

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgegeben
vom Beirat der Konferenz
der deutsch-
sprachigen
Pastoraltheologen

Distanzierte Kirchlichkeit

Reflexion kirchlicher Praxis — Leitvorstellungen
für eine veränderte Praxis

Pb 1.010

August 1979

(Folge 8)

1979/60156



ASTORAL-

THEOLOGISCHE

Herausgegeben vom Beirat der Konferenz

der deutschsprachigen

Pastoraltheologen

Distanzierte Kirchlichkeit

Reflexion kirchlicher Praxis – Leitvorstellungen

für eine veränderte Praxis

Pb. A. 010



August 1979

Pb 1.0 10

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft 5

WOLFGANG STECK

Die Pastoral der konzentrischen Kreise
- Chancen und Grenzen eines pastoraltheologischen Modells 7

WILHELM ZAUNER

Distanzierte Kirchlichkeit in der Gemeinde 19

ROLF ZERFASS

Die Kompetenz des Verkündigers und ihr christo-
logisches Fundament 38

GOTTFRIED GRIESL

Zur Bildung religiöser Einstellungen in der
pluralistischen Gesellschaft
als Grundlagenbeitrag für kirchliches Handeln
- Pastoraltheologische Thesen - 57

PAUL M. ZULEHNER

Thesen zum "Auswählenden Austausch" zwischen den
Menschen und ihrer Kirche 63

PAUL M. ZULEHNER

"Auswählendes Gespräch"
zwischen den Menschen und ihrer Kirche 69

STELLUNGNAHME zur pastoralen Regelung der Zulas-
sung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sa-
kramenten 104

Mitarbeiter dieses Heftes 112

HINWEIS

Vorankündigung der Wiener Konferenz 1980 113

Zu diesem Heft

Die Beiträge dieses Heftes der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN sind in der Mehrzahl aus dem Nachdenken und der Weiterführung der Thematik der Wiener Konferenz der Pastoraltheologen im Januar 1978 erwachsen: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Unter diesem Buchtitel - mit dem Untertitel: Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche - liegen inzwischen in den QUAESTIONES DISPUTATAE (Nr. 81, hg. v. L. Bertsch/F. Schlösser, Freiburg 1978) die damals gehaltenen Hauptreferate von F. - X. Kaufmann, K. Lehmann, N. Mette, R. Zerfaß und P. Zulehner vor.

Der Beirat der "Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen" war sich der Notwendigkeit bewußt, auf der Grundlage der religionssoziologischen, ekklesiologischen und pastoraltheologischen Reflexion des Phänomens distanzierter Kirchlichkeit bzw. von kirchlich schwach oder gar nicht ausgeprägter Christlichkeit mit der Zeit zu einer Theorie kirchlichen Handelns und zu entsprechenden Handlungsmodellen zu gelangen. Er veranstaltete daher im November 1978 ein Symposium, das diesem Ziel etwas näher kommen wollte. Dabei sollte auch der auf der Wiener Konferenz nur ansatzweise zur Sprache gekommene pastoralanthropologische und psychologische Aspekt deutlicher gesehen werden. Die von G. Griesl in diesem Heft vorgestellten Thesen dienen diesem Ziel.

Die Weiterführung der Thematik von Wien erschien umso dringlicher, als die in der Ausbildung der Pfarrer und ihrer pastoralen Mitarbeiter stehenden Dozenten der Praktischen Theologie sowohl fachliche Kompetenz wie gläubige Identität der künftigen kirchlichen Mitarbeiter mit grundzulegen haben. Die Beiträge von W. Zauner und R. Zerfaß bieten hierzu einige nachdenkenswertes Gesichtspunkte.

Wieviel pastoraltheologische Theoriearbeit gerade auch im Blick auf das sog. Fernstehendenproblem noch zu leisten ist und weswegen wir nicht zu schnell auf das neue Handlungsmodell lossteuern sollten, führt W. Steck einleitend zu seinem Beitrag aus, der sich kritisch mit dem Modell der "Pastoral konzentrischer Kreise" befaßt: "Nach einer Epoche... neue Anforderungen an die theologische Theoriearbeit stellt." Darum will auch P. Zulehner mit seinen The-

sen und den beigegeführten Ausführungen kein neues Modell für den pastoralen Praktiker entwerfen; er versucht einen neuen Theorieansatz für kirchliches Handeln, indem er den "vielgestaltigen Formen der Beziehung zwischen der Lebensgeschichte des Menschen und dem Lebens- und Gesprächszusammenhang Kirche" nachgeht.

In diesem Heft finden Sie dann noch eine Stellungnahme des Beirats zur pastoralen Regelung der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. Im übrigen ein Problem, das aus der Thematik des Heftes nicht ganz herausfällt. Mit dieser Stellungnahme wollte der Beirat damals, im Zusammenhang der Synode, zur Meinungsbildung auch innerhalb der Bischofskonferenz beitragen. Deswegen hatte er bisher von einer Veröffentlichung abgesehen. Nachdem nun, durch die Antwort Roms auf das von den Synoden angestoßene Votum der Deutschen Bischofskonferenz, die Hoffnung auf eine zeitlich abzusehende neue Regelung der Geschiedenenfrage geschwunden ist und damit die Seelsorger weiter mit ihren Entscheidungen allein gelassen werden, sieht sich der Beirat veranlaßt, seine damalige Stellungnahme für einen größeren Kreis von Interessenten zur Diskussion zu stellen.

Felix Schlösser

WOLFGANG STECK

DIE PASTORAL DER KONZENTRISCHEN KREISE

- Chancen und Grenzen eines pastoraltheologischen Modells -

1.

- 1.1 "Eine Mönchsregel kann allenfalls in unveränderter Gestalt für ein Jahrtausend ausreichen, eine Pastoraltheologie nicht, denn obgleich, was sie sagt, seinen Wert haben muß für immer, weil es Wahrheit zum Leben ist, so stellt ihr doch jede Zeit immer wieder neue Aufgaben, sie bekommt immer wieder neue Lektionen zu lernen und verlangt daher auch immer neue Arbeitskräfte."

Diese Sätze, 1860 von dem evangelischen Theologen Christian Palmer geschrieben, gewinnen in der gegenwärtigen Pastoraltheologie unmittelbare Aktualität. Es scheint, als eile der Pastoraltheologie - wieder einmal - die Praxis davon und die Theorie habe Mühe, ihr nachzukommen. Den praktizierenden Pfarrern drängen sich neue Erfahrungen auf. Sie begegnen in ihrem Beruf Ausdrucksweisen christlichen Glaubens und Formen kirchlicher Einstellung, die mit den herkömmlichen Denkweisen der Pastoraltheologie nicht hinreichend zu erfassen sind. Traditionelle theologische Urteilsweisen, bisher unbestrittene Voraussetzungen des pastoralen Berufs, verlieren an Selbstverständlichkeit. Die einfachsten Begriffe werden undeutlich: Was ist Kirche? Was meint christlicher Glaube? Vor allem scheint sich die Verklammerung des kirchlichen Berufs mit den Erwartungen und Vorstellungen der Kirchenmitglieder aufzulösen. Grund genug, um nach der Sinnhaftigkeit eines Berufs zu fragen, der den in ihn gesetzten Ansprüchen nur unvollkommen zu genügen vermag, und Anlaß für die Pastoraltheologie, die Veränderung der kirchlichen Situation reflektierend zu verarbeiten.

Daß praktische Berufsregeln und Methoden der pastoralen Arbeit zeitgebunden sind, vergänglich und oft auch nur modisch - diese Erfahrung war der Pastoraltheologie immer selbstverständlich. Gerade im letzten

Jahrzehnt erhielt die Pastoraltheologie vielfältige Impulse aus einer lebendig sich erneuernden kirchlichen Praxis. Und umgekehrt ist die pastorale Praxis der Gegenwart ohne die mannigfaltigen Formen pastoraltheologischer Anleitung und Begleitung nicht zu denken. Neue Wege kirchlicher Arbeit fanden in der Pastoraltheologie ihren Niederschlag. Die kirchliche Pädagogik und die Seelsorge wurden zu Grundthemen einer "neuen" Pastoraltheologie, die theologische Aspekte mit psychologischen und soziologischen Erkenntnissen verbindet. Und die Erneuerung der Liturgie wird gegenwärtig von einem allgemeinen theologischen Interesse an den Grundformen symbolischen Erlebens begleitet.

Nach einer Epoche praktisch-methodischer Arbeit befindet sich die Pastoraltheologie nun offenbar in einem grundsätzlicheren Wandel. Er betrifft die evangelische Praktische Theologie ebenso wie die katholische Pastoraltheologie. Denn was die praktischen Disziplinen der theologischen Wissenschaft gegenwärtig zum Entwurf neuer Modelle und Begriffe und zu neuen Bewertungen der kirchlichen Praxis zwingt, sind nicht in erster Linie veränderte theologische Normen. Wäre es so, dann bestünde die Aufgabe der pastoraltheologischen Arbeit darin, die Probleme kirchlicher Praxis im Rahmen gewandelter Theorie auszudrücken, die theologische Theorie also praktisch anzuwenden. Die Aufgabe stellt sich gegenwärtig aber eher umgekehrt. Es ist die kirchliche Praxis, die neue Anforderungen an die theologische Theoriearbeit stellt. Zu Recht wird daher von den praktischen Theologen, von den Theoretikern der kirchlichen Praxis, die Neubearbeitung der theologischen Tradition erwartet, der Entwurf pastoraltheologischer Modelle, die den veränderten Bedingungen gegenwärtiger pastoraler Praxis gerecht werden.

- 1.2 Die Praktische Theologie gerät angesichts dieser Erwartungen in eine eigentümliche Situation. Das eigentliche Ziel pastoraltheologischer Arbeit ist es, praktische Handlungsmodelle und Methoden zu konzipieren, Anleitungen zur praktischen Bewältigung der beruflichen Aufgaben zu geben, vor die sich die praktizierenden Pfarrer in Liturgie, Unterricht und Seelsorge gestellt sehen. Die Pastoraltheologie soll theologische Theorie und kirchliche Praxis miteinander vermitteln. Aber was ist die kirchliche Praxis? Was meint der Begriff der Praxis? Welche Praxis soll in der Theorie verständlich gemacht werden? Zu welcher Praxis sollen zukünftige und praktizierende Pfarrer befähigt werden?

Die Pastoraltheologie der Gegenwart entdeckt, daß die kirchliche und theologische Praxis erst begriffen werden muß, um in ihr sinnvoll handeln zu können, daß Wahrnehmung von Praxis eine theoretische und eine praktische Aufgabe zugleich meint. "Was Praxis heißt, versteht sich nicht von selbst" (Pannenberg). Die Pastoraltheologie kann daher nicht naiv von einem fertigen Begriff der Praxis ausgehen, so als sei die Praxis das Gegebene, die Theorie das Gesuchte. Die Veränderungen in der gegenwärtigen pastoralen Berufspraxis verlangen von der Pastoraltheologie nicht nur neue pastorale Methoden, sondern sie fordern vor allem und zuerst einen Akt theologischer Theorie. Die Pastoraltheologie muß die Praxis theoretisch rekonstruieren, um sich praktisch auf sie beziehen zu können.

So sieht sich die Pastoraltheologie gegenwärtig einer vorwiegend theoretischen Aufgabe gegenübergestellt. Sie befindet sich auf der Suche nach theologischen Grundmodellen, die in neuen Denkvorstellungen ausdrücken, was Kirche ist, welches die Aufgaben eines Pfarrers sind, welche Erwartungen sich an ihn richten und wie er den Ansprüchen seines Amtes gerecht zu werden vermag. In Konturen erst werden die Grundlinien einer neuen Pastoral erkennbar. Doch gewinnt ein pastorales Grundmodell unter Theoretikern und Praktikern zunehmend an Zustimmung: die "Pastoral der konzentrischen Kreise" (Forster, Roos). Welche Chancen einer zeitgerechten Pastoral ergeben sich aus diesem Modell? Wo liegen seine Grenzen?

2.

- 2.1 Die Pastoral der konzentrischen Kreise ist eine praktisch-theologische Ekklesiologie. Sie entwirft eine Modellvorstellung von Kirche und entfaltet die pastorale Berufswirklichkeit - die Existenz des Pfarrers, die verschiedenen Sinnbeziehungen und Handlungszusammenhänge seiner beruflichen Welt - aus einem differenzierten Begriff von Kirche. Insofern schließt die Pastoral der konzentrischen Kreise an die dogmatische Tradition an. Sie begreift den Pfarrer als kirchlichen Amtsträger und seine verschiedenen Berufstätigkeiten - Liturgie, Unterricht, Seelsorge - als Betätigungen der Kirche, als Formen kirchlichen Lebens. Die pastoraltheologische Ekklesiologie definiert ebenso das Selbstverständnis des Pfarrers aus dem Zusammenhang der Kirche; als kirchlich Beauftragter ist er zu seinem Handeln legitimiert. Schließlich werden auch die Partner sei-

ner beruflichen Begegnungen im Horizont der Kirche gesehen. Aus welchem Anlaß sie mit den Pfarrern kommunizieren und agieren - als regelmäßige Gottesdienstbesucher, als Trauernde oder als Erstkommunikanten - , immer befinden sie sich in der Rolle des Kirchenmitgliedes. Und so unterschiedlich sich die Begegnungsweisen mit den Pfarrern darstellen, im Modell der konzentrischen Kreise erscheinen die verschiedenen Begegnungsformen als Ausdrucksweisen von Kirchlichkeit. Der Pfarrer und seine Partner aktualisieren gemeinsam Kirche.

Was das pastoraltheologische Modell von einer dogmatisch konstituierten Lehre der Kirche unterscheidet, ist nicht nur die Vielfalt der Aspekte, die Möglichkeit zur empirischen Differenzierung, sondern - viel grundsätzlicher - der theoretische Ansatz. Die pastoraltheologische Ekklesiologie fragt nicht nach der Kirche als einer dogmatischen Größe, sondern nach ihrer empirischen Gestalt. Die Pastoraltheologie sagt nicht, was Kirche immer ist, oder was sie sein und werden soll. Sie expliziert das gegenwärtige Sein der Kirche nicht deduktiv aus ihrer Idee, sondern sie geht induktiv vor. Sie beschreibt den gegenwärtigen Zustand der Kirche empirisch, nicht von systematisch-theologischen Begriffen aus, sondern auf Grund praktischer Erfahrungen, die Pfarrer und Christen im Zusammenhang des kirchlichen Lebens der Gegenwart machen.

Ohne Begriffe wäre die pastoraltheologische Ekklesiologie allerdings keine Theorie. Der Anspruch, eine empirische Theorie der Kirche zu entfalten, entlastet die Pastoraltheologie nicht vom Zwang begrifflicher Schärfe. Er stellt ihr im Gegenteil gerade die Aufgabe, aktuelle Erfahrungen in der Kirche und mit der Kirche auf Begriffe zu bringen, vereinzelte Erlebnisse und zufällige Urteile auf ihren allgemeingültigen Grund zurückzuführen und ihnen damit den Status theoretischer Erkenntnisse zu verleihen. Die Leistung des pastoraltheologischen Modells von Kirche ist daran zu messen, inwiefern es ihm gelingt, aus praktischen Erfahrungen theoretische Erkenntnisse zu gewinnen, die imstande sind, gegenwärtige kirchliche Praxis zutreffend zu erfassen.

- 2.2 Wer sich bemüht, gegenwärtige Kirchlichkeit empirisch zu beschreiben, entdeckt zunächst die Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Neuzeit. Er nimmt unterschiedliche Weisen kirchlicher Beteiligung und verschiedene Formen kirchlicher Identifizierung wahr. Kirche ist *communio*

sanctorum. Aber sie ist eine Gemeinschaft von sehr verschiedenartigen Menschen. Nicht alle Mitglieder der Kirche drücken ihren Glauben in gleicher Weise aus; es wäre nicht der Glaube des einzelnen, wenn sich nicht seine biographischen Besonderheiten darin widerspiegeln würden. Nicht alle nehmen in gleicher Intensität an den Lebensformen der Kirche teil. Nicht alle fühlen sich in gleichem Maße mit ihrer Kirche verbunden. Und doch sind sie alle Mitglieder derselben Kirche. Sie verstehen sich selbst so, und sie wollen sich auch von den Repräsentanten der Kirche so verstanden wissen. Kirche umschließt eine Vielfalt von verschiedenen religiösen Lebensmöglichkeiten, eine Vielzahl von religiösen Erlebnisweisen, eine Pluralität von Erfahrungshorizonten, in denen sich die individuellen Besonderheiten eines Lebensschicksals mit gemeinsam erlebter kirchlicher Frömmigkeit verbinden und zu einer spezifischen Form von Kirchlichkeit verdichten.

Die Pastoral der konzentrischen Kreise versucht, die Vielfalt individueller Lebensmöglichkeiten im Gebiet der Religion mit der Einheit der Kirche zu vermitteln. Sie beschreibt Kirche nicht als einen einzigen in sich geschlossenen Lebenszusammenhang, sondern als Gesamtheit verschiedener kirchlicher Lebenswirklichkeiten. Das Modell der konzentrischen Kreise ermöglicht einerseits, bestimmte Typen von gegenwärtiger Kirchlichkeit zu beschreiben und der Vielfalt kirchlichen Lebens empirisch nachzugehen, andererseits aber, die verschiedenen Horizonte kirchlicher Wirklichkeit aufeinander zu beziehen und damit die Teile zu einem Ganzen zusammenzufügen, zu jenem Sinnzusammenhang, den Kirche umgreift.

Nun ist ein graphisches Modell wie das der konzentrischen Kreise freilich noch keine Theorie. Graphische Modelle vermitteln lediglich eine strukturierte Anschauung von bestimmten Ausschnitten der Wirklichkeit. Sie ermöglichen es, verschiedene Phänomene zusammenschauen und sie aus ihrem Zusammenhang zu begreifen. In der gegenseitigen Beziehung ungleichartiger Erfahrungen in einem sie verbindenden Modell liegt die Plausibilität graphischer Strukturierung von Wirklichkeit. Daß Kirche mehr ist als subjektive Kirchlichkeit, dies ist eine der Erkenntnisse, die das Modell der konzentrischen Kreise vermittelt. Auch die Beziehung verschiedener Formen kirchlicher Beteiligung auf das Ganze der Kirche wird in diesem Modell anschaulich dargestellt.

2.3 Doch hier liegen auch die heuristischen Grenzen modellhafter Vorstellung. Die Pastoral der konzentrischen Kreise vermittelt ausschnittshaft eine Anschauung gegenwärtiger kirchlicher Wirklichkeit. Sie ist eine "intuitive Situationsdeutung" (Kaufmann). Sie wird unmittelbar rezipiert. Und in der direkten Verknüpfung von Erfahrung und Anschauung ist ihre Plausibilität begründet. Das ekklesiologische Modell der konzentrischen Kreise leuchtet ein, weil in ihm unterschiedliche Formen von Kirchlichkeit anschaulich zur Einheit gebracht werden. Aus dem Zusammenhang des Modells gewinnen die in der Kirche Handelnden Orientierung und Anweisung. Die Pfarrer finden sich selbst und das soziale Umfeld ihres Berufs in dem Modell wieder.

So plausibel das Modell für den kirchlichen Praktiker ist, zur Konstitution pastoraltheologischer Theorie erweist es sich als nur begrenzt aussagefähig. Denn wie Begriffe ohne Anschauung blind bleiben, so sind Anschauungen ohne Begriffe leer. Erst die begriffliche Schärfe könnte dem Modell der konzentrischen Kreise die Konsistenz verleihen, die von theologischer Theorie zu verlangen ist. Die Begriffe, in denen die Pastoral der konzentrischen Kreise gegenwärtige kirchliche Wirklichkeit faßt, sind aber selbst nur Elemente der modellhaften Anschauung. Sie sind Metaphern für nicht näher präzierte Sachverhalte, für kirchliche Einstellungen und kirchliche Orientierungsweisen. Die unterschiedlichen Formen von Kirchlichkeit werden analog dem graphischen Modell aus ihrer jeweiligen Distanz zur Mitte oder als außerhalb einer bestimmten Grenze befindlich beschrieben. Die verschiedenen Modifikationen gegenwärtiger Kirchlichkeit werden metaphorisch in Distanzangaben umgesetzt und damit modellhaft abbildbar. So entstehen Begriffe wie "kirchlich-distanzierte Christen", "sogenannte Fernstehende", "Randkatholiken", "außerkirchliche Religiosität" oder "nichtkirchliche Religion" (ÖPI, Bertsch-Schlösser).

