Augustinus "De catechizandis rudibus". Augustinus zeigt dabei die Heilsgeschichte als einen Weg, auf dem Menschen kennen lernen können, was Gott uns in Christus geoffenbar hat. P. van Ginneken meinte, daß dies auch für den modernen Menschen ein guter Weg der Einführung in die Offenbarung und das Leben mit der Kirche sei. Gott hat sich dem Menschen nicht so geoffenbart, daß er ihm ein Lehrsystem vorgelegt hätte, das man kapitelweise lernen könnte. Sicher zur Zeit van Ginnekens, aber auch lange vor und nach ihm, wurde in der Glaubensvermittlung meistens auf diese Weise vorgegangen.

Der Grundgedanke des Katechumenats ist die Initiation.

Das bedeutet:

1. Ein Ernstnehmen des Wachstumsprozesses im Menschen. Er ist ein ständig Werdender.
2. Ein Ernstnehmen der Einheit von Ursakramentalität und kirchlicher Sakramentalität.

Es geht um ein immer tieferes Hineingehen in eine folgende Phase mit deutlichen Markierungen. Der Erfahrung des Eintritts in eine neue Lebensphase wurde jeweils Gestalt gegeben und damit allmählich ein Gefühl für Liturgie aufgebaut. Bis hin zur Taufe. Das Sakrament war deutlich eine wachsende Wirklichkeit. Das kirchliche Sakrament bekam durch die vorhergehenden Phasen seinen gelebten und erfahrenen Inhalt. Eine, wenn sie wollen, zunächst nicht



kirchliche Religiosität, die aber den Keim zu einer sich möglicherweise entfaltenden Kirchlichkeit bereits in sich trug. Die jeweiligen Zeremonien des Übergangs von einer Phase in die nächste enthielten Elemente der Tauf liturgie.

Der Weg dieser Initiation sollte der Pädagogik Gottes folgen. Jesus und die Apostel sprachen ganz aus den Schriften heraus, d. h. dem Alten Testament, in dem die Erfahrungen aufgezeichnet waren, die die Väter und das ganze Volk im Lauf von Jahrhunderten mit Gott gemacht und wodurch sie ihn kennen gelernt hatten. Diese Erfahrungen setzte Jesus in das neue Licht seiner Gotteserfahrung. Die Bücher des NT berichten uns die Erfahrungen der Jünger mit Jesus, wie er unter ihnen lebte, lehrte und starb und wie er weiterlebte in seiner Gemeinde. Ein langer Prozeß, in dem Gott sich und seine Beziehung zum Menschen immer deutlicher zu erkennen gab. Dies war der Weg der Pädagogik Gottes. Auch für den modernen Menschen ist die Offenbarung Gottes in Christus, die wohl alle Begriffe übersteigt, nur in jenen Begriffen denkbar, in denen Gott selbst den Menschen durch das AT schulte. Dieser Pädagogik vom AT zum NT, zur Kirche, folgten die Väter und die alte Kirche bis weit ins Mittelalter herauf.

Auch der moderne Mensch sollte auf dem Weg der Heilsgeschichte des ATes. zum NT und zur Kirche dazu disponiert werden, sein persönliches Leben darin zu sehen und seine eigenen Erfahrungen mit Gott zu machen. Dabei mußte diese Methode der Einführung jedem Menschen, seinem Charakter, seiner Bildung, seiner Entwicklung und dem Wirken der Gnade in ihm behutsam angepaßt werden.

Bevor mit dem Katechumenat begonnen werden konnte, mußten Wege gefunden werden, um mit den Menschen in Kontakt zu kommen. Dann mußte daran gearbeitet werden, in ihnen die Grundlagen zu bereiten oder die vorhandenen zu verbessern, aufgrund derer sie erst empfänglich sein konnten für die Botschaft Jesu, sie also aufzuschließen für seine Botschaft, d. h. zu arbeiten an der Entfaltung eines guten Menschseins. Auf immer wieder neue erfinderische Weise wurden von den Mitgliedern der Gemeinschaft durch alle möglichen Tätigkeiten Gelegenheiten gesucht, auf eine Art und Weise mit Menschen in Kontakt zu kommen, durch die sich leicht tiefer gehende Gespräche ergeben konnten.



Nach dem Katechumenat, d. h. nach der Taufe sollte das volle Hineinwachsen in das kirchliche Leben nicht mehr von Bethanien, sondern von anderen begleitet werden. Es zeigte sich später, daß das nicht ganz so durchführbar war. Darüber aber später.

P. van Ginneken hat die Phasen dieses ganzen Weges mit Farben bezeichnet. Grün die Vorbereitungsphase, violett die erste Phase des eigentlichen Katechumenats, in der die Menschen mit der Heilsgeschichte des Alten Bundes vertraut gemacht wurden, rot die Phase der neutestamentlichen Verkündigung, gelb die Phase über das volle Leben der Kirche, die Sakramente und die letzte Vorbereitung auf die Taufe.

Nun muß ein Wort über die Ausbildung derer gesagt werden, die zu diesem Apostolat befähigt werden sollten. Die jungen Mitglieder von Bethanien bekamen eine theologische Grundausbildung, mußten sich aber vor allem eine gründliche Kenntnis der Hl. Schrift aneignen, nicht nur theologisch, sondern vor allem durch die tägliche Betrachtung und ein Leben aus der Hl. Schrift, so daß sie nicht so sehr über die Hl. Schrift sprechen sollten, sondern vor allem aus gelebter persönlicher Erfahrung ("Was wir gesehen und gehört, was wir mit unseren Händen betastet haben, davon berichten wir euch"). Ein zweiter Schwerpunkt der Ausbildung war die Kenntnis der modernen Geistesströmungen, um die Menschen verstehen zu können und um ein Gespür für die überall enthaltenen Werte zu bekommen. Damit Hand in Hand ging eine persönliche Formung zu einer aufrechten Achtung vor jedem Menschen in seiner persönlichen Eigenart und seiner Überzeugung und der Entfaltung eines feinen Gespürs für das Wirken Gottes in ihm, dem man sich nur anschließen konnte. Ein weiterer Schwerpunkt war die Hochschätzung der natürlichen Werte und der absichtslosen Entfaltung einer guten und gesunden Menschlichkeit. Wir waren immer der Überzeugung, daß auch diese in Beziehung zu Gott steht im Sinne von Mt. 25, wo über das letzte Gericht gesprochen wird und jene, die auf die rechte Seite gestellt werden, erstaunt fragen: "Herr, wann haben wir dir geholfen? Und er antwortet: Was ihr... habt ihr mir getan". Sie haben es ihm getan und wußten es nicht.

Nun aber zur Praxis:

Es begann mit Klubbhäusern für nicht katholische, bevorzugt ungetaufte Kinder zwischen 6 und 14 Jahren aus den ärmsten Schichten. Klubbhäuser für Kinder waren damals neu. Die Kinder konnten nach der Schule, bzw. abends kommen zur Freizeitgestaltung. Hier bemühte man sich, eine frohe, gemütliche Atmosphäre zu schaffen, in der sich die Kinder wohl fühlten, und eine pädagogisch hochwertige Arbeit zu leisten und auf jedes Kind ganz persönlich einzugehen. Zum Klubbetrieb gehörte auch wöchentlich eine Religionsstunde, mit Einverständnis der Eltern. Der Klubbetrieb wurde aber nicht nur als Lockmittel gesehen, sondern als eigener Wert, als Mittel zur Erziehung und Entfaltung einer gesunden Menschlichkeit, getragen von der Überzeugung, daß dies eine Disposition, eine Empfänglichkeit für das Wort Gottes schaffte, auch wenn wir selbst die Früchte nicht mehr sehen können.

In der Religionsstunde kam meist eine Geschichte mit Lichtbildern, auch Stücke aus der Weltliteratur. Darin sollten die ersten Begriffe über Gott vermittelt werden, daß er alles erschaffen hat, daß das Leben mit dem Tod nicht zu Ende ist, daß Gott in unserem Gewissen lebt, der Unterschied zwischen gut und böse, daß wir einen Vater im Himmel haben, der uns liebt, mit dem wir sprechen können, daß wir alle Brüder und Schwestern vor Gott sind und einander in allem helfen sollen usw. Dabei wurde darauf geachtet, bei welchen Kindern das Anklang fand. Bis hierher bewegte man sich in der sogenannten grünen Phase. Die Kinder, die für Religiöses aufgeschlossen schienen, wurden zu zusätzlichen Religionsstunden eingeladen und kamen, wenn sie es wollten, in die violette Phase und damit in das eigentliche Katechumenat. Nach einem genau durchdachten Aufbau von Stoffeinheiten konnten sie im Lauf mehrerer Jahre die weiteren Phasen durchlaufen, wobei auf die persönliche Entwicklung jedes Kindes geachtet wurde und nur jene in die je nächste Phase aufgenommen wurden, die dafür reif schienen, bis hin zur Taufe. In der ganzen Zeit wurden viele Hausbesuche gemacht, um sich mit den Familien zu befreunden und auch die Eltern zu gewinnen. Oft aber blieben Kinder in einer früheren Phase stecken. Auch dann hatten sie bereits viel fürs Leben mitgenommen.

Im Laufe der Jahre wurde die Arbeit in der grünen Phase immer mehr vom eigentlichen Katechumenat getrennt.

Bei den Kinderklubs begriffen wir stets mehr, daß man Kinder nicht ohne ihre

ganze Familie zur Taufe bringen sollte. Das Kinderkatechumenat wurde nach Jahren praktisch aufgegeben, nicht aber die Kinderklubarbeit im Sinn der grünen Phase. Auf Wunsch der Eltern kamen dann auch Klubs für Väter und Mütter dazu, teils zur Pflege von Geselligkeit, teils zur Besinnung auf von ihnen selbst aufgeworfene Lebensfragen, den sogenannten Philosophieklubs. Für manche Themen wurden Fachleute eingeladen, Philosophieprofessoren, die es der Mühe wert fanden, auch einmal mit Arbeitern über Fragen ihrer Wissenschaft zu diskutieren. Nach ca. 2 Jahren Dauer eines Philosophieklubs wurden zunehmend von den Leuten auch religiöse Fragen aufgeworfen, was den Katechistinnen Gelegenheit gab, über ihren Glauben zu sprechen und mit der Zeit konnte mit einzelnen Familien der Weg durch das Katechumenat beginnen.

Ein Teil unserer Mitglieder spezialisierte sich mehr für das Gebiet der grünen Phase, andere mehr auf das Katechumenat, später kam ökumenische Arbeit dazu.