Betrachtet man die metaphorischen Begriffe, die das Modell interpretieren, so fallen drei Eigentümlichkeiten der pastoraltheologischen Grundvorstellung ins Auge. Einmal gilt das Interesse des pastoraltheologischen Modells offensichtlich nicht allen Formen gegenwärtiger Kirchlichkeit in gleicher Weise, sondern vorzüglich dem äußersten Kreis von Kirche, jene Formen von religiöser Beteiligung, die an der Grenze kirchlicher Frömmigkeit anzusiedeln sind, in einer Distanz, die

offenbar eine besondere Pastoral, eben die Pastoral der konzentrischen Kreise verlangt. Das pastoraltheologische Modell folgt nicht einem theoretischen Interesse. Es will nicht Einsichten in Strukturen und Modalitäten gegenwärtiger Kirchlichkeit im ganzen vermitteln. Sondern es konzentriert sich auf eine bestimmte Form gegenwärtiger Kirchlichkeit, die mit Hilfe des Modells der konzentrischen Kreise bestimmbar wird. Und das Interesse an dieser besonderen Ausprägung von Kirchlichkeit ist ein praktisches. Nicht die Frage: wie verhalten sich Religiosität und Kirchlichkeit in der Gegenwart zueinander? stand beim Entwurf des pastoraltheologischen Modells Pate, sondern die Sorge der Kirche um ihre Mitglieder: wie begegnet die Kirche den "Distanzierten"? Insofern trifft die Bezeichnung "Pastoral an den sogenannten Fernstehenden" eher die spezifische Intention des Entwurfs.

Zum anderen fällt auf, daß die metaphorische Beschreibung der interessierenden Kirchlichkeit durchweg entweder aus der Negation positiver Einstellungen zur Kirche gewonnen wird oder sich direkt defizitärer Begriffe bedient. Fernstehende und Distanzierte sind weit, zu weit entfernt vom Zentrum der Kirche. Randchristen befinden sich gerade noch in der Kirche, an deren äußerster Peripherie. Aber wovon die Distanz eigentlich besteht oder was als Kernchristentum im Gegensatz zum Randchristentum, was als nicht-distanzierte Kirchlichkeit zu bestimmen wäre, wird nicht beschrieben und kann mit den Mitteln des pastoraltheologischen Modells auch nicht beschrieben werden. Dazu bedürfte es einer komplexeren Wahrnehmung gegenwärtiger Wirklichkeit, als sie das Modell der konzentrischen Kreise und die Beschreibung von Kirchlichkeitsformen als lineare Distanzen zu einer gedachten Mitte erlauben.

Schließlich suggerieren die Begriffe des pastoraltheologischen Modells, daß es sich bei der distanzierten Kirchlichkeit um ein von der Norm abweichendes Verhalten handle, um die Ausnahme von der Regel, um ein Randproblem. Diese Annahme ist aber empirisch nicht haltbar. Denn daß der engste Kreis der Kerngemeinde die empirisch häufigste und insofern die normale Form gegenwärtiger Kirchlichkeit umreißt, Distanz zur Kirche also ein von der gegenwärtigen dominierenden Kirchlichkeit abweichendes Verhalten sei, widerspricht primären Erfahrungen so deutlich, daß diese Behauptung nur selten aufgestellt wird. Die Annahme einer

totalen Identifizierung mit der Institution der Kirche ist offenbar unrealistisch. Selbst die kirchlichen Berufsträger empfinden sich partiell in einer Distanz zur Kirche und sind nur "teilidentifiziert". Das pastoraltheologische Modell verdankt sich letztlich gerade dieser besorgniserregenden Beobachtung: die distanzierte Kirchlichkeit ist zum Normalfall kirchlichen Verhaltens und kirchlicher Einstellung geworden.

Die gedachte Mitte der konzentrischen Kreise bezeichnet daher nicht den Normalfall, sondern eine Idealvorstellung von Kirchlichkeit, die vollständige Identifikation mit kirchlichen Verhaltenserwartungen und Wertvorstellungen. Am plausibelsten lassen sich diese idealen Voraussetzungen von Kirchlichkeit wiederum aus der Negation ihrer Defizienz beschreiben. Zum zentralen Kreis der Kirche gehören definitionsgemäß diejenigen, die der Kirche nicht fernstehen, die sich nicht am Rande der Kirche befinden, die nicht distanziert sind, und - hier dreht sich das Modell im Kreise - die Negation der Defizienz, die Überwindung der Distanz, der Übergang vom äußersten Kreis der Kirche in zentralere Bereiche des kirchlichen Lebens markiert eben jenen praktischen Impetus, dem sich das Modell verdankt und von dem es lebt. Dieses missionarische Engagement liefert die Energien für neue pastorale Arbeitsmöglichkeiten. In ihm liegen die Chancen der Pastoral der konzentrischen Kreise. Sie schärft das Bewußtsein für die Eigenart gegenwärtiger dominierender Kirchlichkeit und liefert zugleich Handlungsanweisungen, die dem Pfarrer ermöglichen, seinen Beruf im Zusammenhang gegenwärtiger Frömmigkeit auszuüben.

3.

- 3.1 Angesichts des praktischen Interesses, von dem die "Fernstehenden - Pastoral" lebt, stellt sich die Frage, ob eine distanzierte theoriekritische Betrachtung das Modell nicht schon überlastet. Die Pastoral der konzentrischen Kreise will keine Theorie zur empirischen Analyse gegenwärtiger Wirklichkeit sein, und sie ist es auch nicht. Sie ist eine unmittelbar einleuchtende Darstellung pastoraler Erfahrungen und ein Hinweis auf neue Chancen gegenwärtiger Pastoral.

Aber die Pastoral der konzentrischen Kreise ist doch auch mehr. Denn auch für pastoraltheologische Modelle gilt, was F. X. Kaufmann über die kirchliche Praxis sagt. Sie wirken "nicht gemäß ihrer gewiß guten

Absichten, sondern so, wie sie von den Betroffenen wahrgenommen" werden. Und die Kritiker des pastoraltheologischen Modells nehmen zu Recht mehr wahr, als explizit darin ausgedrückt ist. Die Pastoral der konzentrischen Kreise ist nicht nur ein Modell zur theoretischen und praktischen Veranschaulichung gegenwärtiger kirchlicher Praxis, ein Instrument, das beliebig anwendbar und interpretierbar wäre. Sie ist zugleich auch der modellhafte Ausdruck einer bestimmten und damit begrenzten kirchlichen und theologischen Position. Das ekklesiologische Modell der konzentrischen Kreise ist deutungsbedürftig, denn es stellt lediglich eine anschauliche Skizze von Kirche dar, aber keine begrifflich ausgeführte Theorie kirchlichen Lebens und Handelns. Die Pastoral der konzentrischen Kreise ist aber nicht beliebig deutungsfähig, denn sie geht von bestimmten theologischen Prämissen aus, die sich in dem graphischen Modell widerspiegeln. Wie jede kirchliche und theologische Position, so fordert auch die Pastoral der konzentrischen Kreise eine kirchliche und theologische Kritik heraus. Und die Kritik der Prämissen wendet sich notwendig auch gegen die metaphorische Vorstellung. Denn das Modell impliziert die Ansätze zu seiner kritischen Bewertung.

Wer die Pastoral der konzentrischen Kreise auf ihre kirchlichen und theologischen Prämissen hin untersucht, entdeckt eine dem Modell immanente Tendenz, die seiner eigenen Intention genau entgegenläuft. Die neue Pastoral ist nur scheinbar und nur in einer bestimmten Perspektive ein Plädoyer für die kirchlich Distanzierten, eben in der Perspektive derer, die Kirche von ihrem gedachten Zentrum aus beschreiben und daher an der Konsolidierung des Ideals interessiert sind.

Wird Kirche in räumlichen Kategorien beschrieben, dann muß sie notwendig auch räumlich begrenzt werden. Einer solchen Begrenzung des explizit Kirchlichen dient das Modell der konzentrischen Kreise. Es differenziert zwar zwischen verschiedenen Graden von Kirchlichkeit, die jeweils einem Kreis zugeordnet werden, dessen Umfang im umgekehrten Verhältnis zur Kirchenbindung steht: je kleiner der Kreis, desto intensiver die Kirchlichkeit der darin eingeschlossenen Kirchenmitglieder. Das pastoraltheologische Modell öffnet die Kirche einerseits zwar für die "Fernstehenden". Es verleiht den partiell Identifizierten kirchliches "Heimatrecht" (Zuhörer), indem es sie in den äußersten Kreis von Kirche aufnimmt. Aber es begrenzt die Kirche andererseits nach

außen hin - wiederum in metaphorischer Sprache - zur "Welt". Das Modell hält das Bewußtsein dafür wach, daß die Distanzierten vom Zentrum der Kirche weiter entfernt sind als von deren Außenwelt, daß partiell Identifizierte eher Nichtidentifizierte sind als Vollidentifizierte, daß sie der Kirche zwar noch angehören, ihr im Grunde aber doch fernstehen.

3.2 Darin liegt das theologische Grundproblem des pastoraltheologischen Modells von Kirche. Die Pastoral der konzentrischen Kreise legitimiert die Erfahrung einer subjektiven Distanz zur Kirche nicht. Sie will und kann sie gar nicht legitimieren. Sie konstatiert zwar die Existenz dieser Erfahrung und der daraus resultierenden Einstellung zur Kirche. Aber sie leugnet zugleich die Berechtigung einer solchen Kirchlichkeit. Die Pastoral der konzentrischen Kreise ist auf die praktische Veränderung der distanzierten Kirchlichkeit aus. Und das heißt: auf die Intensivierung dieser Einstellung zur Kirche. Eine Intensivierung der Kirchlichkeit ist aber im Bild der konzentrischen Kreise nicht anders denkbar denn als Übergang von peripheren Kirchlichkeitskreisen in zentralere.

Der dem pastoralen Modell immanente Wille zur Veränderung verstellt so die angemessene Wahrnehmung des Phänomens der distanzierten Kirchlichkeit. Die Pastoral der konzentrischen Kreise vermag daher wegen ihrer praktisch-missionarischen Prämissen denjenigen Formen von gegenwärtiger Christlichkeit und Kirchlichkeit nicht gerecht zu werden, denen ihr eigentliches Interesse gilt. Pastorale Erfahrungen mit kirchlich Distanzierten belegen ebenso deutlich wie umfassende empirische Untersuchungen, daß sich die vermeintlich am Rande der Kirche Lebenden selbst ganz anders verstehen. Auch die "Teilidentifizierten" betrachten sich nicht als Randchristen, sondern als durchaus kirchenverbunden. Sie legen Wert auf ein positives Verhältnis zu kirchlichen Institutionen und Repräsentanten. Sie beteiligen sich am kirchlichen Leben, indem sie an Festtagen den Gottesdienst besuchen, an den kirchlichen Ritualen partizipieren, ihre Kinder taufen und im Geist der Kirche erziehen lassen und nicht zuletzt, indem sie die Kirche durch ihre finanziellen Beiträge erhalten. Die sogenannten Distanzierten nehmen kein geringeres, wenn auch ein anderes Interesse an Fragen des kirchlichen Lebens als die "Kerngemeinde". Sie fühlen sich ihrer Kirche

zugehörig und für sie mitverantwortlich. Sie sind an einer lebendigen Erneuerung der Kirche, an einer zeitgerechten Verkündigung, einer gegenwartsnahen Diakonie, einer Durchdringung des gesellschaftlichen Lebens mit kirchlichen Lebensimpulsen nicht weniger interessiert als die sogenannten Kernchristen, die regelmäßigen Gottesdienstbesucher und Mitglieder kirchlicher Gruppen und Vereinigungen (Hild).

Gewiß begreifen sich die "Distanzierten" selbst nicht nur anders, als sie in der Fremdwahrnehmung der sich als Kerngemeinde verstehende Kirchenmitglieder erscheinen. Sie sind sich auch der Besonderheit ihrer eigenen Kirchlichkeit durchaus bewußt. Aber diese Differenzierungen gegenwärtiger Kirchlichkeit sind weder mit dem groben Raster einiger konzentrischer Kreise zu erfassen noch mit der linearen Quantifizierung verschiedener Distanzen. Die unterschiedlichen Weisen gegenwärtiger Kirchlichkeit sind nur ganz unzureichend als verschiedene Intensitätsgrade von Kirchlichkeit zu verstehen. "Anders" darf nicht auf "weniger oder mehr" reduziert werden, auf größere oder kleinere Distanz zum "eentlichen" Christentum.

Ein solches unzureichendes Verständnis gegenwärtigen Christentums, das die allgemeinsten Erscheinungsformen institutionalisierter Religiosität in der Gegenwart als illegitim apostrophieren muß, dient nicht der Beweglichkeit der Kirche und nicht der missionarischen Mobilität des kirchlichen Handelns. Sondern es dient der Stabilisierung einer ideal gedachten Form von Kirchlichkeit, deren Gültigkeit in der Vergangenheit zwar postuliert werden kann, deren allgemeine Durchsetzung unter den Bedingungen neuzeitlicher Kirchlichkeit aber unrealistisch und auch nicht wünschenswert erscheint. Die Pastoral der konzentrischen Kreise intendiert eine Abgrenzung der kirchlichen Binnenwelt gegenüber ihrer Außenwelt. Sie fördert so die kirchlichen "Entropietendenzen" und damit die "Zentralisierung" und "Bürokratisierung" der kirchlichen Organisation (Kaufmann).

- 3.3 Solche Tendenzen mögen subjektiv nicht in der Absicht derjenigen liegen, die kirchliche Praxis und praktische Theologie auf Grund des Modells der konzentrischen Kreise gestalten. Sie sind vielleicht nicht deren Motiv, aber jedenfalls die Konsequenz ihres Denkens und Handelns. Eine Pastoral, die sich durch ihre eigene Prämissen und durch den Entwurf einer unmittelbar plausiblen Modellvorstellung das Verständnis

für den Gegenstand ihres Interesses und ihrer Untersuchung verstellt, kann den Mitgliedern der Kirche, denen sie dienen möchte, letztlich nicht gerecht werden. Die Grenzen des Modells blockieren seine Chancen. Denn die "Tradierungschancen der christlichen Traditionen" werden nicht dadurch wahrgenommen, daß gegenwärtiges kirchliches Leben an den Standards idealisierter Vergangenheit gemessen und auf sie zurückgeführt wird, sondern nur dadurch, daß das kirchliche Leben unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen lebendig und wirksam bleibt. "Nur eine hohe Vielfalt christlicher Identifizierungsangebote (erhält) die Tradierungschancen des Christentums unter komplexen Gesellschaftsbedingungen" (Kaufmann).

Der gegenwärtigen Pastoraltheologie stellt sich daher die Aufgabe, die Praxis der Kirche präziser zu begreifen und zu beschreiben als es das Modell der konzentrischen Kreise zuläßt. Sie ist genötigt, differenzierter zu verstehen und darzustellen, was Kirche meint: *communio sanctorum* und zugleich *complexio oppositorum*, Vielfalt in der Einheit der Kirche und zugleich Einheit in der Vielfalt des kirchlichen Lebens. Auch in dieser Hinsicht bleibt das Monitum von Christian Palmer aktuell. Die Pastoraltheologie "bekommt immer wieder neue Lektionen zu lernen und verlangt daher auch immer neue Arbeitskräfte."

Zitierte Literatur:

Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Mit Beiträgen von F.-X. Kaufmann, K. Lehmann, N. Mette, R. Zerfaß und P. M. Zulehner. Hg. v. L. Bertsch und F. Schlösser (1978).

Kirchlich distanzierte Christen. Hg. v. Österreichischen Pastoralinstitut (ÖPI), 1978.

Religiös ohne Kirche? Hg. v. K. Forster im Auftrag des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (1977).

L. Roos, Pastoral der konzentrischen Kreise. In: Lebendige Seelsorge 1978, 242-250.

Wie stabil ist die Kirche? Ergebnisse einer Umfrage. Hg. v. H. Hild (1974).

WILHELM ZAUNER

DISTANZIERTE KIRCHLICHKEIT IN DER GEMEINDE

Einleitung

Das Thema Fernstehende = Distanzierte taucht derzeit auf vielen Tagungsprogrammen auf. Es beschäftigt Bischofskonferenzen, Pastoralämter und Pastoraltheologen. Bei der Vorstellung eines Dokumentes mit dem Titel "Religiös ohne Kirche? - Eine Herausforderung für Glaube und Kirche" im Mai 1977 sagte Professor Forster vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken: "Die Frage nach der kirchendistanzierten Religiosität ist die Schlüsselfrage für die Zukunft des deutschen Katholizismus". Der Chefredakteur der Herderkorrespondenz, David Seeber, schrieb in einem Bericht darüber: "Man möchte hinzufügen: Nicht so sehr die Schlüsselfrage nur des deutschen Katholizismus, sondern der Kirche und des Christentums." ¹⁾

Ich kann mich einer so dramatischen Sicht und Ausdrucksweise nicht anschließen. Es fehlt das würzende granum salis. Für die Kirche und das Christentum gibt es wohl noch einen ganzen Schlüsselbund voller anderer Schlüsselfragen. Zudem ist das Phänomen distanzierter Kirchlichkeit nicht neu. Es ist so alt wie die Kirche. Als formales Problem ist es sicher noch älter und reicht in die alttestamentlich-jüdische Zeit zurück, ist aber wohl ein Problem jeder Religion, um nicht zu sagen jedes Vereins und jeder Kommunität. Das Problem ist auch für die Theologie und für die praktische Seelsorge nicht neu. Wenn Bruno Dreher vor zehn Jahren geschrieben hat, "daß wir kaum Grundlagen, Erfahrungen, geschweige einen Entwurf, keine Theologie noch Methodik der Fernstehenden haben", ²⁾ so ist wohl auch das nur bedingt richtig. Man hat in der Theologie sehr handfeste Auskünfte über die "Fernstehenden" gegeben und auch gelegentlich recht handfeste Methoden gehabt, die Fernstehenden wieder etwas näher zu bringen.

Neu ist vielmehr, daß seit dem Zweiten Vaticanum eine Sicht des Problems um sich gegriffen hat, von der wir vermuten, daß sie dem Phänomen distanzierter Kirchlichkeit und den Fernstehenden selbst eher gerecht wird. Neu ist auch das Interesse, das diese Frage in letzter Zeit gefunden hat und sich in Form vieler Publikationen niederschlägt. Brennend erscheint das Problem angesichts der Kirchengliederszahlen, die eine gewisse Panik, wenn nicht gar Kirchenuntergangsstimmung ausgelöst haben.

Ich sage dies zur emotionellen Abklärung, daß der geplagte und überlastete Seelsorger nicht den Eindruck hat, er müsse nun alle seine pastoralen Kanonen herumreißen und auf die Fernstehenden richten, nachdem man ihm vorher erklärt hatte, die Altenpastoral sei jetzt besonders aktuell, das Gotteslob müßte mit entsprechender Priorität eingeführt und die Katholische Aktion in den Pfarrgemeinden wiedererweckt werden. Vorab sei gesagt: Fernstehendenpastoral ist keine Spezialaufgabe, für die es womöglich eigene Fernstehendenpastoren geben müßte. Eine gute Pastoral ist immer zugleich auch eine Pastoral an Fernstehenden. Wir wollen also ruhig und sachlich an unsere Frage herangehen, ohne Nervosität und ohne die Beflissenheit, ein vermeintliches Leck im vermeintlich sinkenden Schiff der Kirche in aller Eile stopfen zu müssen.

I. Das Phänomen

Vorwissenschaftlich ist das Phänomen leicht festgestellt. Wer einen Schnitt der Gesamtbevölkerung vor sich hat, und nicht in einem rein kirchlichen Milieu arbeitet, der erlebt täglich, wie fremd vielen die Kirche geworden ist. Die wissenschaftliche Reflexion des Phänomens ist schwierig, weil die Messung von Kirchlichkeit nicht leicht ist. Man hat früher einfach Kirchlichkeit und Kirchengang gleichgesetzt und dann je nach der Teilnahme an den Sakramenten Praktizierende und Nichtpraktizierende unterschieden. In letzter Zeit kam immer mehr das Bedürfnis auf, auch die Lebensführung in die Kriterien von Kirchlichkeit aufzunehmen. Christliche Lebensführung ist aber bei weitem nicht so leicht meßbar wie Kirchengang und Sakramentenempfang. So ist in letzter Zeit, vor allem durch die Arbeiten von Franz X. Kaufmann, ein neues Kriterium zur Messung von Kirchlichkeit zur Anwendung gekommen: Kirchlichkeit ist Identifikation mit der Kirche. Der Begriff Identifikation stammt aus der Sozialpsychologie und bedeutet: Sich in einer Sache, Institution oder Person wiederfinden, für

eine Sache, Institution oder Person eintreten, weil man in ihr sich selbst sieht und verteidigt. In diesem Sinn gibt es eine Identifikation mit der Familie, dem Betrieb, dem Staat, mit einer Fußballmannschaft oder mit einem Verein.