Es gab im Lauf der Zeit die verschiedensten Apostolatsbemühungen im Sinn der grünen Phase: z. B. in der nichtkonfessionellen Pfadfinderei, in sog. Lebensschulen für werktätige Mädchen, in offenen Jugendklubs für werktätige Jugendliche, in denen man sich intensiv um die menschliche Entfaltung bemühte. Unsere Mitglieder wurden für diese Tätigkeiten jeweils bestens ausgebildet und arbeiteten dabei immer prinzipiell auch mit Laien zusammen. In den Jugendclubs entstanden neben den verschiedensten Neigungsgruppen auch Philosophieclubs zur Bearbeitung von Lebensfragen. Auch hier mit der Zeit religiöse Fragen, bei einzelnen ausmündend in ein Katechumenat. Von Anfang an zählte auch Sozialarbeit zu den Tätigkeiten von Bethanien, wobei wir vor allem die Hilfe zur Bewältigung seelischer Not als unsere Aufgabe sahen, z. B. durch Krankenbesuche in nichtkonfessionellen Spitälern und Pflegeheimen oder durch eine Anstellung als Sozialarbeiterin in einem solchen Haus, im letzten Jahrzehnt durch Arbeit in der Telefonseelsorge, in Gemeinwesenarbeit, Sozialarbeit unter Gastarbeitern usw. Ein Mitglied hat sich eine besondere Aufgabe gesucht. Sie ist Dozentin für Philosophische Anthropologie an einer Technischen Hochschule. Sie beabsichtigt damit, in den jungen Menschen, die künftig in Technik und Wirtschaft eine Rolle spielen werden, das Bewußtsein für die Verantwortung

für den Menschen zu wecken, andererseits als Katholikin zwischen ihnen zu leben und viele Freundschaftskontakte mit Kollegen und Studenten zu pflegen. Sie hat zur Zeit auch eine Meditationsgruppe, die regelmäßig bei ihr zusammenkommt.

Damit habe ich einige Versuche im Sinn der grünen Phase bis in die Gegenwart herauf angeführt.

Ein anderer Zweig ist der Ausbau der Katechumenate. Im Lauf der Zeit entstanden verschiedene Erwachsenenkatechumenate in Großstädten. In Zusammenarbeit mit guten Theologen, vor allem dem Katechetischen Zentrum in Maastricht später Nijmegen und Prof. P. Schoonenberg, dem späteren theologischen Inspirator des Holländischen Erwachsenenkatechismus, wurde unsere katechetische Methode ausgebaut und schließlich im Jahr 1954 unter dem Namen "Das wahre Licht" in Buchform veröffentlicht. Für die Entwicklung der Katechumenatsliturgie verdanken wir außer unserem Stifter viel dem französischen Inst. Sup. Cat. unter Coudreau, mit dem wir Ende der 50iger Jahre in lebendigen Kontakt kamen. Die Erwachsenenkatechumenate hatten in den Jahren 1955 - 65 ihre höchste Blüte. Es bestand großes Interesse an der katholischen Kirche. Die Menschen kamen aus den verschiedensten Gründen in unsere Katechumenatshäuser, oft war es die Bekanntschaft mit einem katholischen Mädchen, mit einem katholischen jungen Mann. Zunächst war es der Wunsch, sich einfach über den Glauben des Partners zu informieren. Meist entstand daraus der Wunsch nach mehr.

Wir versuchten aber auch in eigenen Aktionen Interesse zu wecken jeweils anknüpfend bei einem bestehenden Bedürfnis. Z. B. gab es in Utrecht Kontaktabende für Nichtkatholiken. Als Thema wurden Dinge gewählt, die Nichtkatholiken an der katholischen Kirche auffielen, Neugierde weckten oder irritierten. Dabei vermied man jede Apologie. Eine Darlegung und nach einer Teepause Diskussion. Es wurden gute Vortragende dafür gewonnen. Der Stil war mehr Zeugnis geben von eigener Erfahrung als das Verkünden von Wahrheiten. Wir traten dabei als Gastfrauen auf und versuchten, zwanglos und unaufdringlich den Gästen Gelegenheit zu geben, vorher, in der Pause, nachher mit uns ins Gespräch zu kommen. Immer wieder wurde dies zum Ausgangspunkt für regelmäßige Gespräche mit einer von uns bis zum Eintritt ins Katechumenat. Auf dieser Linie lag auch die Wirksamkeit eines von uns geleiteten Hauses, das regelmäßig Besinnungs-

tage bzw. die Möglichkeit zur Mitfeier kirchlicher Feste für Nichtkatholiken veranstaltete und im übrigen offenstand für Menschen, die in Ruhe zu sich selbst kommen oder über ihre Probleme reden wollten. Wir schufen dort eine gepflegte gastliche Atmosphäre, wer wollte konnte mit einer von uns reden. Auch von hier aus kamen immer wieder Menschen zu einer Neuorientierung ihres Lebens, z. Teil auch in ein Katechumenat.

Seit ca. 30 Jahren arbeiten wir auch in anderen Ländern, auch in sog. katholischen Ländern, wo es das Phänomen der Fernstehenden in anderer Weise gibt. Es sind Menschen, die zwar Religionsunterricht bekommen haben, aber zu keiner Bekehrung und zu keiner bewußten Hinwendung zur Kirche gekommen sind, in denen der Glaube oder die Kirchlichkeit in irgendeinem Stadium steckengeblieben oder darauf zurückgefallen ist, bei denen es ungeheuer schwer ist, Interesse zu wecken weil sie alles schon zu kennen meinen. (In den letzten Jahren zeigt sich dieses Phänomen übrigens auch im katholischen Bevölkerungsteil Hollands.) Restgläubigkeit ist meist nicht zu vergleichen mit beginnender Gläubigkeit. Wir haben aber auch hier versucht, mit Kinderclubs, offenen Jugendclubs, Sozialarbeit bei den Bedürfnissen der Menschen anzuknüpfen und eine gute Menschlichkeit zur Entfaltung zu bringen. Eher vereinzelt kam es auch zu Glaubensunterricht an Erwachsenen in Anlehnung an das Katechumenat. Hier wurde aber verstärkt die Erfahrung gemacht, die man auch in Holland in den letzten 10 - 15 Jahren machte: wenn es früher ohne Schwierigkeiten nach einigen Gesprächen über aktuelle Probleme möglich war, die heilshistorische Linie zu entfalten, so fällt es den heutigen Menschen schwerer, die Gegenwart los zu lassen. Immer mehr entwickelt sich unsere katechetische Methode in die Richtung, im Heute zu bleiben und von hier aus thematisch einzelne Punkte in ihrer heilsgeschichtlichen Entwicklung aufzubauen.

Wenn es auch schon früher im geschlossenen Katholizismus in Holland nicht leicht war, die Neulinge in das kirchliche Gemeindeleben zu integrieren, so ist das heute dort und auch hier noch viel schwieriger. Sie können z. B. sehr schwer in einer Kirche, in der Menschen der verschiedensten Grade der Anteilnahme am kirchlichen Glauben und Leben nebeneinander leben, einen Platz finden, wo sie sich integrieren können.

Andererseits werden seit mehreren Jahren die Fernstehenden aller Stadien im Gegensatz zu früher auch von der normalen kirchlichen Pastoral gesehen. Aber diese Bemühungen sind noch zu kurz, um bereits praktische Lösungen für dieses Problem gefunden zu haben. abgesehen von einzelnen sporadischen Versuchen.

Die Tatsache, daß die Fernstehenden jetzt auch in der pfarrlichen Praxis gesehen werden, hat dazu geführt, daß jetzt verschiedene Mitschwestern auch als Pastoralassistentinnen in Pfarreien arbeiten.

Es war immer wichtig, daß Mitglieder von Bethanien, die in Tätigkeiten der grünen Phase in ganz nicht-kirchlichem Milieu leben, in einer Gemeinschaft zusammen sind mit Mitgliedern, die hauptsächlich im Dienst der Katechese und der direkten Verkündigung stehen. Die ersteren haben ein feineres Gespür für die Mentalität der Kirchenfernen, brauchen aber auch für sich selbst eine lebendige Gemeinschaft mit Menschen, die aus derselben Inspiration leben.

Welcher Art sich unsere Arbeit auch entwickeln wird, es ist m. E. für dieses Apostolat entscheidend wichtig zu wissen, daß der Glaube eine sich entfaltende Wirklichkeit ist, daß kein Stadium übersprungen werden kann, daß jede Phase der Gläubigkeit geachtet werden muß und doch eine vielleicht verborgene Verheißung in sich trägt und daß der Arbeiter in diesem Weinberg nach seinen beschränkten Kräften sich um ein einladendes Gesicht der Kirche bemühen muß.

Protokoll

Der Aufgabenbereich "Vermittlung des Glaubens an Fernstehende" wurde am Beispiel der Tätigkeit der Frankfurter Katholischen Glaubens-Information (Pfarrer Krenzer) und der Bemühungen der Kongregation der Frauen von Bethanien (Frau Dr. Immler) exemplarisch dargestellt und diente als Einstieg für das Gespräch über kirchliche und außerkirchliche "Distanzierung", deren Ursachen und pastoralen Konsequenzen.

Pfarrer Krenzer berichtete über die Tätigkeit der Katholischen Glaubens-Information, die durch Kursbriefe und Korrespondenz versucht, Fernstehende zu erreichen. Der Analyse der Ursachen für "Distanzierung" (soziokulturelle Phänomene des Pluralismus, Rationalismus und Subjektivismus; Unheilserfahrungen, Überforderungen sowie mangelnde Bemühung um den Lebenswert des christlichen Glaubens von Seiten der Kirche) folgten Überlegungen zur christlichen Zielperspektive. Nur ein befreiendes Verständnis des Glaubens, nur eine "Kirche für die Menschen" und christliche Gemeinschaftserfahrungen ermöglichen eine Gläubigkeit, die alles Menschliche ernstnimmt, "akzeptiert" und so im christlichen Sinn gestalten und verstehen hilft. Diese Momente verlangen nach einer "Geh-Struktur" der kirchlichen Pastoral, das Eingehen auf Erwartungen und die Ermöglichung des Zugangs zu lebhafter Glaubenserfahrung, vor allem eine Haltung der Akzeptierung, die Offenheit und Kommunikationsfähigkeit sowie Freiheit von moralistischer und dogmatischer Enge und (unbewußter) Ängstlichkeit voraussetzt und schafft.

Im Gespräch über Pfarrers Krenzers Impulsreferat kam zum Ausdruck, daß in der Typologie der Fernstehenden sehr viel Oberheblichkeit mitschwingt, daß die Ursachen der Entfremdung vonseiten der Kirche und der Gesellschaft und den Einzelnen genau untersucht werden müßten, daß die Kirche selbst zur "Fernstehenden" und deshalb für viele Menschen bedeutungslos geworden ist. Eine christliche Gläubigkeit, die allen Formen von Entfremdung und Enteignung (wo das "Eigene" nicht mehr zur Sprache und zur Gestaltung und Entfaltung kommen kann) entgegentritt und personale wie soziale Entfaltung ermöglicht, wird viel mehr Menschen in ihren oft verschütteten Bedürfnissen nach umfassender Selbstentfaltung und Sinngebung ansprechen können.

Frau Dr. Immler schilderte die Geschichte und Arbeitsweise der Kongregation der Frauen von Bethanien, die sich um Fernstehende der ärmeren Bevölkerungsschichten annimmt und verschiedene Arbeitsformen entwickelt hat (Aktionen, Klubhäuser, Kinder-, Jugend- und Erwachsenenkatechese). Ansatzpunkt ist das Ernstnehmen konkreter Menschen in ihren spezifischen Situationen, die Ermöglichung von christlich-kirchlicher Erfahrung und die Eröffnung des Zuganges zur Bibel als Buch der Erfahrungen von Menschen mit Gott.

Auf diesem Hintergrund wurde über die Konsequenzen für die pastorale Ausbildung und Praxis gesprochen, die sich aus der Reflexion über "Fernstehende" und die beiden vorgelegten Versuche, sie zu erreichen, ergeben. Diese Überlegungen sollen jetzt thesenhaft formuliert werden.