Bei der Frage nach der Identifikation mit der Kirche sind Sakramentempfang und christliche Lebensführung wohl Indikatoren für die Identifikation mit der Kirche, jedoch nicht untrüglich und jedenfalls nicht die einzigen. Wichtig ist, daß wir festhalten: Kirchlichkeit ist ein sozialpsychologisches Phänomen, nicht zunächst ein theologisches. Das wird klar, wenn man die einzelnen Bereiche durchreflektiert, in denen Nähe und Distanz zur Kirche denkbar sind.

1. Dogmatische Distanz

Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, die gemeinsame Glaubensüberzeugungen (Glaubensstandards) hat. Wer den Glaubensstandards zustimmt, identifiziert sich mit der Gemeinschaft.

Wir haben heute durch die Soziologie erstmals ein Instrument in der Hand, den Glauben der Kirche, das heißt die inhaltliche Übereinstimmung mit Glaubenssätzen empirisch zu erfassen. Wir wissen also heute nicht nur, was das Lehramt der Kirche als Glaubensgut vorstellt, sondern was tatsächlich geglaubt wird. Alle Untersuchungen weisen eine beträchtliche Kluft auf zwischen dem, was die Kirche offiziell lehrt und was das Kirchenvolk tatsächlich glaubt. ³⁾

Die Kirche hat immer damit gerechnet, daß das Kirchenvolk nicht alles glaubt, was sie lehrt. Sie spricht im Konzil von einer Hierarchie der Wahrheiten (Ökumenismusdekret 11), sie hat Grundwahrheiten aufgestellt und Glaubensbekenntnisse formuliert. Es ist recht interessant, der Frage nachzugehen, was jeweils als wichtige, zur Identifizierung mit der Glaubengemeinschaft signifikante Wahrheit angesehen wurde. So würde z. B. heute kaum ein Konzil oder eine Synode auf den Gedanken kommen, wenn es darum geht, dem Volk in einigen Sätzen mitzuteilen, was es glauben soll, ausgerechnet "abgestiegen zu der Hölle" (bzw. hinabgestiegen in das Reich des Todes) als wichtigen Glaubenssatz vorzuschreiben. Auch wenn wir heute sechs Grundwahrheiten formulieren müßten, würden wir wohl lieber zuerst sagen, daß Gott die Menschen liebt als daß er ein gerechter Richter ist, der das Gute belohnt und das Böse bestraft.

Das Problem besteht aber darin, daß die empirische Forschung nachweist: Die Hierarchie der Glaubenswahrheiten spiegelt sich nicht adäquat im Glauben der Gläubigen wider. Man kann z. B. sicher als eine christliche Grundwahrheit bezeichnen, daß Gott die Menschen liebt und zu einem ewigen Leben berufen hat. Man ist überrascht, wenn man Untersuchungen liest, nach denen ein Drittel oder Viertel der Katholiken nicht einmal diese Grundwahrheiten glauben.

Für uns ist nun die Frage: Bringt eine solche "dogmatische Distanz" auch eine Distanz zur Kirche? Ist es möglich, daß sich jemand mit der Kirche identifiziert, obwohl er sich von Grundwahrheiten der Kirche distanziiert? Dieser Frage kann man nur die Antwort von 70 % der Oberösterreicher entgegenhalten, die im Jahre 1970 bei einer Umfrage des IKS erklärt haben: "Ich trete auch dann nicht aus der Kirche aus, wenn ich mit ihren Lehren nicht übereinstimme." Was "die Kirche" lehrt, was also von der kirchlichen Lehrautorität als zu glauben vorgestellt wird, "stört" viele Katholiken gar nicht. Sie halten es gar nicht für so wichtig. Es geht hier selbstverständlich nicht um eine Wertung dieser Haltung, sondern nur um die Feststellung einer Faktizität.

2. Ethische Distanz

Es geht hier um eine Diskrepanz von Katholiken zum kirchlichen Wert- und Normensystem, nicht zunächst um Normerfüllung, sondern wenigstens um Anerkennung der Norm als Norm. Wenn man z. B. die Feindesliebe als eine ethische Forderung ansieht, die zwar nicht ausschließlich, aber doch charakteristisch christlich ist, so ist man doch überrascht, daß 28 % der Oberösterreicher bei der IKS-Befragung erklärt haben: "Es ist unmöglich, zu seinem Feind gut zu sein." 29 % der Befragten haben erklärt: "Tue niemand etwas Gutes, sonst ist Schlechtes zu erwarten." Ähnlich ist es mit der Versöhnungsbereitschaft: 51 % erklären, "Der andere muß den ersten Schritt zur Versöhnung tun, wenn er mir etwas angetan hat." In Fragen der Sexualmoral werden nicht nur von vielen die kirchlichen Normen nicht anerkannt, sondern von vielen wird die Kirche in bezug auf Fragen der Sexualmoral überhaupt nicht als kompetent erachtet. So erklären z. B. 48 % der Oberösterreicher, die Kirche sei für Fragen der Empfängnisregelung gar nicht zuständig. Man muß sich vor Augen halten, was das bedeutet: Wenn sich die Kirche zu derartigen Fragen äußert, wird der Charakter dieser Aussage von der Hälfte der Katholiken von vornherein so eingestuft, als würde sich der

Papst über die Qualität von Stereoanlagen äußern, um ein drastisches Beispiel zu wählen. Es würde sicher manchen interessieren, welcher Anlage der Papst den Vorzug gibt. Er würde aber sicher keinschlechtes Gewissen haben, wenn er sich eine andere kauft.

Damit ist nun schon eine Antwort auf die Frage gefunden, wie sich ethische Distanz zur Kirche, zur Identifikation mit der Kirche verhält. Wir müssen damit rechnen, daß viele Katholiken an den Gottesdiensten teilnehmen, in den Gemeinden und in den pastoralen Gremien mitarbeiten, die in ethischer Distanz zur Kirche leben, die sich aber andererseits für die Kirche engagieren und mit der Kirche sich identifizieren.

3. Liturgische Distanz

Bei diesem Kriterium müssen wir besonders vorsichtig sein, weil wir gewohnt sind, Katholiken nach dem Kirchengang zu beurteilen. Wir müssen aber doch gerechterweise hier alle Sakramente in Betracht ziehen und dürfen nicht einfach von den kirchlichen Mindestvorstellungen ausgehen.

In Österreich werden fast alle Kinder, deren Eltern katholisch sind, zur Taufe gebracht. Freilich kommen nicht alle davon zur Firmung, jedoch wollen im allgemeinen Heiratswillige, denen kein kirchliches Ehehindernis entgegensteht, eine kirchliche Trauung. Auch die Krankensalbung wird selten zurückgewiesen, besonders nicht in Todesgefahr, und ein kirchliches Begräbnis wünschen oft sogar die Angehörigen jener Verstorbenen, bei denen es rechtlich einige Schwierigkeiten gibt.

Die Teilnahme an der Eucharistie ist in Form der Erstkommunion nahezu 100%ig, ebenso weisen wenige das Viaticum zurück. 60 % der Österreicher nehmen an der Osterkommunion teil und gehen wenigstens einmal monatlich zu einer Sonntagsmesse. Man darf jedoch nicht annehmen, daß jene etwa 60 % der Katholiken, die nicht jeden Sonntag zur Messe gehen, deshalb ein schlechtes Gewissen haben und sich in Distanz zur Kirche fühlen. Wer sein Teilnahmeverhalten an den kirchlichen Vorschriften orientiert, empfindet den Gottesdienstbesuch an bloßen Festtagen als nicht der Norm entsprechend. Wer aber von vornherein nur vorhat, an hohen Festtagen einen Gottesdienst zu besuchen, wird sich deshalb nicht grämen, weil er am Sonntag lieber ins Grüne fährt. Er lebt in Distanz zu liturgischen Normen der Kirche, er kann sich aber subjektiv ganz mit der Kirche identifizieren.

4. Spirituelle Distanz

Kirchlichkeit schließt sicher auch eine gewisse Spiritualität ein. So könnte man einen kirchlich gebundenen Menschen auch danach fragen, ob und wie er betet, wie er sich in Krankheit oder angesichts des Todes verhält, wie er mit Enttäuschungen fertig wird, wie er es bewältigt, wenn ihm unrecht getan wird. Man könnte als Spiritualität bezeichnen, wie einer aus christlichem Geist denkt und handelt.

Die Alltagserfahrung zeigt uns leider, daß wenigstens für unser Auge mancher weit weg zu sein scheint vom Geist Jesu Christi und sich dennoch sehr kirchlich fühlt. Ja mancher ist sogar tödlich beleidigt, wenn man ihn darauf hinweist, daß sein Verhalten nicht gerade dem Geist des Evangeliums entspreche. Er fühlt sich ganz mit der Kirche verbunden, nimmt regelmäßig an Gottesdiensten und Sakramenten teil, läßt sich in den Pfarrgemeinderat wählen oder wird Priester: spirituelle Distanz bedeutet noch nicht ohne weiteres mangelnde Identifikation mit der Kirche.

5. Rechtliche Distanz

Die Kirche ist sicher auch eine Rechtsgemeinschaft. Für die Frage der Kirchenmitgliedschaft hat Papst Pius XII. an der Sichtbarkeit der Kirche festgehalten, der man durch Taufe und Bekenntnis, durch Anerkennung der Kirchenführung und Erfüllung von Mindestforderungen angehört. Man würde meinen, daß doch zumindest dann die Identifikation mit der Kirche aufhört, wenn jemand formell seinen Austritt aus der Kirche erklärt. Doch nicht einmal das trifft in jedem Fall zu. Für die vielen Kirchenaustritte, die wir derzeit in Österreich hinnehmen müssen, ist es geradezu charakteristisch, daß sie nicht immer ein glattes Nein zur Kirche, eine Differenz zu ihren Forderungen oder ihrem Verhalten bedeuten, wie das in früheren Zeiten der Fall gewesen sein mag. Mancher tritt geradezu mit Bedauern aus der Kirche aus, weil er sich den Kirchenbeitrag sparen möchte, betont jedoch gleichzeitig, daß er selbstverständlich weiter für die Caritas spenden wird, für die neue Orgel in der Pfarrkirche und für "Bruder in Not", weiter die Kirchenzeitung beziehen und lesen und sich kirchliche Sendungen in Rundfunk und Fernsehen anhören werde.

Fazit: Die Distanz zu einzelnen Bereichen des kirchlichen Lebens muß nicht die Identifikation mit der Kirche beeinträchtigen. Freilich muß die Frage

gestellt werden, wie weit eine Distanz in einem Bereich durchgehalten werden kann, ohne daß die Identifikation mit der Kirche wenigstens nachläßt und dieses Nachlassen unter Umständen später einmal zur Trennung führt. Für die Pastoral darf festgehalten werden: Aus der Distanziertheit in einem Bereich darf nicht vorschnell auf mangelnde Bereitschaft zur Identifikation mit der Kirche (=Kirchlichkeit) geschlossen werden. Es bleiben meist noch viele Anknüpfungspunkte, die allerdings genutzt werden müssen, wenn es nicht zu einem plötzlichen Aufgeben der Identifikation kommen soll.

II. Ursachen der distanzierteren Kirchlichkeit

Nach dem Bericht von Prof. Forster werden u. a. folgende Ursachen für das Nachlassen der Identifikation mit der Kirche angegeben:

1. Eine Relativierung des Christentums als einer Religion neben anderen Religionen

Durch den Reiseverkehr, durch Gastarbeiter u. a. haben die Menschen von heute viel mehr Möglichkeiten als früher, anderen Religionen zu begegnen. So bildet sich unversehens die Einstellung: Welcher Religion man angehört, ist eher ein durch Geburt bedingter Zufall. Es ist nicht wichtig, welcher Religion man angehört, sondern daß man überhaupt religiös ist. Manche distanzieren sich so von unliebsamen Ansprüchen der eigenen Religion und Kirche und nehmen von anderen auf, was ihnen hilfreich und nützlich, vielleicht auch bequemer erscheint.

2. Die Relativierung der Effizienz von Kirche

Kurt Tucholski hat einmal gesagt: "Ich habe nichts gegen das Christentum, aber es nützt nichts." Gerade im Umgang mit nicht kirchlich gebundenen Menschen erfahren viele, daß auch andere mit ihrem Leben zurecht kommen, daß kirchlich geschlossene Ehen nicht unbedingt fester sind und auch nicht unbedingt besser gelebt und geführt werden als nichtsakramentale Ehen. So kommt es rasch zu dem Schluß: Hauptsache, man ist gut verheiratet, und nicht: Hauptsache, man ist kirchlich verheiratet.

Man anerkennt, daß die Kirche einiges bringt, und man schätzt sie deshalb, doch andere Vorstellungen und Praktiken werden oft als angemessener und wirkungsvoller betrachtet. Mancher sagt, ihm habe ein Beratungsgespräch mit

einem Psychologen oder Eheberater mehr geholfen als jahrelanges Beichten. Mancher wird durch ein Sensitivity Training tiefer gepackt als durch einige Exerzitienkurse. So nimmt man von der Kirche, was man für gut findet, man nimmt es aber nicht absolut und exklusiv.

3. Kirchliches Leben als Überforderung

Die Liturgiereform ist für gelegentliche Kirchgänger schwer zu verkraften. Wer jeden Sonntag am Gottesdienst teilnimmt, hat es sicher begrüßt, daß Veränderungen vorgenommen wurden und hat diese wohl auch als Verbesserungen empfunden. Wer aber nur gelegentlich in die Kirche geht, der kennt sich auf einmal nicht mehr aus. Die Texte wurden geändert, es werden neue Lieder gesungen, man wird in der Kirche zum Mittun gedrängt, auf die vorderen Plätze geschoben und fühlt plötzlich: So weit wollte man sich gar nicht identifizieren, wie es nun die Situation zum Ausdruck bringt. Früher war der Priester eher entrückt, man befand sich in einer allgemein religiösen Atmosphäre und brauchte sich nicht auszukennen. Der Kirchenbau kam jedem Grad von Identifikation entgegen. Man konnte in die erste Reihe drängen, man konnte sich aber auch hinter einer Säule oder auf der Orgelempore verstecken. Moderne Kirchen sind Gemeinderäume, sie sind für jene gebaut, die sich aktiv am gemeindlichen Leben beteiligen. Man sieht einander, wird begrüßt und identifiziert. Kein rettender Pfeiler, kein dunkler Winkel schützt jenen, der nur mit einem halben Herzen gekommen ist und an einem Gottesdienst teilnehmen möchte, obwohl er mit sich und der Kirche noch nicht im reinen ist.

4. Außerkirchliche religiöse Erfahrungen

Früher war jede häusliche und öffentliche Feier kirchlich. Jetzt erfahren viele, man kann auch ohne Kirche feiern, zum Teil noch packender und eindrucksvoller. Das Ritual bei der Eröffnung einer Olympiade, der Einlauf der Mannschaften zu einem Fußballspiel, politische Feiern, Militärparaden, die Salzburger Festspiele und dergleichen besitzen eine Erhabenheit und liturgische Qualität, die eine harte Konkurrenz für unsere Hochämter oder Prozessionen bedeuten. Auch im privaten Bereich hat man längst außerkirchliche religiöse Erfahrungen gemacht, man besitzt Schallplatten, man musiziert und meditiert, steckt Blumen, kauft sich Bilder und Kerzen, und der Bedarf an religiösen Gefühlen ist abgesättigt.

5. Neue geistliche Aufbrüche sind nicht spezifisch konfessionell-kirchlich

Die einzige religiöse Bewegung, die man derzeit feststellen kann, die charismatische Bewegung, ist ökumenisch. Viele Katholiken, auch Pfarrer und Kapläne, fahren nach Taizé, so wie sie früher eine Wallfahrt nach Mariazell oder nach Lourdes gemacht haben. Es kommt ihnen kaum zu Bewußtsein, daß Taizé nicht katholisch ist. In den charismatischen Gruppen kommen manche zu der Auffassung, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche bedeute nicht viel, der Geist sei wichtiger. Viele junge Menschen sprechen heute von Jesus, feiern stundenlange Gottesdienste mit, legen die Hände auf, hängen sich große Kreuze um - und gehen am Sonntag nicht in die Messe. Manche schließen sich Jugendreligionen an und erfahren dort eine radikale Religiosität außerhalb der Kirche. Bald erklären sie, bei dieser Sekte hätten sie mehr Religion gefunden als in der Kirche.

Ich möchte diesen fünf von Forster genannten Gründen noch einige hinzufügen:

6. Die Kirche bietet zuwenig Identifikationsmöglichkeiten

Die kirchliche Sprache, der Stil, das Auftreten kirchlicher Repräsentanten, die Predigt, der Religionsunterricht müssen befragt werden, ob sie nicht eine Identifizierung mit der Kirche erschweren. Mit Recht muß man sich die Frage stellen: Wer steht wem fern, wer hat sich von wem entfernt? Wenn die Kirche nur eine Lehre tradiert und nicht zur Sprache bringt, was in den Menschen lebt, was die Menschen beschäftigt und beunruhigt, verblaßt die Identifikation. Sie wird reduziert auf eine Kindheitserinnerung, ist nicht mehr belastbar und reißt bei Gelegenheit.

7. Die Schuld der Christen

Die Ursachen distanzierter Kirchlichkeit sollen jedoch nicht nur bei der Kirche selbst oder bei dem allgemeinen Prübelknaben der "menschlichen Gesellschaft" und ihrer Entwicklung gesucht werden. Vielmehr muß hier auch festgestellt werden: Distanz zur Kirche, mangelnde Identifikation mit ihr ist auch Schuld jener, die sich mit der Kirche nicht identifizieren. Viele gehören der Kirche in einer Konsumhaltung an. Sie wollen eine Kirche mit Niveau und Stil, sie wollen eine gute, ja perfekte Kirche. Sie wollen vor allem eine Kirche "frei Haus", doch sie stellen sich keiner geistigen Anstrengung, sie sind träge, sie halten die Fragen nicht aus, die man nicht komplett beantworten kann, sie haben Angst vor der moralischen Anstrengung und Angst vor dem Kreuz.

8. Kirche wird weniger als früher in der kleinen Gruppe erlebt

Das kirchliche Leben in der "ecclesia domestica", in der Hauskirche, hat nachgelassen. Das gemeinsame Gebet in der Familie, die religiöse Feier (Advent, Weihnachten, Ostern, Totenwache usw.), die Segnung der Kinder, religiöse Symbole in der Wohnung haben nicht mehr die Häufigkeit und Bedeutung wie früher. Das religiöse Brauchtum hat sich verflüchtigt und damit auch die Einbettung von Kirchlichkeit (sowie die damit verbundene Stabilisierung) ins Leben der natürlichen Gemeinschaften.

Hier zeigt sich auch, welche Folgen der Rückgang des Vereinslebens und das teilweise Aufgeben der Gruppen der Katholischen Aktion hat. Wenn Kirche nicht mehr in der kleinen Gruppe erlebt wird, bleibt sie als Institution zurück, deren Repräsentanten man sich im Fernsehen anschaut, mit denen man sich aber nicht mehr identifiziert: man sieht sie fern.

III. Zur Beurteilung des Phänomens

1. Die Kirchenmitglieder unterscheiden sich nicht adäquat in distanzierte und integrierte

Es ist ein Pfundsurteil, wenn man in manchen Publikationen liest, es gebe in unseren Landen 30 % Vollchristen und 70 % Distanzierte. Die Diagnose muß differenzierter sein. Wenn wir z. B. von der Möglichkeit dogmatischer, ethischer oder liturgischer Distanz sprechen, so müssen wir zugleich bedenken, daß sich diese Distanz normalerweise wiederum nur auf einzelne Bereiche innerhalb der Dogmatik, Moral oder Liturgie bezieht. Die Kreise der Distanz und Integration überschneiden sich ständig: teilweise liturgisch integrierte sind teilweise ethisch distanzierte, teilweise dogmatisch integrierte sind teilweise spirituell distanzierte usw. Wir dürfen also vermuten, daß die Fernstehenden gar nicht so fern stehen bzw. nur in Teilbereichen distanziert sind. Wir müssen aber zugleich annehmen, daß die Integrierten gar nicht so integriert sind, wie wir uns vorstellen und wünschen.