1. Der christliche Auftrag zur ganzheitlich verstandenen Verkündigung des Heiles bildet die theologische Legitimation für christlich-kirchliches Handeln.
2. Dieser Auftrag kann aber nur realisiert werden, wenn die Bedürfnisse der Menschen und der Gesellschaft aufgegriffen werden, wobei zwischen entfremdeten, oberflächlichen und eigentlichen, grundlegenden Bedürfnissen, die vielfach verschüttet und tabuiert werden, unterschieden werden muß.
3. Aus dem christlichen Verkündigungsauftrag und dem Ernstnehmen und Ansetzen an den je vorliegenden Bedürfnissen ergibt sich, daß ganzheitliche, personale Bildung Basis für jede pastorale Qualifikation sein muß. Daher sind Grundkenntnisse und elementare Trainings auf humanwissenschaftlicher Basis notwendig (Pastoralpsychologie, Pastoralsoziologie, Kommunikationswissenschaften etc.). Medium und Instrument der Verkündigung ist unsere entfaltete (oder verkümmerte) Persönlichkeit.
4. Vor allem aus tiefenpsychologischen Erkenntnissen und Erfahrungen ergibt sich: Verlernen sollten wir eine "Theologie der Angstabwehr" und lernen sollten wir eine Theologie der Erfahrung. Verlernen sollten wir vielfach eingeübtes Rationalisieren und lernen das Eingehen auf bzw. Zulassen von Gefühlen (Angst, Aggression, Sehnsucht nach Geborgenheit, Akzeptierung Trauer, Kränkung, Glück). "Verständnis und Fragen sind wichtiger als Verstand und Antworten" Wir sollten lernen, Mauern abzubauen, uns einzubrin-

gen statt uns "rauszuhalten", mehr auf Gefühle zu hören als auf Worte.

5. Sensibilität für Prozesse und Mysterium von Mensch-Werdung ist Basis aller pastoralen Arbeit.
6. Wir sollten für uns und andere den Zugang zu Symbolen eröffnen als Ausdruck menschlicher, sozialer, religiöser, konflikthafter Wirklichkeit und als Voraussetzung für eine unverdinglichte, geist-reiche menschlich-christliche Wirklichkeitserahrung, -deutung und -gestaltung.
7. Der offenen Gestaltung des Lebens christlicher Gemeinden und Gemeinschaftsformen muß mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Daher sollen Strategien der Veränderung in stärkerem Ausmaß eingeübt werden als Strategien der Anpassung.
8. Alle Momente der "Distanzierung" und diesen zugrundeliegenden Erfahrungen sollten unter dem Aspekt des damit verbundenen Lebenswissens, Lebensgefühls, Lebenswertes und der konkreten Lebenserfahrungen studiert werden.
9. Verschiedene Formen und Stufen der persönlichen und gemeindlichen Beteiligung am kirchlichen Leben sollten ohne Abwertung akzeptiert und gefördert werden.

ARBEITSKREIS

"Krankenhausseelsorge"

Leitung: Dr. Artur Reiner, Heidelberg

Protokoll: Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ, Frankfurt

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

K r a n k e n h a u s s e e l s o r g e

1. Situation im modernen Krankenhaus.

Das moderne Krankenhaus ist exemplarisch für eine verweltlichte Welt. Nur ein geringer Prozentsatz der therapeutischen Dienste hat noch eine persönliche Beziehung zur Kirche. Das zeigt sich u. a. darin, daß nur wenige etwas mit dem Dienst des Seelsorgers in einem modernen Krankenhaus anfangen können. Das heißt nicht, daß die therapeutischen Dienste dem Seelsorger gegenüber unfreundlich sind, vielmehr mit seiner Rolle und seiner Funktion überhaupt nichts anzufangen wissen. Die Zeit ist längst vergangen, in der mit Selbstverständlichkeit die Schwestern den Seelsorger zu einem Schwerkranken von sich aus rufen würden. Sie sind dazu durchaus bereit, wenn der Kranke selbst oder einer seiner Angehörigen um den Besuch des Seelsorgers bittet. Das hat für den Seelsorger konkrete Konsequenzen: wenn er seinen Dienst so versteht, daß er die Pflegeberufe und die Ärzte selbstverständlich als seine Mitarbeiter betrachtet, wird er in einem modernen Krankenhaus viel Enttäuschung erleben müssen. Er selbst muß erst seinen Ort gewinnen, um mit den übrigen Diensten in Kooperation treten zu können.

2. Der Seelsorger in einem modernen Krankenhaus.

Bevor er in einem modernen Krankenhaus von den übrigen therapeutischen Diensten akzeptiert wird, muß er zuerst transparent machen, was er im Krankenhaus will, für wen und für welche Sache er eintritt. Wenn es ihm gelingt, deutlich zu machen, daß sein Dienst etwas mit dem Menschen zu tun hat und nicht ein Anspruch der Kirche ist, Menschen, die infolge ihrer Krankheit schwach und ohnmächtig geworden sind, schließlich doch noch mit der Kirche zu konfrontieren, wird er langsam Boden gewinnen können.

Andernfalls wird er nicht mit einer Kooperationsbereitschaft rechnen dürfen, ja er wird sogar erleben müssen, daß er abgelehnt und abgewiesen wird.

3. Die Funktionen des Seelsorgers im Krankenhaus

3.1 Der kursorische Besuch

Nach wie vor ist der kursorische Besuch die Grundlage für die Klinikseelsorge. Ziel dieses Besuches ist, sich dem Patienten vorzustellen und damit ein seelsorgliches Angebot zu machen. Es liegt dann am Patienten, ob er dieses Angebot annimmt oder nicht. Die Erfahrung zeigt, daß ein Großteil der Patienten einem solchen Angebot gegenüber aufgeschlossen ist. Aus dem kursorischen Besuch ergibt sich dann, welche Patienten intensiveren Kontakt und ein intensiveres Gespräch wünschen.

Neben dem Einzelbesuch bietet sich das Gruppengespräch an. Angefangen von einem Gespräch in einem Mehrbettzimmer bis hin zu einer intensiven Form der Mitarbeit des Seelsorgers in den Gruppen, wie es, z. B. in psychiatrischen und psychosomatischen Kliniken möglich ist. Neuere Erfahrungen haben auch gezeigt, daß es möglich ist, daß der Seelsorger beispielsweise auf Krebsstationen mit dem Arzt und der Sozialarbeiterin Gruppengespräche mit Patienten führt.

3.2 Gebet und Gottesdienst

Neben dem Besuch und dem Gespräch mit Patienten ist ein wichtiger Dienst des Seelsorgers im Krankenhaus das Gebet und der Gottesdienst. Die Erfahrung zeigt, daß ein regelmäßiges wöchentliches Angebot zum Gottesdienst zwar nur von einer Minderheit der Patienten, aber von diesen sehr gefragt ist und zugleich dem Seelsorger die Möglichkeit zu intensiveren Kontakten der "Zuschauer und Zuhörer" bietet. Wenn Gebet und Gottesdienst in einer Form angeboten werden, daß alle Beteiligten spüren, daß dies etwas mit ihrer konkreten Situation zu tun hat, wird dieser Dienst auch vom therapeutischen Team nicht nur geduldet, sondern als wichtig respektiert. Ähnlich verhält es sich mit der Krankensalbung, wenn bei deren Spendung deutlich gemacht wird, daß sie als Glaubenshilfe den Patienten angeboten wird, die aufgrund ihrer Krankheit oder ihres Alters ihre Situation als Grenzerfahrung erleben und zu deren Bewältigung eine Hilfe aus dem Glauben suchen.

3.3 Seelsorge auf Intensivstationen

In jeder modernen Klinik gibt es heute verschiedene Intensivstationen: chirurgische Wachstationen, internistische Überwachungsstationen (vorwiegend für schwer an Herz Erkrankte, wie z. B. Herzinfarktpatienten), Wachstationen für Suizidpatienten und Intensivstationen für chronisch Nierenkranke, die dialysiert werden. Diese Stationen verlangen vom Seelsorger besondere Erfahrungen, damit er mit Menschen, die in einer so akuten Krise sind, adäquat umgehen kann. Wer sich als Seelsorger nicht scheut, für diese Gruppe von Kranken nochmal eigens zu lernen, wird gerade auf diesen Stationen für Kranke wie für das Personal eine wichtige Bezugsperson werden können.

3.4 Mitarbeit des Seelsorgers bei der Lehrtätigkeit in einem Krankenhaus

Jedes größere Krankenhaus hat heute Krankenpflegeschulen. In fast allen Schulen ist ein sogenannter berufsethischer Unterricht vorgesehen, der umfangmäßig sehr unterschiedlich projektiert ist. In Heidelberg haben wir durchschnittlich innerhalb eines 3-Jahres-Kurses insgesamt 10 bis 15 Doppelstunden. Es hat sich sehr bewährt, den Lehrplan "problemorientiert" aufzubauen: Fragen um den Anfang des Lebens, Fragen zum Ende des Lebens (Sterbehilfe, Sterbebeistand, Euthanasie), Lebenskrisen (Krankheit als Krise, Umgang mit chronisch Kranken, Umgang mit Suizidgefährdeten), berufsspezifische Probleme wie Gesprächsführung, Kooperation mit den übrigen therapeutischen Diensten, Verarbeitung der eigenen Angst, der eigenen Trauer u. a. m. In diesem großen Zusammenhang ist es durchaus möglich, das Thema Krankenhausseelsorge mit seinen verschiedenen Funktionen mit einzelnen Kursen intensiv zu behandeln.

Wenn dem Krankenhausseelsorger die Kooperation mit den übrigen therapeutischen Diensten gelungen ist, wird er gelegentlich auch im Rahmen der medizinischen Vorlesung für Studenten mitherangezogen. Dasselbe gilt für die Fortbildung sowohl für Krankenpflegeberufe wie für Ärzte.

Im Bereich einzelnen Kommissionen (z. B. ethische Kommission für einzelne medizinische Forschungsbereiche, beratende Mitarbeit in einer Kommission für Schwangerschaftsabbruch) ist die Mitarbeit des Seelsorgers gefragt.

Als letztes Gebiet sind medizinische Kongresse zu nennen, bei denen in letzter Zeit gehäuft theologische Themen angefragt sind.

3.5 Klinische Seelsorgeausbildung

Im Rahmen der Klinischen Seelsorgeausbildung bieten wir jährlich einen 6-Wochen-Kurs für zukünftige hauptamtliche Klinikseelsorger an, einen 4-Wochen-Kurs für Diakone zur Einführung in die Krankenhausseelsorge und einen Kurs für Pastoralreferenten.

Abschließend ist festzustellen, daß in dem Maß als der Seelsorger zu verdeutlichen vermag, daß es ihm um das "Humanum" im Krankenhaus geht, er angefragt ist und an ihn hohe Erwartungen gestellt werden. Wenn er jedoch den Eindruck erweckt, daß er im Krankenhaus lediglich die Institution Kirche vertritt, wird er wenig gefragt sein, da die überwiegende Mehrheit aller therapeutischen Dienste kein oder ein gestörtes Verhältnis zur Institution Kirche haben.

Protokoll

Im Folgenden werden die Diskussion und die Ergebnisse der Besprechungen im Arbeitskreis zusammengefaßt. Nach den Ausführungen von Dr. Reiner wurde festgestellt, daß die Arbeit im Krankenhaus, vor allen Dingen in dem "Arbeitsfeld Uniklinik", ein vorzügliches Feld der Begegnung zwischen Kirche, der Kirche Fernstehenden und außerkirchlicher Religiosität ist. In nichtkonfessionellen Krankenhäusern, vor allem in den Großkliniken, ist der kirchliche Dienst ein Angebot, das auch abgelehnt werden kann und abgelehnt wird. Dabei sind die Zielgruppen nicht nur die Kranken, sondern auch alle Mitarbeiter im therapeutischen Team. Der Ansatz des Dienstes liegt wesentlich darin, daß nicht die Kirche hier auch etwas will, sondern daß das kirchliche Angebot mit den menschlichen und therapeutischen Bedürfnissen in engem Zusammenhang steht. Hauptakzent dieses Dienstes ist die "Begleitung" (Gottes, Christi und der Kirche). In diesem Angebot muß deutlich werden, daß wir für andere da sind, auch für die, die sich scheinbar verweigern.

Diese Situation und die damit gegebene Aufgabenstellung haben für die Ausbildung entsprechende Konsequenzen:

1. Für den Dienst im Krankenhaus ist eine entsprechende Ausbildung notwendig. Der gute Wille allein genügt nicht.
2. Im Rahmen der ersten Phase der Ausbildung muß eine erste Begegnung mit dem Arbeitsfeld Krankenhaus und dem Phänomen Krankheit und Sterben stattfinden. In der zweiten Phase sollten alle Diakone wenigstens einen 4-Wochen-Kurs in der Art des CPT mitmachen. Sein Ziel wäre die Sensibilisierung für den Dienst am kranken und sterbenden Menschen.
3. Alle, die hauptamtlich in der Krankenhauseelsorge tätig werden sollen oder wollen, müssen ein längerdauerndes Praktikum und einen entsprechend lange dauernden Kurs mitmachen.
4. Als hauptsächliche Inhalte der Ausbildung wurden genannt:
 - 4.1 Befähigung zur Kommunikation: Sensibilisierung für Eigen- und Fremdwahrnehmung, Kooperationsbefähigung.

4.2 Befähigung zum persönlichen Zeugnis (persönliche Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle: etwa am Beispiel des Betens. Wann möchte ich mit dem Kranken beten? Wann möchte ich nicht mit ihm beten? Wann sollte ich mit ihm beten?), Identifikation mit der eigenen Rolle, Bekehrung zu der richtigen Auffassung des Dienstes. Was bezüglich der Arbeiter gilt, gilt auch hier: Die Kirche braucht die Arbeiter, nicht umgekehrt.

4.3 Konfrontation mit der eigenen Krankheit und dem eigenen Tod. Kontingentsbewältigung als Hinführung zur Fülle.

Abschließend wurde festgestellt, daß das Großkrankenhaus die Gelegenheit bietet, exemplarisch die Begegnung von Kirche und Kirchenfremden zu erfahren und auch für andere Felder kirchlichen Dienstes solcher Umwelt nicht nur Leben, sondern auch Zeugnis geben zu lernen.

Kurz angesprochen wurden auch die Möglichkeit und die Probleme der Mitarbeit hauptamtlicher Laien im Krankendienst. Auf der einen Seite ist gerade die geschilderte Situation eine gute Möglichkeit für die Mitarbeit der hauptamtlichen Laien. Die Erfahrungen haben dies bestätigt. Auf der anderen Seite zeigt sich auch hier das Problem, daß hier Mitarbeiter im kirchlichen Dienst sind, die von den Kranken auch als "Pfarrer" angesehen werden (ganz gleich ob sie verheiratet sind bzw. ob sie Frauen sind), die den sakramentalen Dienst der Krankensalbung und Beichte aber nicht verrichten können.

ARBEITSKREIS

"Ehe und Familie"

Leitung: Mag. Dr. Josef Lange, Wien

Protokoll: Pfarrer Dr. Helmut Schwalbach, Mainz

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

E h e u n d F a m i l i e

1. Bestandsaufnahme

1.1 Distanz zu Lehre und Leben der Kirche in den "Katholischen" Ehen und Familien

Partielle Identifikation mit der Kirche

Subjektivierung des Glaubens

Bedeutungsverlust der Ortsgemeinde

Wachsende Distanz zur Kirche bei Jüngeren

Abnehmende Kirchlichkeit bei einzelnen Kategorien von Katholiken

Frauen unter 30

Katholiken in gemischtkonfessionellen Ehen

Mittlere Bildungsschichten

Negativer Zusammenhang zwischen religiös-kirchlicher Praxis und Familienstand

Einschneidender Einfluß der Heirat auf die religiös-kirchliche Praxis: viele, die bisher praktizierten, geben die kirchlich-orientierte Praxis auf und gleichen sich dem Verhalten des Partners an.

Negative Korrelation zwischen Urbanisationsgrad und Intensität kirchlicher Religiosität

Sexualität, Ehe und Familie als persönlich zu gestaltende und zu verantwortende Bereiche

Die sexuelle Intimität im vor- und innerehelichen Bereich wird als das Privateste betrachtet, entsprechend den vorherrschenden Leitbildern von Ehe und Sexualität. Ehe und Familie sind eine auf emotionale Bedürfnisse spezialisierte Gruppe, deren Gestaltung man persönlich in die Hand nimmt und verantwortet. Daher ist man gegenüber jedem Eingriff in den ehelichen und familiären Innenraum empfindlich, trotz der ebenso deutlichen Einsicht in die Schwierigkeiten familialen Zusammenlebens. Die hergebrachten Normen und Gesetze der Kirche werden als "Einmischung" betrachtet, zumal die kirchlichen Vorschriften vor allem der Wahrung des gesellschaftlichen Aspektes der Fortpflanzung und Erziehung gelten, in denen die Kirche vorwiegend die einzige Legitimation sexueller Gemeinschaft sah.

Aus dieser Situationsanalyse muß gefolgert werden, daß bestimmte Gruppen der Katholiken durch die traditionelle Form der Pastoral nicht oder nicht mehr erreichbar sind. Denn die gängige Pastoral konzentriert sich hauptsächlich auf diejenigen, die religiös-kirchlich praktizieren und Kontakte zur Pfarrgemeinde haben. Falls nicht andere pastorale Methoden und Strukturen neu überlegt und angewandt werden, wird die Distanz großer Teile der Katholiken zur pfarrlichen Gemeinschaft verstärkt und könnte sich langfristig zu einem Christentum ohne Kirche oder gar zu einer Religion ohne Kirche entwickeln.

1.2 Stellenwert von Ehe und Familie für die Existenz der Kirche

Die fundamentale Bedeutung der Familie für den Selbstvollzug und die Selbstdarstellung der Kirche tritt immer deutlicher zutage, je mehr die Kirche ihren volkskirchlichen Charakter verliert. Die Rekrutierungs- und Sozialisierungsprobleme kirchlicher Organisationen nehmen offensichtlich zu. Nicht nur der physische Fortbestand, auch die geistige Identität der Kirche hängt davon ab, ob sie weiterhin Menschen dafür gewinnt, sich die Lehren, Normen und Verhaltensweisen der kirchlichen Gemeinschaft zu eigen zu machen und an die nächste Generation weiterzugeben.

Je mehr Religiösität und Kirchlichkeit in die Privatsphäre des einzelnen fällt, desto mehr gerät die Tradierung religiösen Lebens in die Einfluß-

sphäre der Familie und wird zur freiwilligen Leistung. Umfang und Intensität der Weitergabe christlicher Tradition und deren Aktualisierung liegt im Ermessen der Eltern. Bemühungen von Schule und Gemeinde sind zur Ineffektivität verurteilt, wenn sie nicht auf den in der Familie geschaffenen Grundlagen aufbauen können. In der Regel findet schon in der Gegenwart die nächste Generation nur über die Familie den Weg in die christliche Gemeinde.

Gelingt es der Gemeinde, Eltern tatsächlich zur Glaubenstradition zu motivieren, geschieht diese immer in einer für die jeweilige Familie spezifischen Auswahl und Betonung. Eltern wählen die christlichen Werte und Normen aus, die ihren Vorstellungen entsprechen und die sie als Hilfe bei der Lösung ihrer Probleme empfinden. So kommt es in den Familien unausweichlich zu pluralen, schichtspezifischen Verständnis- und Gestaltungsformen christlichen Lebens. Sowohl im Blick auf kirchliche Einheit als auch zur gegenseitigen Anregung und Korrektur der Familientheologien muß die Gemeinde die christlichen Familien untereinander ins Gespräch bringen.

Vollends zur Existenzfrage der Kirche wird die Sorge um Ehe und Familie, wenn man bedenkt, daß - statt wie früher ein traditionelles christliches Verhalten unreflektiert weiterzugeben - heute ein qualitativer personaler Glaube der nächsten Generation zu vermitteln wäre, der später auch ohne den sozialen Rahmen der Familie und in der Diasporasituation eines indifferenten Milieus weiterlebt.

1.3 "Pathologie" gegenwärtiger kirchlicher Sorge um Ehe und Familie

Die Geschichte der kirchlichen Sorge um Ehe und Familie zeigt bis in die Gegenwart, daß sie vorwiegend an der Vergangenheit orientiert war. Ihre Aufgabe wird auch heute weithin im Hüten und Bewahren, im Stärken und Stützen des Bestehenden gesehen, weniger in der Ermöglichung und Befreiung zu einem zukunftsgerichteten Leben als Christ in Ehe und Familie. Es läßt sich geradezu eine Pathologie mit den Krankheitssymptomen gegenwärtiger Familienpastoral erstellen. Dahinter scheint das tieferliegende Dilemma kirchlicher Sorge um Ehe und Familie auf, die einerseits dem Anspruch Jesu verpflichtet ist und andererseits im Schnittpunkt offizieller Lehre, Kirchenrecht, öffentlicher Meinung und pastoraler Notwendigkeit lie

Mangelhafte Konzeption

Sakramentalismus

Ethische Maximalforderungen und pastoraler Minimalismus

Sozial-diakonische Dienste nur pastorales "Vorfeld"

Defizitäre Verkündigung

Orientierung an der traditionellen Ehe und Familie

Oberbetonung der Sexualfragen

Dualistisch ausgelegte Spiritualität

2. Ansatzpunkte, Zielgruppen und Chancen der Pastoral

2.1 Allgemein akzeptierte Werte in Ehe und Familie

Anerkennung und Attraktivität von Ehe und Familie

Privatisierung von Ehe und Sexualität

Vorverständnis von Ehe in der gegenwärtigen Gesellschaft

Jugend - Sexualität - Ehe

Ehe - Ort der Glückerwartung

Aufgaben der Familie

Sicherung des Nachwuchses

Sozialisation

Haushalt/Freizeit

Ausgleich von Spannungen

2.2 Erwartungen an Kirche und Gemeinde

Festlichkeit und Festigkeit durch kirchliche Trauung

Beratung und Hilfe bei Schwierigkeiten

Engagement in Fürsorge, Erziehung und Bildung

2.3 Zielgruppen

Jugendliche

"Verlobte"

Ehepaare

Eltern

Bekenntnisverschiedene Ehen
Geschiedene Wiederverheiratete
Alleinerzieher
Krisenehen

Auch wenn die meisten Katholiken - besonders die Jüngeren - sich von der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral distanzieren und wenig Kontakt mit ihren Pfarrgemeinden pflegen, bleibt die Kirche weiterhin erwünscht bei Kultfeiern, in Fürsorge und Erziehung. Man erwartet mehr denn je für die Eltern Partner- und Erziehungshilfen sowie für die Kinder die Sicherung ihrer religiösen und ethischen Sozialisation, unabhängig vom Beitrag der Eltern.