2. Teilweise Distanz bzw. Integration zur Kirche ist typenmäßig grundgelegt und wird durch Erziehung und Umwelt verstärkt

Religiosität und Kirchlichkeit können sich verschieden darstellen. Thomas Luckmann⁴⁾ unterscheidet den ritualistisch-kultischen Typ, den dogmatisch-ideologischen, den pragmatisch-ethischen und den Typ des mystischen Erleb-

nisses. Es fällt auf, daß diese vier Typen den vier ersten von uns genannten Bereichen möglicher Distanz zur Kirche entsprechen. Ein ritualistisch-kultischer Typ wird sich also leicht mit liturgischer Integration tun, aber vielleicht schwerer mit dogmatischer oder ethischer und dergleichen. Rolf Zerfaß schreibt: "Die von der Kirche im Lauf der Geschichte de facto entfaltetten Formen der Religiosität sprechen nicht jedermann in gleicher Weise an und geben nicht jedem die gleiche Chance, sich mit der Kirche zu identifizieren." ⁵⁾

Eine Einteilung der Kirchenmitglieder ist daher nicht leicht. Sie kann ungerecht werden und wird in ihrer Einseitigkeit und Anmaßung oft nicht erkannt. Wenn man z. B. von Kerngemeinde, Gottesdienstgemeinde, Fluktuerenden und Randchristen spricht, so ist einseitig der Gottesdienst als Maßstab für Identifikation mit der Kirche genommen. Die fatale Frucht solcher Einteilungen ist, daß der Rand breiter ist als die Mitte. Es würde eine enorme Belastung der Pastoral darstellen, wenn man davon ausginge, daß sich heute normalerweise um jede Kerngemeinde ein breiter Trauerrand distanzierter Christen gebildet hat.

3. Die partielle Identifikation mit der Kirche ist nicht nur der faktische Normalfall des Verhaltens vieler Kirchenmitglieder, sondern zugleich die einzige theologisch vertretbare und sittlich erlaubte Form der Identifikation

Über den Begriff der Identifikation wurde schon gesprochen. Er stammt aus der Soziologie bzw. aus der Sozialpsychologie und ist von da in die Pastoraltheologie und in die Theologie überhaupt eingegangen. Er bedeutet in etwa teils bewußte, teils unbewußte emotionale Einstellung gegenüber Gruppen oder Personen. Er meint das "emotionale Vorzeichen", das positiv oder negativ vor jedem Kontakt mit ihnen steht. Es ist noch nicht wissenschaftlich aufgearbeitet, wodurch Identifikation bzw. Gleichgültigkeit entstehen. Die Soziologie gibt einige Bedingungen an, die die Identifikation verstärken: regelmäßiger Kontakt, das Gefühl, von einer Gruppe oder Person angenommen zu sein, Werte und Zielvorstellungen für die eigene Lebensführung als bedeutsam erachten. Für die Identifikation mit der Kirche ist auch der gesellschaftliche Kontext von Bedeutung, etwa ob eine Kirche sich in der Mehrheit oder Minderheit befindet, ob sie gesellschaftlich angesehen oder verfolgt ist, mit welchen gesellschaftlichen Schichten Kirche in Verbindung gebracht

wird (mit den Armen oder Reichen, mit dem Mittelstand oder mit den Arbeitern), mit welchen politischen Parteien die Kirche identifiziert wird, wie die Repräsentanten der Kirche auftreten. Auch wenn diese Stereotypen falsch sind, sind sie doch eine sozialpsychologische Realität, mit der man rechnen muß. Kirchlichkeit ist also ein Einstellungsbündel, das durch kirchliche und außerkirchliche Sozialisationsträger aufgebaut wird. ⁶⁾

Identifikation ist einerseits notwendig, sie hängt mit Identitätsfindung zusammen. Der Mensch findet zu sich durch das, womit er sich identifiziert ⁷⁾. Eine Totalidentifikation mit der Kirche ist jedoch nicht möglich. Die Kirche ist nie von ihrer konkreten Erscheinung abzutrennen, aber auch nicht einfach mit ihr gleichzusetzen ⁸⁾. Die Kirche muß immer mehr und immer besser Kirche werden, sie ist selbst unterwegs und nicht vollendet. Wer sich total mit der konkreten Kirche identifiziert, identifiziert sich auch mit allen ihren Unzulänglichkeiten und Sünden, verhindert eine Reform und Besserung und setzt die Kirche absolut, d. h. an Stelle Gottes. Die Kirche selbst darf sich nicht mit der konkreten Kirche voll identifizieren ⁹⁾.

Es ist nun die Frage: Womit kann, soll und darf man sich eigentlich in der Kirche identifizieren? Das Ziel ist nicht, daß sich der teilweise distanzierte Christ im Warenhaus der Dogmen, der ethischen Normen und des liturgischen und spirituellen Angebotes möglichst viel ins Körbchen steckt, daß er also einige Dogmen mehr glaubt und einige ethische Normen mehr annimmt bzw. öfters zur Kirche geht. Es geht vielmehr um einen qualitativen zentralen Entscheid: die Identifikation mit dem, der sich mit uns identifiziert hat und die Identifikation mit allen, die zu ihm gehören ¹⁰⁾.

In diesem Zusammenhang muß auf zwei Formulierungen der Heiligen Schrift verwiesen werden, die hier von Bedeutung sind. Mt 12,30 heißt es: "Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich". In Mk 9, 40 heißt es: "Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns". Der Plural der Kirche darf also nicht dieselbe Totalidentifikation beanspruchen wie Christus. Zielpunkt der Identifikation ist also Christus in seiner Kirche. "Solange jemand von Dogmenquanten her denkt, hat er von dem gemeinten Vorgang (der Identifikation) noch nichts verstanden. Gott Lob sind wir bei unserer Pastoral nicht in der Lage eines eifersüchtigen Krämers, der die Waren der anderen schlecht machen muß; und dafür alles, was er in seinem Laden hat, den Leuten andrehen möchte", schreibt Josef Ratzinger ¹¹⁾.

4. Die Fernstehenden sind eine ständige Frage und Herausforderung an die Integrierten

Aktive Gemeindeglieder und Gottesdienstbesucher sehen sich selbst leicht als Mitte und Maß, an denen die Distanz der "anderen" zu messen ist. Es ist hier die Frage: Wer steht wem fern, wer muß sich wem annähern, wo ist die Mitte, wo ist der Rand? Theologisch können wir nur sagen, die Mitte der Kirche bilden nicht die Aktiven, die Kirchgänger, die Integrierten, sondern die Mitte ist Jesus Christus. Er allein ist das Maß der Kirche. An der Nähe und Distanz zu ihm werden alle gemessen. In der Einschätzung dieser Nähe haben sich schon die Apostel verschätzt. Jesus hat nur einem einzigen bescheinigt, daß er kein Fernstehender ist. Es war ein Schriftgelehrter, der das Liebesgebot als zentrales bezeichnet und sich wohl auch daran gehalten hat. Jesus sagte zu ihm: "Du bist nicht fern vom Reich Gottes" (Mk 12, 34). Ebenso hat Jesus nur einen einzigen distanziert genannt. Es war Petrus, der ihm seine eigenen Gedanken eingeben wollte, wo es darum ging, den Leidensweg in Jerusalem anzutreten. Jesus sagte zu ihm: "Weg von mir, du Satan! Du denkst nicht Gottes Gedanken, sondern nur menschlich!" (Mk 8,33 = Mt 16, 33). Das heißt nun selbstverständlich nicht, daß Petrus ein Fernstehender geblieben ist, aber doch, daß er wenigstens einmal auch ein distanzierter Christ war.

Augustinus hat gesagt: "Gott hat viele Menschen, die die Kirche nicht hat, aber auch die Kirche hat viele Menschen, die Gott nicht hat." Vielleicht müßten wir heute sagen: Gott hat viele Menschen, die die Kerngemeinde nicht hat - aber es ist zu fürchten, daß auch die Kerngemeinde Menschen hat, die Gott nicht hat. Die Künstler des Mittelalters haben ja gerne auch Bischöfe und Päpste ins Fegefeuer oder in die Hölle gemalt und damit dem Glauben Ausdruck gegeben: Wer in der Kirche Amt und Würde hat, wer sich in der Kirche engagiert und mitarbeitet, der muß noch nicht unbedingt Gott in Jesus nahe sein.

Die Kerngemeinde kann sogar Anlaß sein, daß andere Christen nicht mit der Kirche leben wollen. Manche können sich mit den Formen und Anschauungen der Kerngemeinde nicht identifizieren. Kardinal Newman schreibt in einem Brief: "Es ist richtig, die Konvertiten müssen für die Kirche bereit werden, aber ebenso richtig ist es, daß die Kirche für die Konvertiten bereit werden muß." ¹²⁾ Das gilt für die Kirche im Ganzen ebenso wie für die Kirche als Gemeinde und "Kerngemeinde".

Es muß auf "Fernstehende" präpotent wirken, wenn wir uns selbst als Nahestehende benehmen und uns unserer Sache so sicher sind. Unsere Sprache verrät uns ja, wenn wir die nicht in unsere Gemeinde Integrierten als Abständige, Taufscheinchristen, Randkatholiken, Karteileichen, schlafende, laue Christen und dergleichen bezeichnen. Solche Begriffe treffen die pastorale Wirklichkeit nicht. Häresie, Schisma und Apostasie werden heute offiziell nicht mehr verwendet und sollen auch in unseren Gemeinden nicht verwendet werden. Es ist auch nicht möglich, alle Fernstehenden als Katechumenen zu bezeichnen. Diese Bezeichnung soll für die Vorbereitung der Taufe vorbehalten bleiben.

Es wäre also pastoral völlig fehl am Platz, würden sich nun die Mitglieder der Kerngemeinde im Bewußtsein ihrer Nähe auf die vermeintlich "Fernstehenden" stürzen und sie veranlassen, wieder "mitzumachen", aktiv zu werden und dergleichen. Besser ist es, zunächst selbst kritisch zu fragen: Was können wir von den anderen lernen, welche Werte haben wir vernachlässigt und andere unter Umständen bewahrt? Das soll kein Versuch sein, womöglich den Spieß umzudrehen und zu sagen, diejenigen, die nicht in die Kirche gehen, sind besser als jene, die gehen, und auch kein Versuch, distanzierte Kirchlichkeit zu idealisieren oder von Schuld frei zu sprechen. Wenn jedoch Schuld gesucht werden soll, wollen wir sie zuerst bei uns selbst suchen.

Von größter Wichtigkeit aber scheint es, daß wir die Kirche außerhalb des gemeindlichen Lebens sehen und die Realität zur Kenntnis nehmen, daß viele von den vermeintlich 70 % Fernstehenden sich mit der Kirche identifizieren, die Kirche wollen und mitfinanzieren, obwohl sie nur sehr teilweise von dem überzeugt sind, was die offizielle Kirche lehrt und die Kerngemeinde tut. Das Glaubensbekenntnis, das mit Hilfe des Erlagscheins für den Kirchenbeitrag alljährlich abgelegt wird, ist ein sehr deutlicher Vorgang der Identifikation mit der Kirche. Es ist also schon theologisch falsch, von "bloßen Kirchensteuerzahlern" zu reden. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß wir viel mehr Kirche haben als wir glauben. Wir müssen den Blick endlich wieder auf alle Kirchenmitglieder lenken, statt eine Gruppe herauszugreifen, sich nur für sie zu engagieren und ihr das Bewußtsein zu vermitteln, sie seien die Vollchristen und alle anderen die Fernstehenden.

IV. Grundzüge einer Pastoral an Fernstehenden

1. Seelsorge an Fernstehenden darf nicht restaurativ, sondern sie muß missionarisch sein.

Restaurativ heißt: Rückgewinnung verlorener Positionen, Auffüllung leerer Sitzplätze, steigende Kurven der Statistik. Missionarisch meint seit dem Konzil nicht mehr eine expansive Eroberungspolitik mit dem Ziel eines orbis catholicus. Karl Rahner schreibt: Mission heißt, unter den Völkern Zeugnis von der Hoffnung zu geben, die der Welt von Gott her zugedacht ist, eine Kirche bilden, die sich die "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute", die Erfolge und Probleme der heutigen Menschheit zu eigen macht.¹³⁾ Die Kirche ist dann missionarisch, wenn sie die Fragen der Menschen verhandelt, ihre Situation und Befindlichkeit anspricht, wenn Menschen, die es mit der Kirche zu tun haben, das Bewußtsein gewinnen: "Mea res agitur". Das mag eine Gewissenserforschung für alles sein, wodurch die Kirche in die Öffentlichkeit tritt, für Prediger, die manchmal den Eindruck erwecken, eine schwierige Antwort auf eine schwierige Frage gefunden zu haben, die ihnen niemand gestellt hat; für die Veranstaltungen der Pfarrgemeinde, des Bildungswerkes; für den Religionsunterricht, für Rundfunk und Fernsehen.

Missionarisch meint eine Öffnung der Kirche: Wir verhandeln nicht unsere Probleme, sondern die Fragen der Menschen. Wir müßten wohl auch viel unbefangener die Mitarbeit jener erbitten, die nicht zur Gottesdienstgemeinde gehören.

2. Die vorhandene Identifizierung mit der Kirche muß respektiert werden

Das Bezahlen des Kirchenbeitrags, das Beziehen der Kirchenzeitung, die Teilnahme am Religionsunterricht, Mitwirkung und Beteiligung an kirchlichen Festen an caritativen Aktionen und dergleichen müssen als Zeichen der Identifikation mit der Kirche respektiert werden. Wir dürfen also nicht von einem liturgischen, ethischen oder dogmatischen Pflichtenkodex ausgehen, sondern müssen die Bereitschaft beachten, die Kirche als Ganze anzunehmen und sich in diesem Medium zu engagieren. Als pastorale Regel muß gelten: Wer zu partieller Identifikation bereit ist, soll diese auch leisten können. Damit ist die Phantasie der Gemeinden herausgefordert, nicht bloß Messen, Bibelrunden und Aktivkreise zu veranstalten. Die Frage lautet: Wozu kann eine Gemeinde einladen, was kann einer mitmachen, wenn er in der Gemeinde mitarbeiten will? Wenn dann nur Vorbeter- oder Mesnerdienste angeboten werden, darf man sich nicht darüber wundern, daß nur wenige mitarbeiten.

3. Die sogenannten rites de passage (Taufe, Trauung und Begräbnis) sind markante Stationen für den Kontakt der Kirche und Gemeinde mit den Fernstehenden

Auf diesen Kontakt legen alle den größten Wert. Als Grund darf man annehmen: Für diese Entscheidungssituationen und Lebenswenden liegen keine alternativen plausiblen Deutungsmuster vor. Hier geschieht eine ursprüngliche Transzendenzerfahrung, und kein Medium ist so wie die Kirche geeignet, diese Situationen zu deuten und zu bewältigen. Es ist eine ständige Frage an die Kirche und die Pastoral, was wir daraus machen. Hier ist schon die Grundeinstellung wichtig. Wenn der Seelsorger etwa sagt: "Aha, jetzt kommt ihr auch einmal. So leicht sollt ihr es nicht haben. Ich bin nicht der Oleanderbusch für eure Feste. Bei dieser Gelegenheit lasse ich euch über die Klinge springen", so wird er kaum die Chance nützen können, die ein Kontakt der Fernstehenden mit kirchlichen Repräsentanten bietet. Der Seelsorger muß sich auf die Situation des Betroffenen einlassen, seine Fragen, sein Empfinden verstehen, seine Freude oder Verzweiflung aufnehmen und in das kirchlich-christliche Deutungsmuster einbringen, daß er sich dort wirklich ausgedrückt findet. Ein einziger derartiger Kontakt kann eine bleibende Identifikation mit der Kirche bewirken und auch Verwandte und Freunde einbeziehen. Kein Seelsorger soll z. B. Begräbnisse als lästig empfinden. Er hat bei der Vorbereitung und Durchführung nicht nur Angehörige, sondern oft auch Mitglieder anderer Kirchen, Religionen und aus der Kirche Ausgetretene vor sich. Er braucht keine Angst zu haben, daß aus der Kirche ein Begräbnisverein werden könnte. Wir sind immer gehalten, von der Auferstehung und dem ewigen Leben zu reden und nirgends werden wir dafür ein offeneres Ohr haben, als wenn einer gestorben ist und sich Menschen damit auseinandersetzen müssen, denen er etwas bedeutet hat.

Sehr schlecht wirkt sich Strenge aus, wenn Wünsche für den Tauf- oder Trauungsort, nach einem bestimmten Priester und dergleichen geäußert werden. Fernstehende haben oft kein Verständnis für unser Pfarrprinzip und unsere Buchhaltung.

4. Der Öffentlichkeitsarbeit der Pfarrgemeinde und aller kirchlicher Institutionen muß größtes Augenmerk zugewendet werden

Unter Öffentlichkeitsarbeit versteht man die Summe von allem, wodurch sich die Kirche in der Öffentlichkeit darstellt, also wie die Kirche und das Pfarrhaus aussehen, wie die Ankündigungen gemacht werden, wie man am Telefon behan-

delt wird, ob es eine diskrete Sprechmöglichkeit gibt, wie der Priester auftritt, wie er seine Wohnung einrichtet, wie Briefe beantwortet werden, wie das Pfarrblatt aussieht und dergleichen. Das formale Niveau ist hier von größter Bedeutung. Vielleicht müßten wir uns immer wieder fragen: Sind unsere Kanzleien, unsere Kirchen und Gottesdienste, unser Gebet und unser Gesang zumutbar? Wohin kann man jemand schicken, der sagt, er möchte wieder einmal einen Gottesdienst mitfeiern?

Hier kann auch die Frage nach dem Hausbesuch gestellt werden. Ein Hausbesuch ist sicher wertvoll, weil die Menschen in ihrem eigenen Milieu oft sicherer sind als bei einer Vorsprache im Pfarrhaus. Jedoch kann der Hausbesuch auch nicht als Allheilmittel gepriesen werden, abgesehen von dem enormen Zeitbedarf. Die Seelsorger sollen zumindest dort sein, wo die Menschen leben, im Gasthaus, auf Bällen, Empfängen, Feiern, auf dem Kirchenplatz, in Tourismusorten, auf Campingplätzen.

Selbstverständlich spielt auch die Pressearbeit eine große Rolle. Wir dürfen kein Mißtrauen gegenüber der Presse und der Öffentlichkeit haben. Angst erzeugt Gegenangst, Verdacht Gegenverdacht. Wir dürfen von der Presse nicht erwarten, daß sie von der Kirche nur Siegesmeldungen bringt. Auch wenn man sich kritisch mit der Kirche in der Presse auseinandersetzt, kann das ein Dienst an der Kirche sein.

5. Die Identifikationspersonen der Kirche sind von größter Bedeutung

Wir brauchen gute Mitarbeiter, gute Religionslehrer, wir brauchen Priester. Es ist längst nachgewiesen, daß in Gemeinden ohne ortsansässigen Priester das religiöse Leben stark zurückgeht und damit auch das Interesse an der Kirche. Wo Priester nicht mehr in genügender Zahl als Identifikationspersonen zur Verfügung stehen, müssen Gemeindeassistenten eingesetzt werden. Die Kontakte mit Identifikationspersonen sind schon deshalb wichtig, weil der Kontakt mit ihnen für das Zugehörigkeitsgefühl von Bedeutung ist. Viele sagen: Wir gehen doch niemand ab, niemand kennt uns. So wandern sie aus der Kirche aus

6. Die Kirche und die Gemeinden müssen sich mit den großen Fragen der Menschen von heute beschäftigen

Statt schulmeisterlich Orthodoxie zu verbreiten und überall Häresien zu wittern, sollte jeder das Gefühl haben: Im Raum der Kirche werden die zentralen Fragen der Menschen verhandelt. Kirche ist Sinnangebot, Lebenshilfe, die Kir-

che besitzt und vermittelt Werte, für die man leben und sterben kann.

7. Jedes Anheben von Gemeindlichkeit nützt der Pastoral an Fernstehenden Großpfarren müssen durch kleinere Gemeinden gegliedert werden. Die Kirche muß also sozusagen näher an die Menschen heran. Die Kirchenmitglieder müssen besser beheimatet werden. Dabei hüte man sich vor jedem übertriebenen Pfarrprizip. Mancher Städter z. B. hat seine Stammkirche und soll bei dieser bleiben. Man hüte sich aber auch vor einer übertriebenen Gemeindlichkeit, die den Menschen mehr abverlangt, als sie zu geben imstande sind.

8. Die Gruppenarbeit der Katholischen Aktion, der katholischen Vereine und Verbände ist von größer Bedeutung

Eine der vielen Ursachen des Rückgangs der Kirchlichkeit ist die abnehmende Gruppenarbeit. Diese schafft die Querverbindungen zwischen den einzelnen Kirchenmitgliedern und festigt sie. Viele erleben heute die Kirche nicht mehr in ihrer Familie. Manche davon könnten doch Kirche im kleinen Kreis erleben, wenn sie sich in Berufs- und Jugendgruppen versammeln. Auch so kommt die Kirche näher, wird Distanz überwunden.

Schließlich muß gesagt werden: Ein Christ darf ein Leben lang unterwegs zur Kirche bleiben. "Kirchlichkeit ist nicht Anfang, sondern Ende der Gnade, die sich nach ihrer souveränen Freiheit unter den Menschen einige beruft", schreibt Karl Rahner¹⁴⁾. Diese souveräne Freiheit des berufenden Gottes haben wir zu respektieren, die wir zugleich distanziert und integriert sind in bezug auf das Haus, von dem es im Psalm 127 heißt: Baut nicht der Herr das Haus, bauen die Bauleute vergebens.

ANMERKUNGEN

1. Herderkorrespondenz 1977, 444.
2. B. Dreher, Seelsorge an den Fernstehenden, Kirche in der Stadt II, Hg. von Österr. Seelsorgeinstitut, Wien 1968, 259 - 260.
3. Frans Haarsma, Kirchliche Lehre - Skepsis der Gläubigen, Freiburg 1970, 9 - 36; vgl. auch die Untersuchungen des IKS: Religion und Kirche in Oberösterreich, 1970.
4. Vier protestantische Kirchengemeinden, in: Soziologie der Kirchengemeinde, 132 - 144.
5. R. Zerfaß, Die "distanzierte Kirchlichkeit" als Herausforderung an den Seelsorger, LS 5 (1971) 255.
6. vgl. Franz X. Kaufmann, Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der BRD, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4 (1968), 63 - 99. 69).

7. vgl. J. Ratzinger, Identifikation mit der Kirche, J. Ratzinger (K. Lehmann) Mit der Kirche leben, Freiburg 1977, 20.
8. Ratzinger, Identifikation, 23.
9. Ratzinger, Identifikation, 26.
10. Ratzinger, Identifikation, 37.
11. Ratzinger, Identifikation, 38.
12. J. H. Newman, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen, Mainz 1957, 330.
13. Handbuch der Pastoraltheologie II/2, 46-80.
14. K. Rahner, Schriften zur Theologie XII, 586.

ROLF ZERFASS

DIE KOMPETENZ DES VERKONDIGERS UND IHR CHRISTOLOGISCHES FUNDAMENT ⁺

In den folgenden Überlegungen geht es nicht um die Umsetzung christologischer Entwürfe in die Praxis des Religionsunterrichts oder der Erwachsenenbildung - sosehr eine solche didaktische Reflexion auch Aufgabe der Praktischen Theologie ist. Ich möchte vielmehr ein Problem aufgreifen, das in den letzten Jahren in der Praxis selbst eine eigentümliche Virulenz entwickelt hat und von dort her zur Rückfrage nach Jesus zwingt, nämlich das Problem der Kompetenz dessen, der heute die Sache Jesu, die Botschaft Jesu weiterzugeben versucht ¹⁾.

Noch genauer gesagt: mein Ausgangspunkt sind die Gefühle der Inkompetenz etwa des Seelsorgers in einem zunehmend von Spezialisten beherrschten, von immer differenzierteren therapeutischen Diensten bevölkerten Krankenhaus; die Überforderungsgefühle des Religionslehrers in einer exklusiv leistungsorientierten Schule (Was soll Religionsunterricht in einem Milieu, wo nicht die Ausbildung, sondern die Auslese zur obersten Maxime zu werden droht?); die Ohnmachtsgefühle des Predigers, der vergeblich die fromme Schweigemauer der gottesdienstlichen Gemeinde aufzubrechen versucht. Und mein Ausgangspunkt sind ebenso die kompensatorischen Gegenfiguren dieser Ohnmachtserfahrungen: die angemähte Kompetenz von Predigern und Teufelsaustreibern; die im Namen Jesu und im Namen der Kirche zur Schau gestellte Selbstsicherheit; die Kunst der Abschirmung und der diplomatisch doppelzüngigen Rede, die nicht geringer geworden ist, seit mehr Laien in der Kirche mitzureden haben.

Meine Frage lautet schlicht: Was braucht eigentlich der, der heute die

⁺ Gastvorlesung in Saarbrücken am 5. Juli 1978

Botschaft Jesu weitergeben möchte? Was muß man ihm wünschen, was vor allem darf man von ihm erwarten? Denn ich verstehe - das sei eine erste Definition des Begriffs "Kompetenz" in unserem Thema - unter Kompetenz das Ensemble der Fähigkeiten, die man einem Verkündiger wünschen muß, wenn er heute die Sache Jesu weitergeben soll.

Dabei bitte ich, die Differenzierungen zwischen dem Seelsorger und dem Prediger, dem Religionslehrer und dem Katecheten, so berechtigt sie sind und so wichtig es ist, sie zu gegebener Zeit einzuführen, vorerst einmal zurückzustellen; denn allen diesen Funktionsträgern ist ja nun doch etwas Elementares gemeinsam: Das Krankenhaus, das theologische Seminar, der Gottesdienst, die Schulstunde sind kommunikative Situationen, in denen Menschen nach den Möglichkeiten zu leben fragen, und hier tun alle genannten Funktionsträger das gleiche: sie bringen in diese Suchbewegung das Evangelium Jesu Christi, die gute Nachricht als Orientierungshilfe, als Lösungsangebot ein.

Wir wollen uns fragen, welche Voraussetzungen dazu notwendig sind und welche Maßstäbe wir besitzen, um innerhalb dieser Voraussetzungen zwischen dem wirklich Notwendigen, dem Nützlichen und den Überflüssigen zu unterscheiden.

Ich möchte unser Thema in drei Schritten angehen:

Im ersten Schritt möchte ich einen biblischen Text, gewissermaßen ein erstes Anschauungsmodell des kompetenten Verkündigers vor Augen stellen; im zweiten Schritt möchte ich fragen, welche sozialwissenschaftlichen Kategorien uns zur Verfügung stehen, um diese Kompetenz zu beschreiben; im dritten Schritt möchte ich die engere Frage nach dem christologischen Fundament stellen und wenigstens andeutungsweise zu lösen versuchen.

1. Ein biblisches Anschauungsmodell: Is 50, 4 - 7

Zu den im Rückblick wichtigen Begegnungen meiner Studienzeit gehört ein Besuch bei der Witwe des evangelischen Pfarrers Paul Schneider in Dickenscheid/Hunsrück. Ich bin schon als Kind, wenn ich mit meinem Vater dort unsere Verwandten besuchte, immer wieder am Grab dieses Mannes gewesen, der nach zweijähriger brutaler Behandlung am 18. Juli 1939 im Konzentrationslager Buchenwald ermordet wurde. Er war nicht bereit gewesen, sich an ein Predigtverbot der Gestapo zu halten und das Rheinland zu verlassen.

Als ich der Frau dieses "Predigers von Buchenwald" gegenüber saß, fiel mein Blick auf einen kleinen Spruch an der Wand: "Er weckt mich alle Morgen, er weckt mir noch das Ohr." (Is 50, 4). "Es war ein Lieblingswort meines Mannes", sagte Frau Schneider. Zuhause suchte ich die Stelle auf, das Gottesknechtlied Is. 50, 4 - 7; es erscheint mir bis heute, gerade auf dem Hintergrund des Lebenszeugnisses dieses Hunsrücker Dorfpfarrers, wie eine kleine Summe dessen, was die Kompetenz des Verkündigers ausmachen könnte:

"Gott der Herr hat mir eines Jüngers Zunge verliehen, daß ich verstünde, die Müden aufzurichten durch das Wort. Er weckt mich alle Morgen, er weckt mir noch das Ohr, zu hören wie ein Jünger hört. Gott der Herr hat mir das Ohr aufgetan, ich aber habe nicht Widerstand geleistet und bin nicht zurückgewichen; den Rücken bot ich denen, die mich schlugen, und die Wangen denen, die mich raufte; mein Gesicht verhüllte ich nicht, wenn sie mich schmähten und anspien. Aber Gott der Herr steht mir bei; darum bin ich nicht zuschanden geworden. Darum mache ich mein Gesicht hart wie Kieselstein und weiß, ich werde nicht beschämt" (Is 50, 4-7).

"Gott der Herr" steht gewichtig an der Spitze des Textes. Wer über die Kompetenz des Verkündigers nachdenkt und sich bei denen umhört, deren Wort in den Urkunden des Glaubens festgehalten worden ist, weil es ein kompetentes Wort war, stößt als erstes auf die Erfahrung, daß diese Kompetenz keine selbst erworbene, gewissermaßen in harter Arbeit antrainierte Fähigkeit ist - so wie Demostenes sich mit einem Kieselstein im Mund zum kompetenten Redner heranbildet - sondern die Kompetenz des Verkündigers wird als etwas beschrieben, das sich einstellt, das auf eine überraschende Weise gewährt wird. "Er weckt mich alle Morgen". Der Prophet macht sich nicht selbst wach. Das Aufwachen, von dem er redet ist nicht organisierbar, wie wir uns wachmachen, indem wir uns selber einen Wecker stellen. Jahwe weckt. "Er weckt mir noch das Ohr, zu hören wie ein Jünger hört." Es ist, als müßte das Ohr eigens geweckt werden. Denn die Fähigkeit des Verkündigers beginnt offensichtlich nicht beim Reden, sondern beim Hören, und schon dieses Hörenkönnen ist nicht selbstverständlich, ist sogar bereits in vieler Hinsicht gefährdet, denn der Text fährt fort: "Gott der Herr hat mir das Ohr aufgetan, ich aber habe nicht Widerstand geleistet und bin nicht zurückgewichen." Das sind offenbar die beiden Formen, wie wir verhindern können, daß uns die Ohren aufgehen: Widerstand

und Flucht, sich abschotten und sich entziehen. Der Prophet sagt: "Ich habe nicht Widerstand geleistet und bin nicht zurückgewichen, sondern meinen Rücken bot ich denen, die mich schlugen und meine Wange denen, die mich raufte; mein Gesicht verbarg ich nicht, wenn sie mich schmähten und anspien". Damit wird vollends deutlich, welche Art Vorgänge es sind, durch die Gott das Ohr des Menschen öffnet, so daß er fähig wird zu hören: daß dies Grenzerfahrungen sind, Leidenserfahrungen, Situationen, in denen ich mit dem Rücken an der Wand stehe. Für diesen Zusammenhang zwischen Grenzerfahrung und Hörbereitschaft gibt es ja auch einen gewichtigen Beleg im NT. Im Hebräerbrief heißt es nämlich von Jesus "Er hat in den Tagen seines Fleisches Gebete und flehentliche Bitten mit starkem Geschrei und unter Tränen vor den gebracht, der ihn vom Tode erretten konnte und ist erhört worden aus seiner Angst. Wiewohl er der Sohn war, hat er an dem, was er litt, den Gehorsam gelernt und so ist er - vollendet - allen, die auf ihn hören, zum Ursprung ewigen Heiles geworden" (Hebr. 5, 7 - 9). Hörvermögen erwächst aus Leidens- und Grenzerfahrungen, in denen sich überraschend die Treue Gottes durchhält: "Aber Gott der Herr steht bei mir. Darum mache ich mein Gesicht hart wie Kieselstein und ich weiß: ich werde nicht beschämt". Wer in dieser Weise in Grenzsituationen Gottes Treue erfährt, vermag den Kopf hinzuhalten. Er vermag auch den Mund aufzutun, wie es im ersten Vers unseres Textes heißt: "Gott der Herr hat mir die Zunge eines Jüngers gegeben, daß ich die Müden zu trösten vermöchte durch sein Wort". Da ist es nun auf eine ganz einfache Formel gebracht, was man von dem erwartet, erhofft, der im Namen Gottes auf andere Menschen zugeht: daß er die Müden aufzurichten vermag durch das Wort.

Fassen wir die wichtigsten Merkmale der Verkündigungs-kompetenz zusammen, wie sie aus diesem exemplarischen Text der biblischen Überlieferung zu gewinnen sind:

- Die Fähigkeit zu Sprechen steht in einem inneren Zusammenhang mit der Fähigkeit zu Hören;
- Beide Vermögen entwickeln sich im Lebenszusammenhang, in Kontingenzerlebnissen, in Ohnmachts- und Krisensituationen aus der Erfahrung, daß Gott da ist, verläßlich, immer wieder, alle Morgen.
- Beide Vermögen bewähren sich darum gerade in der Krisensituation anderer

Menschen als die Fähigkeit, die aufzurichten, die müde sind, erschöpft, resigniert. Das Wort, das doch das ohnmächtigste ist, was es gibt, bringt den andern am Ende wieder zum Leben, bringt den, der müde ist, wieder auf die Füße.

- Die Kompetenz des Verkündigers ist eine Fähigkeit zu sprechen wie ein Jünger, nicht wie ein Alter.
- Die Kompetenz des Verkündigers, diese im Leiden erworbene Fähigkeit, aufzurichten, ist nicht ein verfügbarer Besitz dessen der spricht, seine unveräußerliche Qualifikation, sein unbestreitbares Recht, sondern ist das Ergebnis von Interaktionsprozessen, in die er sich verstrickt sieht durch Gott, der ihn weckt und durch die Menschen, die ihn prügeln. Diese Kompetenz ist selber ein Wachstumsphänomen, ein Stück Biographie, dessen Ursprung in Gott liegt.

Versuchen wir nun, diesen am biblischen Material gewonnenen Befund mit Ergebnissen und Perspektiven der Humanwissenschaften zu konfrontieren.

2. "Kompetenz" in den Sozialwissenschaften

Wir haben bislang den Begriff "Kompetenz" in dem Sinn verwendet, daß wir damit die Summe der Fähigkeiten benennen wollten, die man einem heutigen Verkündiger des Evangeliums wünschen kann. Wir sollten uns nun Rechenschaft darüber geben, woher dieser Begriff kommt und was er genau bezeichnet. Das ist um so notwendiger, als er inzwischen über die Studienreformkommission in die Rahmenordnung des Studiums katholischer Theologie Eingang gefunden hat, wenn es dort etwa bei der Zielbestimmung der praktisch-theologischen Fächergruppe heißt: "Ein Theologe muß in Richtung auf die künftige Berufspraxis fähig sein, Situationen, Probleme, Aktionen und soziale Systeme zu analysieren... Er muß imstande sein, religiöse Sozialisation anzuregen, zum Aufbau von Kirche beizutragen und die dazu erforderliche soziale und sprachlich-kommunikative Kompetenz zu erwerben..."²⁾ oder: "Sobald theologische Theorie der Praxis sich auf das Gelingen der Vollzüge des Glaubens besinnt, kommen spezifischen Fähigkeiten didaktisch-methodischer Art in den Blick, die man im Sinne einer "ästhetischen" Kompetenz verstehen könnte. Solche Fähigkeiten werden beispielsweise im Beratungsgespräch, in der Predigt, im Unterricht, in der gemeinsamen Feier verlangt."³⁾

Begriffsgeschichtlich kann man verschiedene Zusammenhänge benennen, in denen der Kompetenzbegriff entwickelt und verwendet wird: ⁴⁾

2.1 Die älteste Verwendung stammt aus dem juristischen Bereich: Kompetenz meint hier Zuständigkeit. Im Hintergrund dieses Begriffes steht die soziale Organisation, das arbeitsteilige soziale System, in dem es verschiedene Rollen gibt und entsprechende Zuständigkeiten, Kompetenzen, die zu respektieren sind.

2.2 Davon abgeleitet ergibt sich die alltagssprachliche Bedeutung: Kompetenz meint hier weniger die juristische, vielmehr die fachliche Zuständigkeit. Der Fachmann ist kompetent, darum hört man auf seine Ansicht, holt man sein Gutachten ein. Wer sich als fachlich nicht kompetent erweist, verliert seinen Posten, es sei denn er wurde - wegen seiner überwältigenden Qualifikationen - zum Beamten auf Lebenszeit ernannt.

Offenbar spielen in den Begriff der Kompetenz des Verkündigers schon beide Bedeutungsebenen hinein; einerseits besitzt er ja eine juristische Kompetenz, einen Lehrauftrag in Gestalt der *venia legendi* oder der *missio canonica*, die ihn auch in der modernen Schule schon wegen der konfessionellen Ausrichtung des Religionsunterrichts als Vertreter der Kirche erscheinen läßt; andererseits besitzt er - hoffentlich - auch eine fachliche Kompetenz: Er versteht es, die Probleme gegenwärtiger Existenz im Lichte der christlichen Oberlieferung zu interpretieren, und zwar nach überprüfbaren Regeln (z. B. den Regeln der historisch-kritischen Methode).

Beide Kompetenzbegriffe, der juristische und der fachliche - das verdient vielleicht angemerkt zu werden - meinen relativ personunabhängige, sachliche Qualifikationen; die Person ist austauschbar.

Der Kompetenzbegriff fand in die pädagogische und sozialwissenschaftliche Literatur freilich erst in der von Noam Chomsky und Jürgen Habermas weiterentwickelten Bedeutung Eingang.

2.3 Noam Chomsky entwickelte den Begriff der "sprachlichen Kompetenz" und verstand darunter die Fähigkeit des Menschen, mit dem begrenzten Regelrepertoire seiner Muttersprache beliebig viele "richtige" Sätze hervorzubringen. Er beobachtete nämlich, daß der Spracherwerb des Kindes

nur begrenzt als Interventionslernen begriffen werden kann. Von einem bestimmten Augenblick an vermag das Kind aufgrund eines ihm angeborenen Sprachvermögens aus dem begrenzten Wortschatz und den begrenzten Satzbauplänen seiner Muttersprache viele, bisher von ihm noch nie gehörte, vielleicht überhaupt noch nie hervorgebrachte Wortkombinationen zu erzeugen. Diese Fähigkeit, sich kreativ des Regelsystems der Sprache bedienen zu können, nennt Chomsky die sprachliche Kompetenz; sie umfaßt das aktive und das passive Sprachvermögen, die Fähigkeit zu sprechen und zu verstehen und muß, das erbrachten die umfassenden ethnologischen Forschungen Chomskys besonders an einer Vielzahl von unerforschten Indianersprachen, als grundlegende anthropologische Konstante betrachtet werden: deshalb wird der differenzierte Linguistiker zum Bürgerrechtler und kompromißlosen Gegner des Vietnamkrieges.

- 2.4 Diesen Begriff "sprachliche Kompetenz" kritisiert freilich Jürgen Habermas, sofern Chomsky ausschließlich den einzelnen Sprecher bzw. Hörer im Blick hat. In der sozialen Realität gibt es diesen einzelnen kompetenten Sprecher, der mit Hilfe des Regelsystems seiner Sprache bestimmte sprachliche Operationen durchführt und so bestimmte Bewußtseinsinhalte transportiert, nicht.

Denn das Grundmodell von Sprache ist nicht der Monolog, sondern das Gespräch. Sprache muß vom ersten Ansatz her als Interaktionsvorgang begriffen werden, der zwischen zwei oder mehr Subjekten läuft und indem sie sich wechselseitig als Subjekte erst konstituieren. Denn das Gespräch ist, wenn es gelingt, dadurch charakterisiert, daß es mehr ist als die Summe der Einzelbeiträge, vielmehr ein Prozeß, der die Beteiligten in eine Richtung führt, in die keiner von ihnen für sich allein hineingefunden hätte; ein Prozeß, aus dem man, wenn man sich wirklich auf ihn einläßt, anders herausgeht als man hineinging; ein Prozeß, der die Chance in sich schließt, daß wir uns am andern allererst selbst finden. Und Habermas fragt nun, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit solche Kommunikation gelingt. Offenbar müssen alle Gesprächspartner die Chance haben, sich gleichermaßen einbringen zu können; offenbar müssen sie bewußt darauf verzichten, sich gegenseitig zu täuschen und wechselseitig zu beherrschen; sie müssen offen füreinander und für jedes sachdienliche Argument sein, also offen für jeden potentiellen Gesprächspartner, der jetzt oder in Zukunft etwas beizutragen vermag oder

früher je etwas zur Sache zu sagen wußte. Gelingende Kommunikation vollzieht sich also in einem prinzipiell offenen, entgrenzten, universalen Horizont. Und Habermas ist überzeugt, daß wir, wo immer wir überhaupt im Interesse wechselseitiger Verständigung miteinander zu reden beginnen, im Grunde diese Voraussetzungen zu erbringen gewillt sind - so sehr dann unser faktisches Gesprächsverhalten hinter dieser Utopie einer universalen und herrschaftsfreien Kommunikation zurückbleibt.