Für rechtliche und lehramtliche Stellungnahmen der Kirche jedoch haben die katholischen Ehepaare wenig bis gar kein Verständnis. Man erwartet von der Kirche nicht, daß sie normiert, reglementiert und sanktioniert, sondern daß sie berät, informiert und versteht. Gefragt ist eine Kirche, die die überaus hoch bewertete und zugleich labile eheliche Liebe festigen hilft.

So fordern die Probleme, die Schwierigkeiten und das Leid in den gegenwärtigen Ehen und Familien die Kirchenleitung wie die Pfarrgemeinden heraus, auf die Bedürfnisse und Fragen dieser Gesellschaft einzugehen und mit den Betroffenen eine christliche und sachgerechte Lösung zu suchen. Hier öffnet sich ein weites Feld für eine Vielfalt von pastoralen Angeboten und Diensten.

Protokoll

Ausgangspunkt der Diskussion war ein statement des Arbeitskreisleiters J. Lange.

1. Distanzierungsphänomene und ihre Ursachen im Bereich Ehe und Familie

Bei der Untersuchung wäre näherhin zu unterscheiden

1.1 Verhalten vor der Ehe

1.2 Die Junge Ehe in den ersten Jahren

1.3 Familiensituation.

1.1 Verhalten vor der Ehe: Skepsis und Ablehnung gegenüber der kirchlichen Sexualmoral; Verzicht auf staatliche und noch mehr kirchliche Institutionalisierung der Ehe;

Hinausschieben der Eheschließung;

Vertrauensschwund gegenüber der Kirche, auf dem Gebiet von Ehe und Familie stark bedingt durch die Enzyklika Humanae vitae;

Angst vor endgültiger Bindung und Scheitern;

Angst, daß Unauflöslichkeit der Ehe in eine Sackgasse führt;

Probehe als Signal für eigene Unsicherheit der Entscheidung;

Ablehnung der Institution Ehe aus Angst, daß dadurch Spontaneität verloren ginge.

1.2 Die junge Ehe in den ersten Jahren:

Junge Ehe braucht wohl für eine gewisse Zeit einen gewissen Schonraum,

der sich auch auswirkt in Bezug auf Engagement in Kirche und Gemeinde;

bei den vielen Konfliktmöglichkeiten in einer jungen Ehe wird der Konfliktpunkt "Religion" ausgeklammert, der kirchliche Partner gleicht sich dabei immer dem kirchlich nicht gebundenen Partner an.

1.3 Familiensituation:

Es wird von der Kirche keine Hilfe erwartet zur konkreten Gestaltung der Ehe;

Ursachen: Der Sinn von Ehe und Familie, der von der Kirche angeboten wird, erscheint oft als Leerformel;

es wird ein patriarchalisches Ehebild abgelehnt, das bei der Kirche aber vorausgesetzt wird;
religiös recht diffuse Vorstellungen;
eine miterlebte kirchliche Trauung oder Taufe hat persönlich nichts gegeben bzw. wenig Lebensnähe gezeigt;
es fehlt ein christliches Menschenbild und damit Bild von Ehe und Familie, daß die gewandelten anthropologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen berücksichtigt (längere Dauer der Ehe, gewandelte soziale Stellung der Frau usw.);
man gewinnt den Eindruck, daß es der Kirche mehr um die kirchliche Heirat gehe als um das Gelingen der Ehe im gesamt menschlichen Sinn;
hohe Fluktuation der Bevölkerung trägt stark zur Distanzierung bei.

2. Fragen, die von der Pastoral neu zu bedenken sind:

Tut die Kirche bei den meisten Eltern nicht so, als ob diese Eltern ihre Kinder christlich erziehen würden?

Die kirchliche Sprache ist oft verräterisch: "wilde" Ehe, Sexualität, Abständige;

Vermittelt die Kirche einen Glauben, von dem aus kirchliche Forderungen sinnvoll und verständlich werden (z. B. lebenslange Treue);

Was die Kirche als Hilfe anbietet scheint oft mehr schlechtes Gewissen zu erzeugen, als echte Hilfe zu sein.

Es müßten die verschiedenen Niveauschichten stärker berücksichtigt werden, mit denen es die Kirche zu tun hat.

Was bietet eine Gemeinde Verheirateten als Begleitung und Hilfe an?

Haben Zölibatäre nicht oft ein idealisiertes Bild von Ehe und Familie?

Die Kirche ist erwünscht bei Kultfeiern, Erziehung der Kinder und in Krisen (teilweise); man erwartet, daß sie informiert, berät und versteht, aber nicht normiert und befiehlt.

3. Konsequenzen für den Ausbildungssektor:

3.1 Fähigkeit vermitteln zur Gesprächsführung mit Einzelnen und Paaren.

Lernen, erhellungsbedürftige Punkte zu entdecken und sie zu thematisieren.

3.2 Ausbildung in der Arbeit mit Großgruppen (z. B. Methoden der Erwachsenenbildung)

3.3 Konkrete Einheiten der kirchlichen Praxis miterleben und mitgestalten (z. B. Brautleutetag, Familienwochenenden, Eheberatung, Begleitung von Familiengruppen).

Erfahren, wo "Distanzierte" leben und ihnen auch direkt nahe sein im persönlichen Kontakt und Gespräch, auch in Alltagssituationen.

3.4 Wirklichkeitsgerechtes Bild der "normalen" Alltagshe und -familie vermitteln.

ARBEITSKREIS

"Besuchsdienste in der Gemeinde"

Leitung: Alterzbischof Dr. J. Schoiswohl

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

Erfahrungen im Umgang mit kirchlich distanzierten

(Die pastorale Tätigkeit des Referenten: Kaplan in bäuerlichem Milieu, Domkurat bei St. Stefan, Pfarrer am Stadtrand Wien, Seelsorger einer Randsiedlung von Wiener Neustadt)

Die gegebenen Entwicklungen im kirchlichen Feld nötigen uns zu einigen Feststellungen:

1. Der Kreis derer, die bisher der Verkündigung der Heilsbotschaft verantwortlich dienten, schmilzt zusehends zusammen.
2. Die weniger werdenden Priester sehen sich größeren Anforderungen in der Gesamtpastoral gegenüber.
3. Der Kreis der kirchlich Gleichgültigen und Entfremdeten wächst nun ins Unüberschaubare, vor allem in Mittel- und Großstädten (eine Pfarre mit 20.000 Katholiken hat einen Pfarrer und einen Kaplan, der als Katechet mit Schulstunden ein volles Arbeitspensum zu leisten hat; das ist heute der "Normalfall")

Wenn wir das überlegen und uns klar sind, daß heute neue pastorale Vorkehrungen notwendig sind, um dem Defizit an wahrnehmbarer (und auch apokrypher) Religiosität beizukommen, muß ich sogleich unterstreichen, daß ich mit meinem Erfahrungsbericht gar nicht mehr in erster Linie den überforderten Klerus im Auge habe. Es soll vielmehr auf Grund einer immerhin vieljährigen Erfahrung lediglich ein möglicher Einblick in die religiöse Verfassung unserer distanzierten Mitchristen geboten werden. Daran erst mögen sich Vorschläge für eine religiöse Wegweisung heute anschließen.

Die unmittelbaren Nachkriegsjahre boten eine große innere Bereitschaft zu neuen Glaubensansätzen auch bislang entfremdeter Kreise. Diese Bereitschaft ist völlig verschwunden. Der Pluralismus von Meinungen (zur Weiterklärung, zur Menschheitsentwicklung, die geschichtlichen Phänome, die theologischen Interpretationen zur Hl. Schrift, unterschiedliche wissenschaftliche Forschungsaufbereitung usw.) hat eine Desorientierung der heutigen jungen Generation zur Folge, die zu religiöser Apathie (Agnostiker), zu sektiererischer Abschließung, zum Basteln eigener religiöser Phantasiegebilde, zur radikalen Ablehnung und Gegnerschaft führt. Gelegentlich auftauchende religiöse Modeerscheinungen spielen sich vorwiegend auf außerkirchlichem Boden ab.

Das Interesse kirchlich Distanzierter läßt sich in der Regel nur durch persönliche Kontaktnahme wecken, einerlei ob dies anläßlich herkömmlicher kirchlicher Handlungen geschieht (z. B. Taufe, Trauung, Jubiläum, Begräbnis) oder mit einem unmittelbaren Aufsuchen (Haus-, Krankenbesuch, Alten- oder caritative Betreuung) verbunden ist. Wo es angeht, ist eine Vorankündigung zu empfehlen, da ansonst Mißtrauen und innere Barrieren den Zutritt sichtlich erschweren. Eine lediglich schriftliche Fühlungnahme durch Rundschreiben oder Einladungen zu Veranstaltungen zeitigen fast nie eine wahrnehmbare Wirkung. Mit den vielen Werbesendungen landen solche Zuschriften meist ungelesen im Abfallkübel.

Die breite Masse der kirchlich Distanzierten steht in Österreich zumeist im Lager der Sozialisten. Von ihnen wird kirchliche Gemeinschaft immer noch mit einer politischen Note versehen und deswegen zunächst abgelehnt. Mir ist es wiederholt bei Erstvorsprachen begegnet, daß der Besuchte entgegenhielt: "Was wollen Sie denn bei mir, ich bin Sozialist." Ich versuchte immer wieder klar zu machen, daß unsere Gesprächsbasis einen christlichen Bezug habe und von Politik unabhängig sei. Freilich kam auch wiederholt der rein materialistische Aspekt zum Vorschein mit der Bemerkung: "Was hab ich denn von der Kirche? Die gibt mir ja nichts". Für innere geistige und sittliche Werte fehlt beachtlich oft jedes Verständnis.

Dennoch sind Besuche bei Distanzierten keineswegs umsonst. Wenn sie gelegentlich eines ersten Zusammentreffens merken, daß man auch mit einem Vertreter der Kirche gut reden kann, sind für weiterhin meistens die Vorbehalte abgetan

und sie nehmen dann diesen meist freundlich auf. Nur darf man nicht unmittelbare Konsequenzen erwarten. Es ist schon ein Gewinn, wenn der geistig oft total verhärtete Boden aufgelockert wird, um erst später ein Saatkorn aufzunehmen und - so Gott will - auch Frucht zu bringen. Eine absolute Ablehnung fand ich je nach dem Tätigkeitsfeld nur bei 2 bis 10 %, sei es daß ich mit höflichen Vorwänden oder auch ungeschminkt grob vor der Tür bleiben mußte.

Anlässe zur Kontaktaufnahme finden sich mitunter auch ungezwungen. Die Sekretätigkeit gerade in den Randsiedlungen bot wiederholt Gelegenheit, sich zu einem klärenden Wort zu melden, das auch mit Interesse aufgenommen wurde. Anlässlich einer Vortragsreihe im Rundfunk lud ich zu Besprechungen ein, bei denen das vorgesehene Thema durchgenommen und die schriftliche Fassung zur Beurteilung vorgelegt wurde, ob sie auch bei den Leuten ankommen könne. Eingeladen waren immer im Beruf stehende Männer, ihre Meinungsäußerung war durchwegs offen und veranlaßte mich zu manchen Neufassungen. Die Einrichtung einer Seniorenrunde führte Leute in den Clubraum, die nie bei einem Gottesdienst zu sehen waren. Die gelockerte Atmosphäre schuf manche Bereitschaft zu mitmenschlicher Tätigkeit.