Diese Fähigkeit, fruchtbare Kommunikationssituationen überhaupt erst entstehen zu lassen, Situationen, in denen der andere als Partner allererst auftreten und darum auch mich selbst erst wirklich weiterbringen kann, bezeichnet Habermas als "kommunikative Kompetenz". Es ist die Fähigkeit, durch Interaktion einen Raum entstehen zu lassen, in welchem wechselseitig Freiheit gewährt wird, in welchem also Individualität, Subjektivität, Selbstbestimmung allererst möglich werden.

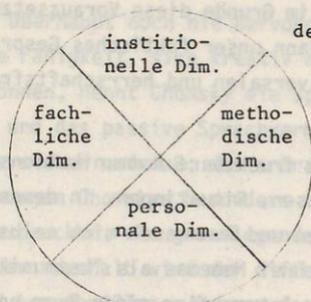
"Kommunikative Kompetenz" im Sinne von Habermas begreift also die sprachliche Kompetenz im Sinne von Chomsky in sich ein und ist im Unterschied zu den beiden erstgenannten Kompetenztypen der juristischen und fachlichen Kompetenz keine personenunabhängige, sondern eine in hohem Maß personale und soziale Fähigkeit, bei der Wahrnehmungsfähigkeit, Umgang mit eigenen und fremden Emotionen, die Freiheit, die man sich selbst nimmt und die Freiheit, die man anderen zu gewähren vermag, eine entscheidende Rolle spielen.

Blicken wir von diesen 4 Bedeutungsvarianten auf unseren biblischen Modelltext zurück, so ist die Erfahrung des Hörens und Redens, von der er redet, offensichtlich nicht als juristische oder als fachliche Kompetenz bestimmbar. Die Fähigkeit, aufgrund der Erfahrung der Treue Gottes im eigenen Leiden, die Müden durch das Wort aufzurichten, ist allenfalls mit dem Begriff der kommunikativen Kompetenz im Sinne von Jürgen Habermas faßbar.

Nun haben aber offenbar auch die juristische und die fachliche Qualifikation haben also Handauflegung, Ordination, missio canonica und theologische Forschung, Lehre, Ausbildung ihren Sinn und ihr Recht, so daß wir uns fragen sollten, ob sich die unterschiedlichen Bedeutungsanteile des Kompetenzbegriffs in ein integratives Modell zusammenführen lassen, gewissermaßen als verschiedene Ebenen oder Dimensionen eines umfassenden Kompetenzbegriffes, nach dessen christologischem Fundament dann gefragt werden könnte.

In diesem Sinne hat Manfred Josuttis den Vorschlag gemacht, eine juristische und eine personal-soziale Dimension von Kompetenz einerseits und eine fachliche und methodische Dimension andererseits zu unterscheiden, die jeweils in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen ⁵⁾.

Dimensionen



der Kompetenz

Mit der institutionellen Dimension würde dann der gesellschaftliche Rahmen ernstgenommen, in welchem jeweils die Botschaft weitergegeben wird, und wir machen uns ja viel zu wenig klar, daß wir heute, im Gegensatz zu Jesus, das Evangelium nicht mehr an Hecken und Zäunen weitergeben, sondern im Rahmen von stufenspezifisch differenzierten Lehrplänen und Schultypen; im Rahmen von Gottesdiensten am Sonntagmorgen zwischen 8 und 11 Uhr; durch professionelle Verkündiger, deren Besoldung tariflich geregelt ist und deren Altersversorgung auf der pflichtmäßigen Erfüllung dieser Aufgaben im Rahmen ihrer Arbeitsverträge mit dem Bistum oder mit dem Kultusministerium beruht.

Dieser institutionellen Dimension steht die personal-soziale gegenüber: die Dimension der Erfahrung des Glaubens, der eigenen Praxis des Evangelium d. h. des Versuchs, den eigenen Alltag an diesem Evangelium zu orientieren, die eigenen Ängste von dorthin anzugehen, sich selber betreffen zu lassen und solche Erfahrungen mit anderen zu teilen. Hier wäre die Fähigkeit anzusiedeln zu schweigen, zu hören, fremde Erfahrung gelten zu lassen, die Frage hinter einer Frage wahrzunehmen, aber auch einen Konflikt zu riskieren, um die eigene Erfahrung nicht zu verraten. Und es ist älteste Überzeugung der Kirche, daß die institutionelle Kompetenz von der personalen lebt, ohne sie ausdorrt, ihre Glaubwürdigkeit verliert, zur Karikatur ihrer selbst wird.

Innerhalb der sachlichen Dimension der Kompetenz eines Verkündigers wären die Inhalte unterzubringen, die er vertritt. Es geht ja nicht um die Kompetenz zu irgendwelcher Rede, sondern um die kompetente Weitergabe der Botschaft Jesu. Hierhin gehört also die Fähigkeit des Verkündigers, mit der Überlieferung umzugehen, der er die Botschaft Jesu verdankt. Es geht um seine Fähigkeit, innerhalb der kirchlichen Überlieferung authentische Tradition von sekundären Traditionen zu unterscheiden, mit Hilfe historischer und hermeneutischer Methoden das ursprüngliche Zeugnis des Evangeliums gegen die sanften und gefährlichen Umdeutungen, die in jedem Übersetzungs- und Aktualisierungsversuch stecken, zur Geltung zu bringen: auch gegen das herrschende Bewußtsein unserer Zeit und gegen die herrschende Praxis unserer Kirche.

Der sachlichen Dimension korrespondiert auf der anderen Seite die methodische: Um situationsgerecht zu kommunizieren, verstehbar, ohne Gewalttätigkeit bedarf es der Sorgfalt der Beachtung von Regeln, der Erfahrung und Übung im Detail, wie sie in Ausbildungsprogrammen für Religionslehrer, Prediger, Telefonseelsorger, Journalisten zusammengetragen werden.

Versucht man diese 4 Dimensionen zu gewichten, so liegt in der Perspektive heutiger Sozialwissenschaften das Schwergewicht in der personal-sozialen Dimension. Sozialpsychologisch ausgedrückt: Die Beziehungsfähigkeit ist die Basis aller Kommunikation. Nur auf der Schiene der Beziehungsebene lassen sich überhaupt Inhalte transportieren. Und je nach Inhalt variieren die Beziehungsformen: Je mehr es inhaltlich um die Betroffenen selber geht, um so entscheidender wird das Beziehungsklima. In einem Hörsaal für Chemie herrscht ein anderes Klima als bei einer Dichterlesung; eine Haushaltsdebatte fährt auf anderen Beziehungsschienen als eine Selbsterfahrungsgruppe. Die Beziehungsfähigkeit bestimmt und überformt auch die methodische Dimension; wo Methode sich von den Beziehungen ablöst, verkommt sie zu Tricks und manipulativen Manövern. Und schließlich besteht auch der Sinn des institutionellen Rahmens nur darin, auf Dauer ein angemessenes Beziehungsgefüge zu sichern; wo diese Rahmenbedingungen sich verselbständigen und (z. B. als autoritäre Struktur) authentische Beziehungen schwer belasten oder gar verhindern, können auch bestimmte Inhalte nicht mehr vermittelt werden. ⁶⁾

Man mag gegen dieses Modell einwenden, es sei zu grob und sicher läßt es noch manche Frage nach der inneren Zuordnung dieser vier Ebenen offen. Aber

zwei entscheidende Funktionen eines Modells erfüllt es immerhin: die ordnende, organisierende Funktion, weil es bekanntes und unzusammenhängendes Wissen zu einem Gesamtbild zusammenfügt und die heuristische Funktion, sofern es ein ziemlich kompliziertes Problem in einer Weise darstellt, daß neue Aspekte und Zusammenhänge sichtbar werden, die der Problemlösung dienen.

Daß unser Dimensionierungsvorschlag in diesem Sinne ordnende und heuristische Kraft besitzt, wird schon deutlich, wenn wir uns fragen, mit welcher Kompetenz heute ein Student der Theologie nach 10 Semestern die Universität verläßt: im fachlichen Bereich hat er eine Menge gelernt; die methodische Dimension kommt schon bescheidener weg; die personal-soziale Kompetenz bleibt fast vollständig dem lieben Gott und dem Spiritual oder Studentenpfarrer überlassen, obwohl genau in diesem Bereich die entscheidende Belastungen und Konflikte der Berufspraxis (die mit der Zuerkennung der juristischen Kompetenz einsetzt) zu erwarten sind.

Auf der anderen Seite muß man sich auch vor falschen Suggestionen eines solchen Modells hüten, z. B. vor der Vorstellung, als gebe es eine Idealkompetenz und als sei sie gewissermaßen in einer vollendeten Vierviertelbalance zu sehen.

Vielmehr zeigt sich, sobald man dieses Schema etwa auf verschiedene historische Epochen und bedeutende Gestalten der Verkündigungsgeschichte anwendet, daß diese 4 Sektoren sehr unterschiedlich gewichtet sein können: Clemens v. Alexandrien etwa (um einen großen Lehrer der vorkonstantinischen Ära herauszugreifen) müssen wir uns ja wohl als eine Art christlichen Guru vorstellen, als jemanden, der das Leben aus dem Glauben als eine Alternative zum Lebensstil der spätantiken Großstadt entwickelt: die personale Kompetenz macht nicht nur den inneren Kern aus, sondern trägt die ganze Gestalt! ⁷⁾ Augustinus sieht sich nur knappe 150 Jahre später in Nordafrika bereits gezwungen, die institutionelle Dimension von Kompetenz zu betonen. Gegen die Donatisten, die alle Priester aus dem Amt entfernen wollen, die in der Verfolgung heilige Schriften ausgeliefert haben, weil sie nicht mehr glaubwürdig seien, betont er das Gewicht des Amtes: Auch wenn der Amtsträger persönlich an Glaubwürdigkeit verloren hat, spricht aus ihm Christus ⁸⁾ Auf dieser institutionellen Kompetenz insistiert die mittelalterliche Kirche immer einseitiger, je mehr sie sich durch die neue Laienfrömmigkeit und die häretischen Untergrundbewegungen seit dem 12. Jh. in Frage gestellt sieht;

auch Luther ist sehr schnell bereit, neben der fachlichen Kompetenz die juristische zu fordern und zu fixieren, um der Schwärmer und der hinter ihnen brodelnden sozialen Konflikte Herr zu werden. Die Aufklärung akzentuiert - in ähnlicher Weise wie wir heute von den Realisierungsbedingungen des Glaubens fasziniert sind - die methodische Seite. Der Pietismus im Gegensatz dazu macht die Erfahrung, die persönliche Bekehrung und Betroffenheit, d. h. wiederum die personale Kompetenz zum ausschlaggebenden Kriterium authentischer Verkündigung ¹⁰⁾.

Sieht man diese unterschiedlichen Akzente, so kommt man an der Schlußfolgerung nicht vorbei, daß es offenbar die Kompetenz des Verkündigers (als ideale und normative, allgemein verbindliche Figur) überhaupt nicht gibt. Das Ensemble der Fähigkeiten, die man einem Verkündiger wünschen möchte, variiert je nach Zeit und Gesellschaft; es läßt sich nur epochal-geschichtlich bestimmen, als Kompetenz für eine bestimmte Zeit und für eine bestimmte Gruppe, nicht absolut und abstrakt, sondern nur bezogen auf konkrete Menschen. Das kann gar nicht anders sein, wenn für gelingende Kommunikation wirklich gilt, daß sich in solchen Prozessen Subjekte erst gegenseitig als Subjekte konstituieren.

Dann stellt sich freilich die Frage, was der charakteristische epochal-geschichtliche Akzent heutiger Verkündigungskompetenz sein könnte. Es ist hier nicht der Raum, dieser Frage nachzugehen, aber vielleicht kann man die Grundqualifikation, die man von ihm als Voraussetzung für eine glaubwürdige Verkündigung erwartet, auf die Formel bringen: Er müßte als Erwachsener zu Erwachsenen sprechen. Alex Stock hat diese Formel vorgeschlagen ¹¹⁾, und in ihrer alltagssprachlichen Unscheinbarkeit will mir eine Menge theologischer Sprengstoff sitzen. Der Verkündiger, der als Erwachsener zu Erwachsenen zu sprechen vermag, müßte ja wohl - auf der personalen Ebene - die Fähigkeit besitzen, den anderen als erwachsenes Gegenüber, als freien Menschen zu akzeptieren; er müßte - auf der fachlichen Ebene - die Fähigkeit besitzen, mit der eigenen Tradition in einer erwachsenen Weise umzugehen, ohne infantile oder zwanghafte oder auch permanent polemische Fixierung auf vergangene Positionen; im methodischen Bereich müßte er fähig sein, zu durchschauen, was er mit anderen Menschen tut und den Betroffenen selber diese Verfahren durchsichtig machen; auf der institutionellen Ebene müßte er jenes Stück Rollendistanz aufbringen können, ohne die es keine erwachsene, d. h. am Gewissen orientierte und freie Rede gibt.

Aber dies im einzelnen durchzudenken ist hier nicht unsere Aufgabe; vielmehr ist die Frage, ob sich die organisierende und heuristische Kraft des integrierten Kompetenzmodells auch gegenüber der Frage nach der christologischen Basis der Kompetenz des Verkündigers bewährt.

3. Die Frage nach dem christologischen Fundament der Kompetenz des Verkündigers

Wenn diese Frage heute neu gestellt wird, dann nicht deshalb, weil es auf sie überhaupt noch keine Antwort gäbe, sondern weil die klassische Antwort denen nicht weiterzuhelfen vermag, die die Last der Verkündigung heute tragen. Diese klassische Antwort sagt: Die tragende Basis aller Verkündigung ist die Sendung durch Christus; sie ist von ihm auf die Apostel und von den Aposteln auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, übergegangen und wird von ihnen an ihre Mitarbeiter, die Priester und Laien im Verkündigungsdienst, weitergeleitet. Kompetent zur Verkündigung ist, wer in dieser Sendung steht (Röm 10, 15).

Fragt man sich, warum diese Art christologischer Legitimierung nicht mehr trägt, so kommt es m. E. daher, daß sie exklusiv die institutionelle Kompetenz stützt und im Blick hat, und dies wiederum muß damit zusammenhängen, daß sie selber aus einer Epoche rührt, in der es ein Überangebot von Bewerbern gab, die sich zu dieser Aufgabe fähig fühlten, so daß es darauf ankam, abzuklären, wer im Namen der Kirche die Botschaft Jesu weitergeben dürfe. Unser Problem ist aber heute nicht, wer das Evangelium weitergeben dürfe, sondern wer es weitergeben könne. Denn auch die schönste christologische Legitimation kann nicht wettmachen, daß das Amt heute den Verkündiger nicht mehr trägt, sondern daß umgekehrt der einzelne Verkündiger durch sein persönliches Engagement, durch seine personale und soziale Kompetenz dem Amt allenfalls wieder Ansehen verschaffen muß. Ob der von der klassischen Dogmatik und vom Kirchenrecht reklamierte Begriff der Sendung überhaupt zur christologischen Begründung heutiger Verkündigungskompetenz herangezogen werden kann, hängt davon ab, ob der zugrunde liegende biblische Sendungsbegriff mehr umfaßt als die juristische Beauftragung, ob er in den Bereich der fachlichen und sogar der personalen Kompetenz hineinreicht, ja dort seinen Schwerpunkt hat.

Die Sendung zur Verkündigung darf nach dem NT überhaupt nicht als formaljuristische Beauftragung begriffen werden. Sendung gibt es im NT nur als

eine an die Sache Jesu gebundene Sendung und dies wiederum bedeutet: als eine dem Verkündigungsstil Jesu verpflichtete Sendung. Denn die Botschaft Jesu geht nach der Überzeugung des NT nur dort weiter, wo die Praxis Jesu weitergeführt wird.

Wenn man sich fragt, was denn die Menschen, denen Jesus begegnet ist, zu dem Urteil veranlaßt hat: "Dieser redet wie einer der Macht hat und nicht wie die Schriftgelehrten" (Mt 7, 29), so liegt der Grund doch wohl darin, daß Jesus das, wovon er spricht, in der Weise seiner Zuwendung zu den Menschen unmittelbar wahr macht. Er sagt dem Zachäus im Baum eben nicht "Gott liebt dich", er kehrt bei ihm ein und macht damit durch sein Verhalten wahr, daß Gott ihn liebt. Die Botschaft Jesu ist so in seinen handelnden Umgang mit den Menschen eingebunden, daß Verkündigung und Verhalten Jesu sich gegenseitig interpretieren und gemeinsam die Situation verwandeln. Der Anbruch der Gottesherrschaft ist für ihn darum und in der Weise das zentrale Thema, daß er ihr in seinem eigenen Verhalten unmittelbar Raum gibt. In der Zuwendung zur Ehebrecherin, zum Zöllner, zu Kindern und Krüppeln macht er unmittelbar anschaulich, wovon er redet, greift er auf die Vollendung des Reiches Gottes vor, "und zwar so, daß er die Wirklichkeit Gottes und sein Heil für die andern behauptet... im Vollzug seiner kommunikativen Praxis. Er ist diese Behauptung für die anderen." 12)

Dieser Zusammenhang prägt dann auch in ganz charakteristischem Maße die Redeweise Jesu. Daß er sich vor allem der Sprachform des Gleichnisses bedient - das hat die neueste pragmatisch orientierte Gleichnisforschung herausgearbeitet - hängt damit zusammen, daß die Gleichnisse begriffen werden müssen als der Versuch Jesu, die Situation durchsichtig zu machen, in der jetzt Gottes unbedingte Güte neue Lebensmöglichkeiten für die Menschen erschließt: So verhält es sich mit der Herrschaft Gottes! "Die Rede von Gott und seiner Herrschaft wird also streng aus dem Handeln Jesu in einer bestimmten Situation eingeführt und begründet. Die Bestimmung der Wirklichkeit Gottes ist gebunden an eine bestimmte Weise kommunikativer Praxis und geschieht im Handeln auf den andern zu: Jesus behauptet mit seiner Existenz, mit seinem Handeln, Gott als die rettende Wirklichkeit." 13) Und indem er diese Zuwendung zum Menschen kompromißlos durchhält, geht er auf seinen Tod zu und akzeptiert ihn als äußersten Preis für die Wahrheit seiner Botschaft.

Entsprechend hat auch die nachösterliche Gemeinde die Sendung der Jünger durch Jesus nie als eine Sendung zum "Worte machen" begriffen, sondern als eine Verpflichtung auf diese umfassende Praxis Jesu: Darum heißt es Mt 10 (in der Übersetzung von Walter Jens): "Da rief er seine zwölf Schüler zusammen und gab ihnen die Große Macht: die Geister auszutreiben und Krankheit und Leid zu heilen. Und er sandte sie aus und gab ihnen die Weisung: Geht und verkündet: nahe ist das Reich der Himmel. Heilt die Kranken, weckt die Toten auf, reinigt die Aussätzigen, jagt die Geister davon." (Mt 10,8).

Kompetenz zur Verkündigung gibt es also nur als Zeit einer umfassenden, von Jesus vorgelebten und in seinem Tode ratifizierten Zuwendung zum Menschen; ihr Wurzelgrund ist das Mitleid Jesu mit den Menschen: "denn sie waren müde und zerschunden und lagen am Boden - wie Schafe, denen der Hirt fehlt." (Mt 9, 36).

Und darum ist die Verkündigungskompetenz auch an die Weisung gebunden, die Jesus seinen Jüngern auf den Weg mitgibt: "Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben. Eure Tasche sei leer: kein Geld, kein Silber, kein Kupfer darin. Nehmt keinen Ranzen mit auf den Weg, keinen zweiten Rock, keinen Stab: wer arbeitet, erhält was er braucht." (Mt, 10, 8-10).

Denken wir nicht zu rasch, hier würde nur eine Episode aus dem Wanderleben des Rabbi Jesus erzählt. Die Aussendungsberichte sind viel mehr, das hat die formgeschichtliche Forschung ja längst herausgearbeitet, Legitimationstexte der nachösterlichen Missionskirche, die hier die Kriterien und die Bedingungen glaubwürdiger Verkündigung festschreibt. Hier redet nicht nur der historische Jesus, sondern der Christus des Glaubens, und hier bekennt sich die nachösterliche Gemeinde zu den Fundamenten ihrer Verkündigungspraxis: daß sie nämlich verpflichtet ist, dieselbe Ohnmachtsposition einzunehmen, von der aus Jesus verkündigt hat, die Position des Fremdlings, des Gastes, die Position dessen, der keinen Platz hat, wohin er sein Haupt legen soll. Wir machen uns viel zu wenig klar, in welchem Umfang Jesu eigene Vollmacht damit zusammenhängt, daß er sich der Ohnmachtsposition des Gastes ausliefert: er verkündet - um im Bild zu bleiben - gerade nicht von der gesicherten Position eines Hausherrn aus, innerhalb der eigenen vier Wände, vom gesicherten sozialen Podest einer Lehrkanzel herab, sondern als Gast im Haus der Zöllner Matthäus und Za-

chäus, im Haus des Lazarus und der Schwiegermutter des Simon, angewiesen auf die Freundlichkeit und Aufnahmebereitschaft derer, die ihn an ihren Tisch nehmen. Und gerade aus dieser Schwächeposition heraus entwickelt er die wunderbare Freiheit, das Verhalten der übrigen Tischgenossen, die sich die besten Plätze aussuchen, offen anzusprechen oder den Gastgeber Simon, den Pharisäer, im Gleichnis von den zwei Schuldnern einzuladen, sein Verhältnis zu der Frau zu überdenken, die sich in sein Haus hineingeschlichen hat und sich nun über Jesu Füße beugt. ¹⁴⁾ Wie das Gewähren der Gastfreundschaft konstitutiv wurde für die Entstehung christlicher Gemeinden, so hat ohne Zweifel die nachösterliche Gemeinde die Fähigkeit Gast zu sein als eine Voraussetzung und Bedingung kompetenter Verkündigung begriffen:

"Darum, wenn ihr in eine Stadt kommt oder in ein Dorf: fragt, wer ist würdig, uns zu bewirten? Dort bleibt, bis ihr weiterzieht. Sagt: Friede, wenn ihr in ein Haus kommt. Euer Friede kehre ein im Haus, wenn das Haus ihn verdient. Wenn aber nicht, kehre der Friede zu euch zurück. Geht fort aus dem Haus, das euch nicht aufnehmen will und geht fort aus der Stadt, die euch nicht anhören mag. Nicht einmal den Staub der Straße sollt ihr aus einer solchen Stadt mitnehmen." (Mt. 10, 14) Hieraus spricht dieselbe innere Freiheit und Würde der frühchristlichen Gemeinde, wie sie dem Fremdling Jesu eigen war.

Man muß nur die weitere Aussendungsrede durchgehen: Die Mahnung, sich vor den Menschen zu hüten und sie gleichwohl nicht zu fürchten, Konflikte in die Familien zu tragen und selber mit den religiösen und staatlichen Autoritäten in Konflikt zu geraten, um zu erkennen: Das entscheidende Fundament vollmächtiger, vom Geist erfüllter Verkündigung des Evangeliums ist die Treue zur Lebenspraxis Jesu selbst, ist die Nachfolge. Sendung legitimiert soweit und unter der Bedingung, als diese Verkündigung Teil und Ausdruck der Nachfolge bleibt.

Nachfolge als inneres Moment der Sendung und als selbstevidente Legitimationsbasis für den Verkündiger ist im übrigen gar nicht nur in der frühen Phase der Gemeindebildung in Geltung gewesen, sondern auch im späteren Verlauf der Verkündigungsgeschichte immer wieder gegen die Tendenz zur Überbewertung der institutionellen Kompetenz in Erinnerung gerufen worden. Es ist die spirituelle Gegentradition, gegen die Fortschreibung kirchenrechtlicher Bedingungen der Zulassung zum Verkündigungsamt, die sich z. B.

in der Gestalt des Franz von Assisi überwältigend Bahn bricht. Auf diese spirituelle Legitimationsbasis legt er seine Brüder noch einmal in geradezu beschwörenden Worten in seinem Testament fest, weil sich noch zu seinen Lebzeiten im Orden Tendenzen breit machen, sich durch päpstliche Predigtvollmachten abzusichern, um sich so von der Zulassung durch das Volk, den Ortklerus und die Bischöfe unabhängig zu machen: "Ich befehle allen Brüdern im strengen Gehorsam: sie sollen, wo immer sie sein mögen, nicht wagen, sich irgendein Ermächtigungsschreiben aus Rom zu erbitten, weder sie selbst noch durch irgend einen Vermittler, weder für eine Kirche noch für ein Wohnhaus, noch unter dem Vorwand der Predigt oder ihrer Sicherheit. Sondern, wo man sie nicht aufnimmt, dort mögen sie, wie das Evangelium sagt, in ein anderes Land fliehen und dort die Umkehr üben und Gott preisen." ¹⁵⁾ Hier weiß noch einer, daß Vollmacht des Wortes im Ohnmachtsstatus des Gastes, der jeweils erst um Aufnahme bitten muß, ein sichereres Fundament hat als in der kirchenrechtlichen Autorisation, weil solche juristische Kompetenz sehr schnell in angemessene Kompetenz umschlägt, weil sie die Bedingungen gelingender Kommunikation, die Freiheit des Partners gering achtet. So wird uns erzählt, daß die Brüder Franziskus bedrängen: "Vater siehst du denn nicht, daß uns manche Bischöfe einfach nicht predigen lassen wollen, so daß wir viele Tage müßig herumstehen müssen, bis wir zum Volk sprechen dürfen? Es wäre doch viel besser, wenn du erreichen könntest, daß die Brüder vom Papst ein Predigtprivileg erhalten - zum Heil der Seelen." Franziskus antwortet: "Ihr wollt kleine Brüder sein und kennt doch nicht den Willen Gottes und hindert mich daran, die ganze Welt in der Weise umzuwandeln wie Gott es will. Denn ich will durch Demut und Ehrfurcht zunächst die Prälaten zur Umkehr führen und, wenn sie unser heiliges Leben und unsere Ehrfurcht sehen, werden sie euch von selbst bitten, zu predigen und das Volk zu bekehren. Das ist viel besser für euch als die Privilegien, die euch nur überheblich machen. Ich für meine Person will nur dies Privileg von Gott: keinerlei menschliches Privileg zu besitzen, außer dem, daß ich allen Ehrfurcht erweise und durch den Gehorsam gegen die heilige Regel und durch mein Beispiel mehr als durch mein Wort sie zur Umkehr führe." ¹⁶⁾

Wenn wir als heutige Verkündiger die Erfahrung machen, daß eine bloß formaljuristische Legitimation nicht mehr durchträgt, ist die Versuchung groß, in dieser arbeitsteiligen Gesellschaft die Chancen der Verkündigung in erster Linie in einer vertieften fachlichen Qualifikation, in mehr theologischer

Spezialisierung und besserer methodischer Ausbildung zu suchen. Was in dieser Richtung in den letzten 20 Jahren in der theologischen Forschung und Lehre erarbeitet worden ist, hat ohne Frage erheblich zur Glaubwürdigkeit heutiger Verkündigung und zur Kompetenz der Verkündiger selbst beigetragen. Aber es gehört auch zur Redlichkeit einer Situationsanalyse, die sich den Grenzerfahrungen heutiger Verkündigung stellt, den Belastungen von Berufsschullehrern, den Identitätskrisen von Krankenhausseelsorgern, der Ratlosigkeit bei der Suche nach einer neuen Sprache des Glaubens einzugestehen, daß eine bloße Anpassung des theologischen Ausbildungsbetriebs an die Standards sozial vergleichbarer Berufe, wie das zunächst einmal im Rahmen der Hochschulreform - und gewiß zum Nutzen der Theologie - gefordert wird, nicht ausreichen. Die Kompetenz des Verkündigers ist auch die Kompetenz des Fachmanns für Theologie, aber darf man einem Schüler der Kollegstufe oder dem Besucher eines Elternseminars übelnehmen, daß er die heimliche Erwartung hat, Kompetenz des Verkündigers sei zugleich mehr als das. Wohin soll man den eigentlich schicken? Meister Ekkehart wußte noch: "Ein Lebemeister ist mehr wert als 1 000 Lesemeister." 17)

Der eigentliche Maßstab und der tragende Legitimationsgrund kompetenter Verkündigung ist die glaubend in das eigene Leben übernommene Praxis Jesu selbst. In demselben Maß als die dogmatische Christologie nicht nur den Tod, sondern das Leben Jesu thematisiert und aufweist, wie er sprechend und handelnd Heil stiftet, in welcher Art Interaktion er die zu Subjekten macht, die ihm begegnen und so selber zum Christus wird, je mehr also die Christologie selber sich von der Soteriologie her versteht, um so mehr läßt sich auch im Rahmen der Praktischen Theologie und der praktischen Ausbildung aufzeigen und einüben, daß die Kompetenz heutiger Verkündigung im Grunde darauf hinausläuft, den Ort Jesu unter den Menschen einzunehmen und die Müden zu trösten durch sein Wort. Kompetenz zur Verkündigung ist dann, wer sich in der Nachfolge Jesu und in seinem Glauben an die Nähe Gottes so auf menschliche Situationen einzulassen vermag, daß jene Prozesse des Staunens, der Freude und Befreiung in Gang kommen, die die Lebenspraxis Jesu ausgelöst hat und bis heute bei denen auslöst, die sich von ihr betreffen lassen.

Anmerkungen:

- 1 Dieser Thematik widmete sich die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker auf ihrer Jahrestagung vom 2. - 6. 10. 1978 in Würzburg. (Vgl. R. Zerfaß/F. Kamphaus (Hg), Die Kompetenz des Predigers, Comenius-Institut Münster 1979). Der nachstehende Beitrag verdankt den Planungsgesprächen für diese Tagung manche Anregung.
- 2 E. Feifel (Hg), Rahmenordnung (SKT 5) Einsiedeln 1975, 28.
- 3 ebd. 32
- 4 H. Peukert, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie - Fundamentale Theologie (stw 231), Frankfurt 1973, 262-267; vgl. auch P. Düsterfeld, Predigt und Kompetenz, Düsseldorf 1978, 89-140.
- 5 vgl. Anm. 1
- 6 H. Peukert, Sprache und Freiheit, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß, Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München 1977, 44 - 78, 58, 69.
- 7 H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963, 195 - 233.
- 8 F. Schnitzler, Zur Theologie und Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus, Freiburg 1968, 134 - 141.
- 9 R. Zerfaß, Der Streit um die Laienpredigt, Freiburg 1974.
- 10 W. Schütz, Geschichte der christlichen Predigt, Berlin 1972, 145-159.
- 11 vgl. Anm. 1 und R. Zerfaß, Pastorale Kompetenz, in: Kirchliche und nicht kirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche, hg. v. L. Bertsch/F. Schlösser, Freiburg 1978, 107 - 124. 112.
- 12 H. Peukert, Wissenschaftstheorie 326.
- 13 ebd. 329.
- 14 K. Schäfer, Zu Gast bei Simon, Düsseldorf 1973.
- 15 Testamentum 8; vgl. Zerfaß, Laienpredigt 288.
- 16 Speculum perfectionis c. 44; vgl. Zerfaß, Laienpredigt 288, Anm. 951.
- 17 F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, 1857 (Nachdruck 1962, II) 599.

GOTTFRIED GRIESL

ZUR BILDUNG RELIGIÖSER EINSTELLUNGEN IN DER PLURALISTISCHEN
GESELLSCHAFT

als Grundlagenbeitrag für kirchliches Handeln

- Pastoralanthropologische Thesen -

1. Der ungeteilte Mensch

Um die Bildung und Störung religiöser Einstellungen richtig zu verstehen und zu behandeln, müssen sie im Zusammenhang mit der gesamt menschlichen Persönlichkeit gesehen werden. Die menschliche Person und Gesellschaft hat ihre entelechialen Seins- und Werdenormen, an die sich auch pastorales Handeln halten soll. Wer gegen sie verfährt, weil er sie nicht kennt oder wissend ignoriert, kann seine Mühe selbst zum Scheitern verurteilen und das zum Aufbau anvertraute religiöse Leben stören. Praktische Theologie kann die "Vertikale" nicht isolieren; ihre Zielsetzung bleibt auf das Heil des ungeteilten Menschen bezogen. Pastoralkonstitution K. W. 3: "Es geht um die Rettung der menschlichen Person, um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen". Die konziliare Folgerung (K. W. 62): "In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und Soziologie wirklich beachtet und angewendet werden." Gratia supponit naturam.

Beispiele des unlösbaren Zusammenhanges: Entfaltung der fides qua und Aufbau (oder Verschüttung) des Urvertrauens in der Prägungsphase; Schicksal des Gottesbildes und seine Folgen für die Lebensgestaltung; Kirchliche Disziplin und Information ... Die Kriterien einer Unterscheidung der Geister und kirchliches Handeln sind also nicht nur der (theol.) Gnadenordnung, sondern auch der (anthropol.) Schöpfungsordnung zu entnehmen.

2. Religion als Hoffnung und Erfüllung

Unter der Voraussetzung von These 1 bedarf es einer befriedigenden Entsprechung zwischen dem kirchlichen Angebot (im Kerygma, Kult, Sakrament, Diakonie) und dem religiösen Bedarf (nicht jedes subjektive Bedürfnis bringt auch objektiven Bedarf zum Ausdruck). Wenn Religion auch kaum eindeutig definiert ist, so läßt sie sich doch als jener Raum umschreiben, in dem eine Erfüllung folgender Hoffnungen zurecht erwartet wird: a) Das "unverlierbare Heil" und die Heiligung des Lebens; b) Kommunikation mit Gott; c) Sinngabung; d) Ein absoluter und bleibender Wert in der Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit des Daseins ("Kontingenzbewältigung"); e) Existentieller Halt für die Schwäche menschlichen Erkennens und Wollens. Die Heilsgüter werden durch die Kirche angeboten. Es kommt aber auch auf das Wie der Vermittlung ("ad modum recipientis") an, ob sie angenommen werden können. Kirchliche Seelsorge wird daher in ihrer notwendigen Reflexion sich dauernd überprüfen, ob sie diesem Anspruch gerecht wird. Von der Antwort hängt es (ex definitione) ab, welche Rolle die Kirche für den Einzelnen oder die Gruppe in ihrer konkreten Verfaßtheit spielt. Im einzelnen ist zu fragen: a) ob nicht spezifische, aber berechnete religiöse Erwartungen (des Kindes, Jugendlichen, Alten) von der Seelsorge frustriert werden; b) ob ihr Angebot in der gegebenen Situation überhaupt glaubwürdig erscheinen kann; c) wie sich nichtreligiöse Grundbedürfnisse in die religiöse Einstellung integrieren lassen (Wie bringt der gläubige Mensch legitim seinen Bedarf an Prestige, Freiheit, Sexualität, Sicherheit u.s.w. unter ohne Verdrängung oder bewußte doppelte Buchführung?). Dabei ist auch die Gegenläufigkeit der Grundbedürfnisse zu beachten; so befriedigt z. B. dogmatischer und ethischer Rigorismus das Sicherheitsbedürfnis, reduziert aber die personale Freiheit - und umgekehrt.

3. Personalisation und kirchliche Sozialisierung

Die gesunde Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit erfolgt nicht in einem kontinuierlichen Wachstum, sondern in Schüben von dialektischer Eigengesetzlichkeit. Dadurch entstehen Stufen (infantile-, juvenile-, Reifungsstufe). Jede Stufe bildet für sich eine Einheit mit spezifischer Struktur der Interessen, Bedürfnisse, Kommunikationsmöglichkeiten und verlangt daher ihren eigenen angemessenen Stil der Bildungsbezüge und -vorgänge. Der Übergang von einer Stufe in die nächste bedeutet einen

kritischen Umbruch in einen neuen Erfahrungshorizont, erweist sich pädagogisch als störungsanfällig, bietet aber erhöhte Chancen zur Einstellungsänderung. Schwere Erziehungsfehler und Angsteinbrüche können die personale Entfaltung auf einer Stufe blockieren, so daß ein Erwachsener (meist nur in einem bestimmten Bereich) an infantilen oder juvenilen Einstellungen festhält (Fixierung). Auch nach gelungener Reifung ist in Krisen ein vorübergehender Rückfall auf eine frühere Entfaltungsstufe jederzeit möglich (Regression, z. B. in der Trauerarbeit). Diese Tatsachen erweisen sich für die kirchliche Sozialisierung von Bedeutung. Sie verbieten den religiösen Eintopf (vgl. den französischen Katechismusstreit), die theologische Überforderung des Kindes (z. B. in der Erstbeichte), jeglichen Gebrauch des so wirksamen Instruments der Angstdrohung; sie ermöglichen den spezifischen pädagogischen Bezug; sie erklären zahlreiche religiöse Fehleinstellungen (z. B. infantile magische Erwartungen und Praktiken).

4. "Identitätsproduktion" und Abwehrmechanismen

Warum ist die christliche Einstellung unserer Jugendlichen nach über 1000 Stunden Religionsunterricht nicht gesichert? Die Frage ist mit den stillen und lauten Miterziehern und dem gesellschaftlichen Pluralismus nur zum Teil, nämlich vom äußeren Einfluß her zu klären. Jeder (religiösen) "Identitätsproduktion" mit Indoktrination und heilsamer Gewöhnung erwächst ein wirksamer Gegner auch in der inneren Persönlichkeitsstruktur: Je stärker der äußere Druck auf eine Meinungsbildung drängt, desto mehr mobilisiert er die Abwehrmechanismen. Der Mensch ist auf die Dauer nicht manipulierbar. Seine Einstellungen resultieren nicht bloß aus den äußeren Einflüssen, sondern ebenso aus der inneren Stellungnahme, die stark von affektiven Erwartungen und Befürchtungen (auch unbewußt) genährt wird. D. h. Der Sozialisationsprozeß verläuft auf zwei Ebenen: der intentionalen der Einflußnahme und der funktionalen in der affektiven Annahme (oder Abwehr); wenn es nicht gelingt, diese Zustimmung überzeugend zu erreichen, ist sein Erfolg in Frage gestellt. Bei Nachlassen des sozialen Druckes können die Abwehrmechanismen jederzeit die Oberhand gewinnen. Der staunenswerte Erfolg mancher Sekten und Jugendreligionen erklärt sich vielfach dadurch, daß sie sich die labile Bedürfnislage in den Großkirchenmitgliedern zunutze machen und die latente Abwehr artikulieren und organisieren. Die zwei Ebenen jeder inter- und intrapersonalen Kommunikation ("Primär- und

Sekundärvorgang") gehören zu den gültigen Erkenntnissen der Tiefenpsychologie, die unsere Praktische Theologie "wirklich beachten soll". So läßt sich etwa für die Primärsozialisation diese Reihenfolge von Faktoren nach ihrer Wirkmächtigkeit feststellen: wörtliche Weisung - intendiertes gutes Beispiel - funktional wirkendes Vorbild - unbewußt wirkendes Leitbild. Oder auch der Vorrang der Person vor der Institution (vgl. Optatum totius 5).

5. Lebenskrisen

Bibeltheologisch gehört die Metanoia als mehr oder minder kritische Einstellungsänderung wesentlich zum Christwerden. Anthropologisch läßt sich eine Persönlichkeitskrise (zum Unterschied von äußeren Schicksalskrisen) definieren als leidvolle Störung des Lebensinhaltes, die das bisherige Einstellungsgefüge als unzulänglich erweist und ein kommandes zur Frage stellt. Der Inhalt der Krise ist immer ein personaler Konflikt und ihr Charakteristikum die Ambivalenz: einerseits Risiko des Sinnverlustes, andererseits Appell und Ermöglichung einer Neustrukturierung. Dementsprechend lassen sich unterscheiden: Dysgenetische Krisen, deren Eintritt den Lebensvollzug gefährdet, und orthogenetische, deren Ausbleiben es tut (z. B. der Pubertätsumbruch). Der Sinn der Krise soll in jedem Fall erfragt und erfüllt werden, in dem durch kritische Bearbeitung des Konflikts eine neue lebensfähige Einstellung hergestellt wird. Entfällt diese bewußte Auseinandersetzung, so sorgt der Primärvorgang der Verdrängung meist für die Herstellung des (labilen) seelischen Gleichgewichts (mit der Gefahr der Regression, Fixierung und des Wiederholungszwanges).

An der Tatsache ist nichts zu ändern, daß der heutige Pluralismus die Stabilität unserer kirchlichen Einstellungsbildung erschüttert und mehr religiöse Krisen erzeugt, als es in der christentümlichen Gesellschaft der Fall war. Daß die Krisen unter der "Selbsthilfe" der Verdrängung vielfach latent bleiben, erschwert die Lage zusätzlich. Es bleibt zu fragen, wie religiöser Glaube krisenfest zu machen ist. Anthropologisch scheint besonders wichtig: Bewußtwerdung christlichen Daseins durch überzeugende Information, Begründung und Motivation, und glaubwürdige "Bodenhaftung" durch Lebensnähe. "Immunisierung" nicht durch Bewahrung, sondern durch Auseinandersetzung ("Bewährung").