Der zunehmende Bekanntheitsgrad schlug sich auch in Kontakten zu andersgläubigen und konfessionslosen Leuten nieder, wenn auch öfters nur über den Gartenzaun. Manche ließen mich nicht in ihre Wohnungen ein, hatten aber nichts gegen eine Unterhaltung auf der Straße oder bei der Gartenarbeit. Wenn ich dann zu hören bekam: "Ich weiß schon, was Sie hier machen", so schwang sogar etwas wie Zustimmung mit oder gar die Feststellung: "Sie gehören ja zu uns". Von einem Betriebsrat, der aus der Kirche ausgetreten war und der sein Interesse mit einer Einladung in die Wohnung quittierte, mußte ich mir sagen lassen, daß er so etwas wie ein Seelsorger sei, weil seine Arbeitskameraden nicht nur mit betrieblichen Anliegen zu ihm kamen, sondern auch die häuslichen Verdrießlichkeiten, Ehe- und Kinderschwierigkeiten oder persönliche Zustände mit ihm besprachen.

Ich legte immer wert darauf, auch die Männer daheim anzutreffen. So mußte auch die Besuchszeit immer gut überlegt werden. Sie sind auch kaum ausgewichen, freilich aus sich heraus gingen sie fast nur dann, wenn ich mit ihnen unter vier Augen sprechen konnte. Dann scheuten sie sich nicht, von ihrem Ver-

hältnis zu Gott zu sprechen, ja auch zu gestehen, daß sie zum Beten ihre Zuflucht nahmen, wenn sie mit etwas nicht fertig zu werden vermochten.

Typisch für viele mag die Antwort eines viel beschäftigten Mannes sein, den ich wiederholt vergeblich zu erreichen suchte und nur zufällig einmal gerade beim Wegfahren erwischte; auf meinen Hinweis, daß er doch ein Christ sei und wir nun doch manches gemeinsam hätten, sagte er mir: "Ich, ein Christ? Ja ich war einmal Ministrant, aber ich muß ehrlich gestehen, ich hab mich einfach aus dem Christentum herausgelebt; wie das gekommen ist, könnte ich ihnen gar nicht sagen".

Alte Leute, die in der "Kampfzeit 1927 und 1934" aus der Kirche ausgetreten waren, zeigten sich auch bei mehrfachem Zuspruch so sehr in verhärteten Resentiments befangen, daß es unmöglich schien, sie davon zu lösen. Bei jüngeren Leuten, die aus traditionsgemäß christlichem Milieu kamen, fiel inmitten der ungewohnten industriellen Gesellschaft leicht der religiöse Habitus wie eine dürre Hülse ab, ja verkehrte sich mitunter in eine radikale Ablehnung des Glaubens, um sich damit als zugehörig zur neuen Umgebung zu legitimieren. Gelegentlich hat auch eine unvernünftige religiöse Überfütterung im Elternhaus dazu geführt. Es ist dann sehr schwer, überhaupt an religiösen Vorstellungen anzuknüpfen, weil diese zu sehr negativ befrachtet sind. Ausgangspunkt für neue Gespräche ist dann eher die Sinnfrage inmitten des nunmehrigen Lebensgefüges.

Ein nicht zu übersendes Hindernis für eine religiöse Entscheidung ist gerade bei Männern die Menschenfurcht: "Was könnte der Nachbar, der Arbeitskamerad, ein Gewerkschaftsmitglied sagen, wenn sie bei mir irgend ein Zeichen religiösen Verhaltens bemerken möchten?" Nur ja nicht auffallen, sich nicht hineinschauen lassen! Religion als "Privatsache" wird hier auf die Spitze getrieben. Der stille Druck der Masse, da und dort gewiss spürbar, wird zweifellos überschätzt, bestimmt aber doch vielfach das distanzierte Verhalten zur Religion.

Der erste Kontakt wird sich zumeist darauf beschränken, ein mitmenschliches Interesse zu wecken. Es empfiehlt sich nicht, gleich selbst mit einem religiösen Thema zu beginnen. Die Frage nach Familie, Herkunft, Heimat, Beruf, nach Reisen und Hobby wirkt auflockernd und bringt ungezwungen nahe. Aber man darf ruhig fragen, ob ein Priester aus der Pfarrei oder noch von der Schule

her bekannt ist, und erfährt so nebenbei, ob da noch Anknüpfungspunkte da sind oder aus vergangenen Erfahrungen Ressentiments nachwirken. Von Wert ist auch die Beobachtung, ob es im Hause irgendein religiöses Zeichen gibt, Schmuck und Ausstattung sagen immerhin auch etwas über die Bewohner aus.

Es kommt auch vor, daß die Leute von sich aus religiöse Fragen aufwerfen. Zumeist kann man aber nur an Andeutungen anknüpfen, freilich weichen sie auch dann oft aus. Der Erstbesuch braucht kaum über eine Viertelstunde ausgedehnt zu werden. Beim Weggehen habe ich aber immer gefragt, ob ich wiederkommen kann. In der Art der Beantwortung spürt man gleich, ob man willkommen ist oder nicht.

Direkte Fragestellung nach Glauben, Kirche, Christus und persönlicher Einstellung dazu wird zumeist einem folgenden Besuch vorbehalten sein. Die Leute gehen nicht gleich darauf ein, man braucht ein Fingerspitzengefühl hierfür, ob und wie lang man am Thema bleiben soll. Der Besucher muß sich immer mit Geduld wappnen und der Gegenseite Zeit lassen. Es ist nicht nötig, ein Ergebnis zu erzielen. Wiederholt ist es richtiger, die Leute mit einer ungelösten Frage zunächst sich selbst zu überlassen mit der Bemerkung: "Überlegen Sie sich einmal die Sache, wir können ein andermal ja weiterreden." Oft sieht man ihnen die Unentschlossenheit und Verlegenheit an. Das Verständnis dafür und eine Ermutigung kann weiterhelfen. Denn viele begleitet unbewußt und dennoch sehr nachdrücklich die Menschenfurcht, die sie von einer sichtbaren Änderung ihres Verhaltens abhält.

Gelingt es, eine Atmosphäre des Vertrauens zu schaffen, dann ist viel gewonnen, weil dann das Wort des Seelsorgers gilt, auch wenn nicht sogleich sichtbare Konsequenzen gezogen werden.

Wenn es richtig ist, daß eine Neubesinnung kirchlich Distanzierter auf religiöse Werte nur in sehr beschränktem Umfang von den hauptamtlichen Seelsorgern in die Wege geleitet werden kann, so ist notwendigerweise der Einsatz von gläubigen Christen ins Auge zu fassen. Welche Voraussetzungen hierfür erfüllt werden müssen, ist eine Frage eigener Art und steht hier nicht zur Debatte. Sie bedürfte eigener Referate.

ARBEITSKREIS

"Jugendarbeit"

Leitung: Dr. Johannes König SJ, Innsbruck

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

J u g e n d a r b e i t

Mein Erfahrungshintergrund: Seit mehreren Jahren arbeite ich im Jugendzentrum Kennedy- bzw. Kripp-Haus in Innsbruck. Wir sind ein Team von 10 hauptamtlichen Erziehern für etwa 700 Kinder und Jugendliche, die, in Gruppen aufgeteilt, Mitglieder des Jugendzentrums sind. Etwa 150 Studenten bzw. Arbeiter im entsprechenden Alter treffen sich darüber hinaus in unserem Zentrum.

Es sind weiterhin vorwiegend Schüler, die zu uns kommen, die Zahl der Lehrlinge ist aber dauernd im Steigen. Die Jugendlichen stellen keine besondere Auswahl dar: Sie kommen aus allen sozialen Schichten, aus Familien, die sehr gläubig leben, und aus solchen, wo der christliche Glaube praktische keine Rolle spielt, sowie aus Familien verschiedener politischer Einstellungen. Von jedem, der unter Haus öfter besuchen möchte, erwarten wir, daß er Mitglied des Hauses wird, d. h. daß er sich einer kleinen Gruppe anschließt, die sich etwa wöchentlich trifft.

Wie stehen die Jugendlichen zur Kirche?

Allgemein steht die Kirche im Bewußtsein des Großteils der Jugendlichen eher schlecht da, und alles was mit Kirche zu tun hat, ist mit einem negativen Vorurteil belastet. Kirche wird assoziiert mit Langeweile, Zwang, für's Leben bedeutungslos usw.

(Beispiel einer Eucharistiefeier zum Thema Kirche: Die Entwicklung der Kirche wurde in drei Szenen dargestellt -

- a) Urkirche - Lesung aus der Apostelgeschichte;
- b) der Leser stellt sich auf ein Podium, wird völlig verhüllt, während ein Zug gebeugter Gestalten murmelnd um die Statue herumgeht;
- c) eine Gruppe Jugendlicher setzt sich zu Füßen der "Statue", singt und unterhält sich, ohne von der Statue Notiz zu nehmen.

Die Teilnehmer an der Messe äußerten dann ihre Interpretation zu den dargestellten Szenen.)

Eine negative Einstellung zur Kirche scheint mir also sehr oft der Ausgangspunkt zu sein, den ich bei Jugendlichen vorfinde. Somit stehen die meisten in Distanz zur Kirche.

Es würde niemandem helfen, ihnen das zum Vorwurf zu machen. Ihnen mit Worten zu erklären, was die Kirche eigentlich ist, würde sie kaum überzeugen. Teilweise sind sie durch eigene Erfahrung zu dieser Einstellung gelangt, zu einem gewissen Teil ist das auch auf das Bild, das man allgemein von der Kirche hat, zurückzuführen.

Der Schritt, den wir als Erzieher und Seelsorger getan haben, war: Sich ganz auf die Jugendlichen einlassen.

- Auf jeden einzelnen: durch persönliche Kontakte, Gespräche, Elternbesuche, Hilfe in persönlichen Problemen.
- Auf die Gruppen: Wir legen großen Wert darauf, daß jeder im Jugendzentrum von Anfang an bei einer kleinen Gruppe dabei ist. Sie ist für ihn persönlich überschaubar und gibt ihm Gelegenheit, sich in eine Gemeinschaft einzuordnen, für die er mitverantwortlich ist.

Die Gruppen sind entweder Freundesgruppen, die sich ein abwechslungsreiches Programm vornehmen, oder Interessengruppen (Theater, Zeitungsredaktion, Politik..., Sportgruppen, künstlerische Gruppen, Dienstgruppen...). Für jede Gruppe ist ein Erzieher verantwortlich, d. h. er ist bei den Treffen dabei, gestaltet selbst die eine oder andere Gruppenstunde, hilft bei der Programmgestaltung, reflektiert mit der Gruppe über sie selbst.

Auf diese Weise ist eine für die Jugendlichen persönlich erfahrbare, größere Gemeinschaft entstanden, in der sie mitverantwortlich engagiert sind. In dieser Gemeinschaft auch Eucharistie zu feiern, die auf das, was in der Gemeinschaft vor sich geht, Bezug nimmt und sich dem Anspruch des Evangeliums zu stellen, finden sie sinnvoll.

Gefragt, ob sie diese Gemeinschaft als Kirche bezeichnen würden, antworten sie: ja. Wo sie der Kirche als erfahrbare Gemeinschaft begegnen, werden sie ja zu ihr sagen.

Vom Erzieher oder Seelsorger erfordert das ganzen Einsatz und selbstloses Interesse für das was die Jugendlichen bewegt. Das ist auch eine Voraussetzung dafür, daß die Jugendlichen bereit werden, auf ihn zu hören und etwas von ihm anzunehmen.

TÄTIGKEITSBERICHT

des Leiters der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen
über die Arbeit des Beirats in den Jahren 1976 und 1977

1. Empfehlungen der Vollversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen im Januar 1976 für die Arbeit in den folgenden Jahren

Die zur Konferenz Versammelten waren der Meinung, daß die Fragen der distanzierteren Kirchlichkeit, der Priesterfortbildung, auch im Rahmen der Ratio Nationalis, des Katechumenats (Kultur des Unglaubens) vom Beirat in seiner Arbeit vorrangig aufgegriffen werden sollten. Dabei sollte auch die Thematik "Mitarbeiter im pastoralen Dienst", um die der Beirat, auch in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bischofskonferenz, sich bisher schon gekümmert hatte, weiterverfolgt werden.

2. Die Arbeit des Beirates im Berichtszeitraum

2.1 Chronologische Übersicht:

31. 1. - 1. 2. 1976: Auswertung der Erfahrungen, Ergebnisse und Aufträge der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien für die Arbeit des Beirates.

19./20. 6. 1976: Zentrales Thema der Beiratssitzung: "Wo liegen die wichtigsten Schwerpunkte der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland im Hinblick auf ihre Auswertung für die Pastoral in unserem Lande?" (Vorplanung des Symposions im Herbst.)

22. - 24. 10. 1976: Symposion: "Das synodale Prinzip im Hinblick auf diözesane und pfarrliche Gremien".

24./25. 10. 1976: Beiratssitzung zur Auswertung des Symposions.

6. - 8. 1. 1977: Symposion: "Grundordnung für die Priesterbildung unter besonderer Berücksichtigung der 2. Ausbildungsphase".

8./9. 1. 1977: Auswertung des Symposions in der Beiratssitzung.

- 9./10. 6. 1977: Symposion "Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität"
10./11. 6. 1977: Beiratssitzung zur Auswertung des Symposions.
21. - 23. 10. 1977: Beiratssitzung unter dem Thema: "Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität" unter besonderer Berücksichtigung der bald stattfindenden Vollversammlung der Konferenz in Wien.

2.2 Inhaltliche Schwerpunkte der Arbeit des Beirates

2.2.1 Mitarbeiter im pastoralen Dienst

2.2.1.1 Symposion zu diesem Thema vom 24. - 26. 10. 1976.

Dabei gelang die Zusammenführung aller Beteiligten und Betroffenen (Vertreter der Diakone, der Seelsorgeämter, der Personalreferenten, der Laientheologen, der Pastoraltheologen etc.).

2.2.1.2 Auftrag der Vollversammlung vom Januar 1976, "in entsprechender Weise dieses Thema weiterzuführen".

2.2.1.3 Das Thema wurde aufgrund der Arbeiten der Kollegen Zerfaß und Schlösser im Beirat immer wieder behandelt.

2.2.1.4 Am 25. 11. 1976 sendet der Leiter an Bischof Hemmerle als zuständigen Vorsitzenden der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz das Protokoll des Symposions und die Stellungnahme des Beirates.

2.2.1.5 Bischof Hemmerle bittet unter dem Datum des 20. 12. 1977 den Beirat um Stellungnahme zu dem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom 2. 3. 1977 über die pastoralen Dienste. Der Beirat erarbeitet dazu eine Stellungnahme und sendet diese an Bischof Hemmerle.

2.2.2 Rahmenordnung der Priesterbildung (Ratio Nationalis)

2.2.2.1 Auftrag der Konferenz für die Arbeit des Beirates an diesem Thema

2.2.2.2 Mitarbeit an der Endfassung des Textes für die Vorlage an die Deutsche Bischofskonferenz durch Mitglieder des Beirates (Bertsch, Fromm, Heinemann), die sich mit dem Beirat beraten.

- 2.2.2.3 Der Beirat veranstaltet ein Symposium vom 6. - 8. 1. 1977, in dem besonders die 2. Phase behandelt wird. Über diese Phase ist relativ wenig in der Rahmenordnung gesagt; sie ist aber maßgebend für die Grundausbildung und grundlegend für die Weiterbildung. Der Austausch mit evangelischen Kollegen, die in Predigerseminaren tätig sind, erweist sich als hilfreich und fruchtbar.
- 2.2.2.4 Koordinierung der Arbeit des Beirates mit der CIT-Kommission (Feifel) und der Ratio Nationalis durch Zusammenarbeit der Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaften. Wichtigstes Ergebnis dieser Zusammenarbeit ist eine gemeinsame Formulierung des Gesamtstudienzieles, des Globalziels der Fächer der Einzeldisziplinen nach Studienziel und Studieninhalt.
- 2.2.2.5 Entsprechend dem Brief von Kollege Feifel vom 30. 11. 1977 wird sich der Beirat an dem neuen Projekt der fachorientierten Schwerpunktbildung beteiligen. Schließlich steht die Mitarbeit der Beiratsmitglieder bei der Verwirklichung der Ratio Nationalis in den Rationes Locales an.
- 2.2.3 Das Synodale Prinzip im Hinblick auf diözesane und pfarrliche Gremien
Auch in diesem Symposium (19./20. 6. 1976) gelang es dem Beirat, die verschiedenen Beteiligten auf Diözesanebene, Pfarrebene, und diejenigen, die in Bischöflichen Ordinariaten mit diesem Thema vornehmlich beschäftigt sind, zusammenzuführen. Die Ergebnisse wurden im Protokoll veröffentlicht.
- 2.2.4 Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität
Das Thema, das u. a. auch vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken aufgegriffen wurde, beschäftigt den Beirat in verschiedenen Sitzungen. Er beschließt, dieses Thema zum Thema der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen zu machen, um so bezüglich dieses wichtigen Themas einen neuen Kontakt zwischen Lehre und Forschung auf der einen Seite und den verschiedenen Versuchen der Seelsorge in diesem Themenbereich auf der anderen Seite herzustellen. Die vom 2. - 5. 1. 1978

durchgeführte Konferenz (vgl. das anliegende Programm) zeigt, daß dieses Anliegen verwirklicht werden konnte. Vor allem in den Arbeitskreisen, zu denen, wie ersichtlich, verschiedene Vertreter der Seelsorge an Fernstehenden geladen wurden, war diese Kontaktnahme gelungen.

3. Die Zusammenarbeit mit evangelischen Kollegen

3.1 Der Beirat muß dankbar erwähnen, daß die evangelischen Praktischen Theologen durch ihre entsandten Gäste, Herrn Kollegen Schröder von Bonn und Herrn Kollegen Scharfenberg von Kiel, sich aktiv an der Arbeit des Beirates beteiligten.

3.2 In den verschiedenen Symposien zeigte sich diese informative und aktive Zusammenarbeit als besonders hilfreich. Die Erfahrungen der evangelischen Kirche mit dem synodalen Prinzip wurden besprochen und überlegt und waren für manche Überlegungen auf katholischer Seite ein hilfreicher Hinweis und eine Korrektur. Die Erfahrungen der Vikariatsausbildung in Predigerseminaren zeigten bei allen Unterschieden doch wichtige gemeinsame Problemfelder, die für die Reflexion des katholischen Bereiches hilfreich gemeinsam bedacht wurden. Dasselbe gilt für das Thema "Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität".

4. Veröffentlichungen

4.1 "Pastoraltheologische Informationen"

Dank des Einsatzes von P. Schlösser und der Unterstützung durch den Beirat konnte hier ein Ausspracheorgan in Kollegenkreisen geschaffen werden, das für den Austausch untereinander, aber auch für den Austausch zwischen Lehre und Formung einerseits und der Praxis andererseits sich als hilfreich erweist.

4.2 Pastoralanthropologische Reihe

Hauptsächlich durch die Verdienste der Kollegen Griesl und Gastgeber konnte das Projekt in Angriff genommen werden, die früheren "Pastoralmedizinischen Studien" von einer neuen Sicht her wieder aufzugrei-

fen. Das "Praktische Wörterbuch der Pastoralanthropologie" (als Belegexemplar dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und ihrem Vorsitzenden übersandt) war ein erster, sehr gelungener Versuch. In einzelnen Faszikeln sollen in den folgenden Jahren wichtige Probleme dieses Themenbereiches von Fachleuten als Hilfe für die Seelsorger dargestellt werden.

5. Abschließende Erwägungen zur Arbeit des Beirates

In einer Zeit immer größer werdender Vereinzelung katholischer Positionen in unserer pluralistischen Gesellschaft, aber auch immer größerer Isolierung der verschiedenen Disziplinen voneinander, ist die Arbeit des Beirates eine wichtige Brücke zueinander. Zugleich soll durch seine Arbeit auch der Kontakt mit der Deutschen Bischofskonferenz einerseits, der Kollegen untereinander und der Bereiche von Lehre und Forschung zu der praktischen Arbeit der Seelsorge in den verschiedenen Feldern vermittelt werden.

Frankfurt, im Januar 1978

gez. Ludwig Bertsch SJ

(Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ)

Leiter des Beirates der Konferenz
der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Hauptversammlung der Mitglieder der Konferenz der
deutschsprachigen Pastoraltheologen im Wien am 2.
und 4. Januar 1978

Der Leiter der Konferenz, Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ, eröffnete die Vollversammlung und hob bei der Begrüßung vor allem die Anwesenheit zahlreicher Kollegen aus den östlichen Staaten hervor.

Die Versammlung fand zeitlich in zwei Phasen statt: die erste Sitzung am Abend des 2. Januar, die zweite am Abend des 4. Januar 1978.

TOP 1 Tätigkeitsbericht des Leiters - Finanzbericht des Geschäftsführers

P. Bertsch berichtete über die Tätigkeit des Beirates und der von ihm veranstalteten Symposien seit der letzten Hauptversammlung im Januar 1976. Tätigkeitsbericht liegt als Anlage bei.

Der Geschäftsführer der Konferenz, P. Felix Schlösser, gab anhand einer allen vorliegenden schriftlichen Unterlage einen Überblick über den Stand der Finanzen. Die eigentliche Prüfung des Haushaltes erfolgt jeweils durch das sog. Belegenheitsbistum Limburg. Die Konferenz geht ohne Schulden in das neue Haushaltsjahr. Ob dies auch weiterhin der Fall sein wird, unter Beibehaltung der bisherigen Zahl der Symposien, ist fraglich, da der Zuschuß seitens des Verbandes der Diözesen Deutschlands um ein Fünftel gekürzt worden ist.

Es wurde daher der Vorschlag gemacht, die Unkosten der Wiener Konferenz durch die Erhebung eines Tagungsbeitrags von DM 40,-- teilweise zu decken. Dem stimmte die Versammlung mit 34 Ja-Stimmen ohne Gegenstimme zu. Von einem festen Mitgliederbeitrag wird einstweilen abgesehen.

Am Ende der kurzen Aussprache über den Finanzbericht wurde der Geschäftsführung einstimmig die Entlastung erteilt.

TOP 2 Neuwahl der Leitung

Der Beirat hatte auf seiner letzten Sitzung Überlegungen angestellt hinsichtlich der Neuwahl der Leitung und Zusammensetzung des Beirats (s. TOP 3) und entsprechende Vorschläge gemacht. Vor allem votierte der Beirat

stark dafür, den bisherigen Vorsitzenden, P. Ludwig Bertsch, für die nächsten vier Jahre wiederzuwählen. Trotz einiger Bedenken seinerseits, die er in der letzten Beiratssitzung äußerte, stellte er sich der Wahl. (Auch die anderen Wahlen wurden erst bei der zweiten Sitzung am Abend des 4. Januar vorgenommen).

P. Bertsch wurde mit 32 Stimmen erneut zum Leiter der Konferenz gewählt. Im Namen der Konferenz dankte ihm Prof. Alois Müller für sein bisheriges Wirken auf der Ebene der Konferenz und des Beirats sowie für die Annahme der Wahl.

Ferner wurden in die Leitung der Konferenz gewählt:

Paul M. Zulehner (stellvertretender Leiter):	32 Stimmen
Wilhelm Zauner (Vertreter aus Österreich):	32 Stimmen
Josef Bommer (Vertreter aus der Schweiz):	33 Stimmen
Felix Schlösser (Geschäftsführer):	33 Stimmen

TOP 3: Zusammensetzung des Beirats

Neben den delegierten Beiratsmitgliedern aus den verschiedenen Institutionen und Gremien gibt es die vier gewählten Mitglieder aus den pastoraltheologischen Fakultäten der DDR, Österreichs, der Schweiz und der Bundesrepublik, ferner eine Reihe von persönlichen Mitgliedern.

Bei den Vertretern der Fakultäten fiel die Wahl folgendermaßen aus:

Franz-Georg Friemel (DDR):	33 Stimmen
Gottfried Griesl (Österreich):	31 Stimmen
Guido Schüepp (Schweiz):	33 Stimmen
Hans Schilling (Bundesrepublik):	32 Stimmen

Bei den persönlichen Mitgliedern und zwei Vertretern von Institutionen entfielen auf:

Walter von Arx	32 Stimmen
Weihbischof Franz Eder	32 Stimmen
Ferdinand Fromm	32 Stimmen
Norbert Greinacher	28 Stimmen
Franz Haarsma	29 Stimmen

Hans Hirschmann	29 Stimmen
Wilhelm Möhler (Vertr. der Hochschulassistenten)	28 Stimmen
Gerhard A. Rummel (Fachhochschulen)	18 Stimmen
Anton Schütz	32 Stimmen

Der zweite zur Wahl stehende Vertreter der Fachhochschulen, Herr Josef Hochstaffl, erhielt 8 Stimmen; damit war Herr Rummel gewählt.

- Es wurde ein Antrag auf Mitgliedschaft von Dozenten der Pastoraltheologie aus nicht-deutschsprachigen Ländern Europas gestellt. Der Antrag wurde dahingehend modifiziert, daß zunächst die Kontakte zu den entsprechenden Gremien der Nachbarländer intensiviert werden, z. B. durch breitere Streuung der Einladungen (Adressen erbeten!), und daß dann Anträge auf Mitgliedschaft im Beirat von diesen Vereinigungen gestellt werden, was mit Mehrheit angenommen wurde.
- Der Antrag auf Wahl eines Vertreters der Fachhochschulen im Beirat wurde einstimmig bei 4 Enthaltungen angenommen; die Wahl eines Vertreters der Hochschulassistenten ebenfalls einstimmig bei 7 Enthaltungen.
- Ausscheidende Beiratsmitglieder: Herr Ferdinand Klostermann lehnt es trotz des sehr starken Votums seitens der Konferenz, noch einmal definitiv ab, ad personam weiter dem Beirat anzugehören, weil er jüngeren Kollegen Platz machen und die Zahl der Beiratsmitglieder nicht erhöhen möchte. Herr Weihbischof Ernst Tewes hat ebenfalls darum gebeten, aus Altersgründen aus dem Beirat auszuscheiden.
- Was die Mitgliedschaft in der Konferenz betrifft, so wurde einstimmig bei 1 Enthaltung dafür votiert, daß die "Emeriti" Mitglieder der Konferenz bleiben.
- Es wurde der Antrag gestellt, einen Vertreter der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie in den Beirat aufzunehmen, und zwar aus dem Kreis der katholischen Mitglieder und, unter Berücksichtigung, daß Herr Griesl, Mitglied der Gesellschaft, bereits im Beirat ist. 19 votierten dafür, 3 waren dagegen, 9 Mitglieder der Konferenz enthielten sich der Stimme.

TOP 4 Berichte aus den verschiedenen Ländern

Aus folgenden Ländern wurde, z. T. sehr ausführlich, berichtet: Österreich, Schweiz, Bundesrepublik, DDR, Niederlande, Norwegen, Tschechoslowakei, Polen, Ungarn.

TOP 5 Aufträge für den Beirat der Konferenz

Die Punkte, die im folgenden aufgeführt sind, sollten zunächst innerhalb der Konferenz besprochen, bzw. vorbesprochen werden. Da jedoch leider die Zeit dazu fehlte, blieb keine andere Möglichkeit, als Aufträge an den Beirat weiterzugeben oder auch einiges ganz an den Beirat zu delegieren. Letzteres betrifft folgende zwei Punkte:

1. Mitarbeit des Beirats beim CIT (schwerpunktorientiertes Fachstudium in Theologie);
2. Stellungnahme des Beirats zu den von der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz erarbeiteten Rahmenstatuten für die Mitarbeiter im pastoralen Dienst.

Ferner wurde der Beirat beauftragt, die Mitglieder der Konferenz schriftlich zu befragen hinsichtlich:

- "Manöverkritik" der Wiener Konferenz;
- Termin und Ort der nächsten Konferenz;
- Schwerpunkte der Arbeit des Beirats für die nächsten zwei Jahre;
- Thema der nächsten Konferenz.

f. d. Red.

gez. Schlösser

(P. Dr. Felix Schlösser CSsR)

Geschäftsführer der Konferenz

MITARBEITER an diesem Heft:

BERTSCH, Prof. Dr. Ludwig SJ; Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt/
Main - ESTOR, Dr. Marita; Alfred-Bucherer-Straße 91, 5300 Bonn -
FRIEMEL, Prof. Dr. Franz-Georg; Goethestraße 19, DDR 5104 Stotternheim -
IMMLER, Dr. Wilma; Bismarckstraße 6/5, A 4020 Linz - KIRCHMAYR, Dr.
Alfred; Dornbacher Straße 107/12, A 1170 Wien - KÖNIG, P. Johannes SJ;
Sillgasse 8a, A 6020 Innsbruck - KRENZER, Pfr. Ferdinand; Eschenhei-
mer Anlage 21; 6000 Frankfurt 1 - LANGE, Josef; Währinger Gürtel 117/
17, A 1180 Wien - METTE, Dr. Norbert; Liebigweg 11a, D 4400 Münster -
MÖHLER, Dr. Wilhelm; Derendinger Straße 89, D 7400 Tübingen - MÖLLER,
Prof. Dr. Alois; Bramberghöhe 2, CH 6004 Luzern - PIWOWARSKI, Prof. Dr.
Wladyslaw; ul. Wieniawska 6/31; PL 20-071 Lublin - POMPEY, Dr. Heinrich;
Albrecht-Dürer-Straße 124, D 8706 Höchberg b. Würzburg - REINER, Dr.
Artur; Albert-Mays-Straße 11a, D 6900 Heidelberg - SCHLÖSSER, P. Dr.
Felix CSSR; Waldschmidtstraße 42a, D 6000 Frankfurt 1 - SCHOISWOHL,
Alterzbischof Dr. Josef; Dr.-Weber-Gasse 17; A 2353 Guntramsdorf -
SCHWALBACH, Pfr. Dr. Helmut; Pfarrstraße 3, D 6500 Mainz 1 - WALF,
Prof. Dr. Knut; Postweg 221, NL Nijmegen

A U S S C H R E I B U N G
=====

Infolge Emeritierung ist der Lehrstuhl für Praktische Theologie (Pastoraltheologie) (HS 4) im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg sofort neu zu besetzen.

Der Lehrstuhlinhaber hat das Fach Pastoraltheologie im Rahmen der Ausbildung der Studierenden der Theologie zu vertreten. Bei der Berufung wird Wert gelegt auf Verbindung des Bewerbers zu einer Humanwissenschaft (Tiefenpsychologie oder Soziologie) sowie auf längere kontinuierliche Praxis in der Pfarrseelsorge. Voraussetzungen für die Ernennung bzw. Bestellung zum ordentlichen Professor sind Habilitation oder gleichwertige wissenschaftliche Leistungen.

Bewerbungen (Altersgrenze 55 Jahre) mit den üblichen Unterlagen sind bis zum

15. Juni 1978

zu richten an den Dekan des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität Regensburg (Postfach 397, 8400 Regensburg).

Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Religionssoziologen

Die deutschsprachigen Teilnehmer an der Conférence Internationale de Sociologie Religieuse in Straßburg haben anläßlich einer Besprechung am 31. 8. 1977 beschlossen, die Kontakte untereinander zu verstärken. Um dies zu erreichen, wurde eine Kommission gebildet (Bodensberger, Daiber, Drehsen, Kaufmann). Zusammen mit den Mitgliedern des Exekutivkomitees der CISR aus der Bundesrepublik Deutschland und aus Österreich (Luckmann, Morel) bildet sie eine Arbeitsgemeinschaft. Diese beschloß folgendes:

1. Zweck der Arbeitsgemeinschaft ist die Förderung der Kommunikation und des Informationsaustausches unter den deutschsprachigen Wissenschaftlern mit Interesse an religionssoziologischen Arbeiten sowie die Ermöglichung eines verstärkten Engagements in der CISR.
2. Es werden zwei Kontaktstellen eingerichtet:
für die BRD, die Schweiz und Holland
Karl-Fritz Daiber, Pastoralsoziologische Arbeitsstelle, Hannover.
Für Österreich, Jugoslawien und die Ostblockstaaten:
Hugo Bodensberger, Institut für Kirchliche Sozialforschung, Wien.
3. Interessenten werden gebeten, den Kontaktstellen ihre Anschrift sowie die anderer Interessenten mitzuteilen.
4. Die spezifischen Interessen und wissenschaftlichen Arbeiten der auf religionssoziologischem Gebiet Tätigen sollen dokumentiert werden. Hierzu wird ein Erhebungsbogen erarbeitet. Die Ergebnisse der Erhebung werden allen, die sich an ihr beteiligt haben, sowie den einschlägigen Periodika zugänglich gemacht.
5. Nach Bedarf wird die Arbeitsgemeinschaft Mitteilungen über religionssoziologische Aktivitäten (Tagungen, Kongresse, Neuerscheinungen u. ä.) herausgeben. Für entsprechende Hinweise ist die Arbeitsgemeinschaft dankbar.

Hugo Bodensberger, Institut für Kirchliche Sozialforschung, Grillparzerstraße 5/12, A 1010 Wien, Tel.: 0222 - 43 42 84

Karl-Fritz Daiber, Pastoralsoziologische Arbeitsstelle
Friedrichswall 19, D 3000 Hannover 1, Tel.: 0511 - 32 61 46

Volker Drehsen, Hausserstraße 114, D 7400 Tübingen

Franz-Xaver Kaufmann, Fakultät für Soziologie der Universität
Bielefeld, Postfach 8640, D 4800 Bielefeld 1, Tel.: 0521 - 1 06 39 94

Thomas Luckmann, Fachbereich Psychologie und Soziologie der Univer-
sität Konstanz, Postfach 7733, D 7750 Konstanz, Tel.: 07531 - 88 23 44

Julius Morel, Institut für Soziologie der Universität Innsbruck,
Sillgasse 6, A 6020 Innsbruck, Tel.: 33601 - 96 71