6. Störungen der religiösen Einstellung

Nicht jede Störung der religiösen Einstellung hat ihre Ursache im religiösen oder kirchlichen Bereich selbst; sie kann als Ausdrucksphänomen auch von einer Störung auf einer anderen Integrationsebene herrühren und auf solche zurückverweisen. Beispiele:

somatisch : Organdefekte, Nervenkrankheiten

seelisch : Werdekrise, neurotische Arrangements

familiär : gestörte Beziehungen, Erziehungsfehler, Vaterhaß

sozial : "Borderliners", Kastenwesen

moralisch : Gewissensnotstände, Ober-Ich-Fixierung

kulturell : "cultural lag"

Diese Unterscheidung von Störungsherd (Noxe) und Austragungsfeld hat deshalb Bedeutung, weil jede Störung im personalen Gefüge nur von ihrer Ursache her richtig verstanden und wirksam behandelt werden kann. Die Beobachtung dieser methodischen Norm würde der Seelsorge viele Mißverständnisse und Fehlschläge (samt ihren peinlichen Folgen) ersparen. Zahlreiche religiöse Störungen erweisen sich resistent gegen direkte kerygmatische und sakramentale Angebote, lösen sich aber durch diakonisches Eingehen auf die ursächliche Störung in der pastoralen Beratung oder fachlichen Therapie (z. B. die klassische Skrupelhaftigkeit oder das Skotom der Unbelehrbaren).

Für die pastorale Beratung, aber auch für kirchliche Sozialisation überhaupt erweist sich die Kenntnis der tiefenseelischen Vorgänge (Widerstand, Projektion, Identifikation, Übertragung) von unersetzlichem Wert. Der Seelsorger soll mit ihnen umgehen können (z. B. Beherrschung der Gegenübertragung, Umgang mit "Verweigerung").

7. Reparatur der Identität?

Die analytischen Methoden, zu denen verunsicherte und neurotisierte Zeitgenossen vermehrt Zuflucht suchen, schaffen mittels Übertragung ein kunstvolles Zwischenreich zwischen der Wunschwelt des leidenden Menschen und der äußeren Realität, gegen die er zunächst abgeschirmt ist (infantile Wünsche werden nicht erfüllt, aber bewußt gemacht, artikuliert, analysiert und auf Sinn gedeutet). So wird der Mensch aus seinen neurotischen Einstellungen befreit zur sinnhaften Selbstgestaltung des Lebens. Es läßt sich die Frage

diskutieren: Kann die Kirche nicht für die Gesellschaft anbieten, was der Analytiker für den Patienten leistet? Kann die Kirche nicht dem im modernen Sozialstaat allseits verwalteten und im Pluralismus orientierungslos gewordenen Menschen einen Raum des Rückzugs (Regression) und der Sammlung anbieten, in dem der Zwang zum vordergründigen Zweckrationalismus suspendiert ist, in dem der einzelnen sich hineingenommen weiß in kollektive (ekkljesiale) Ausdrucksformen wie Lob und Klage, Feier und Spiel, Sinnsymbol und wirksamen Ritus? Nicht um in einer Ersatzbefriedigung sein eigenes und das Schicksal aller zu vergessen, sondern in der Bewußtmachung möglicher Veränderung seine Hoffnung aufzurichten (nach H. J. Scharfenberg).

PAUL M. ZULEHNER

THESEN ZUM "AUSWÄHLENDE AUSTAUSCH" ZWISCHEN DEN MENSCHEN UND IHRER KIRCHE

1. Sprachregelungen

Thema der Thesen ist die Beziehung zwischen zwei gesellschaftlich zugänglichen Wirklichkeiten, die zwar engstens miteinander verflochten sind, dennoch aber nicht in eins fallen:

- 1.1 Auf der einen Seite ist "der Mensch", seine persönliche Lebensgeschichte, die aber wiederum gesellschaftlich vermittelt ist. Es ist "der Mensch", der daran geht, gesellschaftlich seine "Lebenswelt" aufzubauen. Dies heißt weiter: Es ist der Mensch, der Lebenswissen erwirbt, darin eine Definition seiner Wirklichkeit sowie eine Lebenspraxis (Lebenskultur).

Religion verstehen wir in diesem Zusammenhang als Krönung dieses lebensgeschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeitsaufbaus. Religion hat mit einer "außeralltäglichen" (M. Weber), umfassenden, festen und heilen "Welt" zu tun, mit welcher der Mensch in "religiösen Symbolhandlungen" "in Berührung kommt". In diesem Sinn hat Religion mit dem Aufbau und der Erhaltung der Wirklichkeit zu tun.

- 1.2 Auf der anderen Seite ist "die Kirche". Hierunter verstehen wir nicht die volle theologische Wirklichkeit der Kirche, deren Herr Jesus Christus ist, sondern das, was von der Kirche wiederum gesellschaftlich erfahrbar und zugänglich ist, also eine Wirklichkeit an der Kirche. Wir begreifen sie hier als Lebens- und Gesprächszusammenhang, in dem von Jesus her eine spezifische Wirklichkeitsdefinition und Lebenspraxis ("Lebenswissen Jesu") gelebt, erzählt und gefeiert wird.

- 1.3 Wenn wir von Austausch reden, dann verstehen wir darunter vielgestaltige Formen der Beziehung zwischen der Lebensgeschichte des Menschen und dem Lebens- und Gesprächszusammenhang Kirche. Dieser Austausch kann

auf der Ebene des Lebens (der Praxis), des Erzählens (Verkündigung) oder auch des Feierns (Liturgie, Fest) geschehen. So sehr es freilich Akzentsetzungen auf einer dieser Austauschebenen geben kann, so sehr stehen diese untereinander in Beziehung und verstärken im Idealfall einander.

2. Unabdingbare Grunddistanz

Es ist bei der Analyse des Austausches zwischen den Menschen und ihrer Kirche mitzubedenken, daß zwischen der "Person" und jeglicher Form von "Gesellschaft" (also auch der gesellschaftlichen Wirklichkeit Kirche) eine unabdingbare Grunddistanz besteht. Fehlt dieses grundsätzliche Gegenüber, herrscht damit in diesem Sinn "Totalidentifikation", dann handelt es sich psychologisch um ein entwicklungsgestörtes Verhältnis. Rollentheoretisch führt dies zu einer persönlichkeitszerstörenden Überanpassung.

3. Soziologisch bedingte "Distanzierungsgrade"

Es ist allerdings anzunehmen, daß - je nach Gesellschaftstyp - zwischen der Person und ihrer Gesellschaft recht verschiedenartige Beziehungsformen bestehen, die sich nicht zuletzt in der Möglichkeit der "Distanzierung" unterscheiden. In den gegenwärtigen hochdifferenzierten Gesellschaften ist "Leben" eine Art "Kleinstunternehmen in privater Hand", während in monopolisierten Gesellschaften etwa des Mittelalters, noch mehr aber in archaischen Gesellschaften "Leben" eher ein "Großunternehmen in öffentlicher Hand" war. Anders ausgedrückt: Person und Gesellschaft, die in früheren Gesellschaften engstens miteinander verflochten waren, sind heute eher weit auseinandergerückt. Bei aller offensichtlichen und geheimen Formung der persönlichen Lebensgeschichte durch die gesellschaftliche Öffentlichkeit liegt die "Regie" für die Identitätsbildung heute vornehmlich im Sozialraum der "kleinen Lebenswelt".

4. Fakten: Austauschdichte und -entwicklung

4.1 Laut Untersuchungen gibt es eine sehr unterschiedliche Austauschdichte zwischen den Menschen und ihrer Kirche. Theoretisch liegen die Menschen auf einem "Beziehungskontinuum", das von "starkem" bis zu "keinem" Austausch reicht.

4.2 Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß zur Zeit eine Entwicklung im Austauschverhältnis der Menschen und ihrer Kirche stattfindet. Dabei lassen sich durchaus gegensätzliche Grundentwicklungen beobachten: Neben der überwiegenden Tendenz der Auswanderung gibt es die gegenläufige Tendenz der Einwanderung. Dabei kann festgestellt werden: Je stärker der Austausch bereits ist, umso höher ist die Wahrscheinlichkeit weiterer Annäherung. Je schwächer hingegen der Austausch ist, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit weiterer Entfernung.

5. Erste Grobtypologie

Nimmt man die genannten beiden Aspekte (Austauschdichte und -entwicklung) als Kriterium für eine erste Typologiebildung, dann ergibt sich daraus folgendes Schema:

	dichter Austausch	kein Austausch
Annäherung	TYP DES INTENSIVEN (S u c h e n d e) AUSTAUSCHES	
Entfernung	(Ritualisten) TYP DES AUSWÄHLENDEN AUSTAUSCHES	TYP DES ABGEBROCHENEN AUSTAUSCHES

Es ist darauf hinzuweisen, daß weitere Kriterien hinzugefügt werden könnten, wodurch das Schema erheblich verkompliziert werden würde. Dabei ist zu denken an:

- Kritikbereitschaft
- Ursachen der Annäherung und Entfernung, die sehr vielfältig sind (vgl. Punkt 6).

6. Typ des auswählenden Austausches

Bevorzugte Beachtung gewinnt unter diesen Grobtypen der Haupttyp des "auswählenden Austausches". Auf Grund der vielfältigen Umfragen der letzten Jahre ist nämlich als gesichert anzunehmen, daß dieser Typ quantitativ am stärksten vertreten ist und "die dominante Sozialform von Religion in der pluralistischen Gesellschaft" darstellt.

- 6.1 Typisch ist zunächst ein offenkundiger Rückzug von den Lebensmustern der Kirche: Und dies in wichtigen Lebensbereichen (wie Eros und Sexualität; Freiheit und Macht; gesellschaftliche Veränderungen). Diese Verweigerung betrifft aber nicht nur die in der Kirche tradierte Lebenspraxis, sondern erstreckt sich auch auf Wirklichkeitsdefinition (Gott, Tod und Auferstehung, Jesus Christus und seine Bedeutung, Gebet, Teilnahme am liturgischen Tun der kirchlichen Gemeinschaft etc.).
- 6.2 Typisch ist zugleich eine begrenzte und durchaus stabile Nachfrage "religiöser Art". Kirche wird insbesondere zur Deutung und Bewältigung außeralltäglicher Krisen der individuellen und sozialen Existenz gefragt.
- 6.3 Typisch ist schließlich - wegen der bereits angewachsenen Distanz zum kirchlichen Lebens- und Gesprächszusammenhang - eine schleichende Verdunstung dieser kirchlich geformten Religiosität.

7. Zu den Ursachen der Entfernung

Eine Analyse der Ursachen muß notgedrungen Abstraktionen vornehmen: Wenn daher im folgenden von persönlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Ursachen die Rede ist, dann kann deren Trennung voneinander nur aus Gründen der übersichtlichen Darstellung vorgenommen werden. Sachlich bleiben Person-Gesellschaft und Religion engstens miteinander verflochten, auch wenn sie wiederum nicht in eins fallen.

- 7.1 persönliche Ursachen: Es ist zunächst davon auszugehen, daß die "Regie" über den Austausch des Menschen mit der sozialen Wirklichkeit der Kirche und ihren Wirklichkeitsauffassungen und Lebensmustern heute weithin beim Menschen (eingebettet in seine kleine Lebenswelt) liegt. Der Austausch mit der Kirche wird daher nicht sosehr von den Erwartungen der Kirche geregelt, sondern (immer) mehr von den Menschen. Damit hängt zusammen, daß die persönliche Lebens- und auch Glaubensgeschichte den Austausch mit der kirchlichen Gemeinschaft mitformt. Hier ist dann schlicht zu bedenken, ob es nicht von Haus aus Phasen der lebensgeschichtlichen Annäherung und Entfernung geben wird. Auch ist der Kairos der Umkehr schlechterdings nicht vorhersagbar, sodaß es selbst bei Menschen, die vom Säuglingsalter an Kirchenmitglieder sind, lange Phasen des lebensgeschichtlichen Unglaubens geben kann. Sollte vielleicht heute - mehr als in "christentümlichen Gesellschaft-

ten" - wieder öffentlich erfahrbar werden, daß nicht der christliche Glaube, sondern andere Formen von Glauben und Nichtglauben dem Menschen wahrscheinlicher sind?

7.2 Diese Glaubenssituation des Menschen ist zudem gesellschaftlich mitbedingt. Schon allein die Vielfalt von Lebensmustern beeinflußt den Austausch des Menschen mit seiner Kirche. Es ist ein Unterschied, ob die kirchliche Lebenspraxis ein gesellschaftliches Monopol besitzt oder mit anderen Lebensmustern konkurriert. Dazu kommt, daß manche Lebensweisen, die heute gesellschaftlich verbreitet sind, den Austausch mit der Lebenspraxis Jesu, wie sie in der Kirche gelebt und darin überliefert wird, erschwert. Man denke an eine Art "strukturell verordnete Beziehungslosigkeit" (D. Sölle), an einen anomisch-pessimistischen Individualismus (Österreich 1971), die erwiesenermaßen gegen christlich-kirchlich geformte Religiosität disponieren.

7.3 Nicht zuletzt ist an kirchliche Ursachen zu denken. Die ursprüngliche Lebenspraxis und Wirklichkeitsdefinition Jesu muß ja ständig in die jeweilige Welt- und Lebenserfahrung ausgeformt werden. Dadurch wird sie aber auch "festgestellt", was wiederum zu einer kulturellen "Verspätung" der kirchlichen Lebensmuster führen kann.

Dazu kommt, daß die kirchliche Lebenspraxis das ist, was die Christen konkret sind und leben und was durch ihre Taten zu Institutionen und Strukturen gerinnt. Natürlich wird damit Kirche nicht auf ihren menschlichen Aspekt reduziert. Aber dieser kann in einem Anflug von Monophysitismus auch nicht einfach übersehen werden. Das heißt aber, daß Kirche, wie sie gesellschaftlich konkret von den Menschen erfahren wird, zwar immer Kirche der Glaubenden, Hoffenden und Liebenden sein wird, zugleich aber auch eine Kirche der Nichtglaubenden, der Hoffungslosen und der Selbstsüchtigen ist. Das, was Menschen als kirchlichen Lebens- und Gesprächszusammenhang erleben, ist damit stückweise sündige Deformation dessen, was von Jesus her überliefert wird.

Weiters ist an eine bürokratische Deformation der Kirche zu denken. Die jeglicher Großorganisation eigene Versuchung, Menschen bürokratisch zu verwalten, ist auch an der Kirche nicht spurlos vorübergegangen. Endlich ist auch daran zu denken, daß die Kirche auf der Suche nach ihrer Aufgabe in der heutigen Gesellschaft nicht selten

zielunsicher und situationsverlegen arbeitet. Auch das behindert den Austausch zwischen den Menschen und den Kirchen.

8. Vielfalt von Untertypen des "auswählenden Austausches"

Nimmt man alle diese möglichen Ursachen der Entfernung zwischen den Menschen in ihrer Lebensgeschichte und dem kirchlichen Lebens- und Gesprächszusammenhang zusammen, dann eröffnet sich eine bunte Vielfalt von weiteren Typen "kirchlich Distanzierter".

8.1 Da sind jene, die sich in der Phase lebensgeschichtlichen "Nichtglaubens" befinden, und deshalb nicht das gesellschaftlich abgedeckte Ausmaß an Austausch mit der Kirche pflegen.

8.2 Dann gibt es solche, denen der Zugang zur Lebenspraxis Jesu durch kirchliche Schuld behindert wird.

8.3 Dazu kommen jene, die von heutigen Lebensweisen erfaßt sind, vor allem von einer wachsenden "Unfähigkeit zu lieben" und deshalb den Anspruch des Evangeliums nicht aufnehmen können.

9. Analyse, nicht Handlungskonzept

Es ist zu beachten, daß diese Thesen den Versuch einer Analyse darstellen, aber noch nicht direkt eine Handlungsanleitung, also eine Art "Pastoral für Auswahlchristen" darstellen. Dazu bedarf es einer gediegenen Reflexion dieser Analyse nach theologischen Gesichtspunkten, einer Besinnung auf die pastoralen Grundziele, eines geduldigen Vergleichs der theologisch reflektierten Situation mit den Zielen, sowie der Ableitung von Handlungsweisen. Alle diese Fragen sind aber in den vorangehenden Thesen 1 - 8 unberücksichtigt.

PAUL M. ZULEHNER

"AUSWÄHLENDES GESPRÄCH"
ZWISCHEN DEN MENSCHEN UND IHRER KIRCHE⁺

Inhaltsverzeichnis

- 1 Sprachregelungen
 - 1.1 "Menschen" und ihre Religiosität
 - 1.2 "Kirche"
 - 1.3 Präzisierung der Frage
 - 1.4 unabdingbare Grunddistanz
 - 1.5 Erfahrungen wissenschaftlich verdichten
- 2 Gesprächstypologie
 - 2.1 "Beziehungskontinuum"
 - 2.2 Gesprächstypen
- 3 Ursachen
 - 3.1 gesellschaftliche Aspekte
 - 3.1.1 Pluralismus
 - 3.1.2 Pluralismus und Lockerung der Kirchenbindung
 - 3.1.3 "Individualismus" und Entkirchlichung
 - 3.2 kirchliche Aspekte
 - 3.2.1 Verdunklung der Lebenstradition Jesu
 - 3.2.1 Kritik und Entkirchligung
 - 3.3 persönliche Aspekte
 - 3.3.1 Kritik als Ausweis von Christlichkeit
 - 3.3.2 lebensgeschichtlich gewachsene Unkirchlichkeit
 - 3.3.3 Neigung zum vorläufigen Fragment
 - 3.3.4 verantwortete Verweigerung
- 4 Konsequenzen für das Handeln der Kirche
 - 4.1 Identität des Zieles
 - 4.2 Pastoral mit zentripetaler Grunddynamik
 - 4.3 Pastoral des Austausches
 - 4.4 vielgestaltige Kirchenbildung
 - 4.5 Humanisierung der Gesellschaft

⁺ Vorliegender Beitrag, der im Laufe dieses Jahrgangs in der Zeitschrift SIGNUM erscheint - der Versuch einer Entfaltung der Thesen - soll auch hier zur Diskussion gestellt werden.

Kein Begriff ist eine "reine", absichtslose, desinteressierte Beschreibung von Wirklichkeit. Das gilt für den Begriff "Fernstehende", noch mehr für "Randchristen", aber ebenso für "Auswahlchristen" oder "Kirchendistanzierte" bzw. "kirchendistanzierte Religiosität". Die folgenden Ausführungen sind nun auch kein Plädoyer für den Begriff der "Auswahlchristen". Es könnte aber wenigstens dem wohlwollenden Leser, dessen Erkennen nach Thomas von Aquin durch "Liebe" getragen ist, am Ende der Ausführungen deutlicher geworden sein, was ich mit dem Begriff des Auswahlchristen meine. Wenn er sich dann der Sachaussage anschließt, für diese aber einen besseren, weniger mehrdeutigen Begriff findet, tut er gut daran.

1. Sprachregelungen

Alle vorhin genannten Begriffe haben eine Art von "Beziehung" zum Thema. Zunächst scheinen die "Partner", die "Pole" dieser Beziehung leicht nennbar zu sein: hier die Menschen, dort die Kirchen. Der Begriff "kirchendistanzierte Religiosität" könnte dann zum Beispiel die Aussage enthalten, es gebe zwischen den Menschen und den Kirchen eine Distanz, wobei die Beifügung "Religiosität" präzisiert, daß diese Distanz zwischen der "Religiosität der Menschen" und ihrer Kirche besteht. Was aber heißt hier Kirche, und was meint darüber hinaus auch und vor allem "Religiosität"? Wer daher etwas Brauchbares über "kirchendistanzierte Religiosität" sagt, schreibt, und noch dazu hofft, eine solide Grundlage für pastorales Handeln zu erarbeiten, wird somit weder um eine "Kirchentheorie" noch um eine solide Theorie des Menschen bzw. der "Religiosität" herumkommen ¹⁾.

1.1 "Menschen und ihre Religiosität"

Zumal religions- und pastoralsoziologisch von "Religiosität" zu reden, heißt immer auch, von Religion in bezug auf den Menschen zu reden: Dabei ist der Mensch nicht als "asoziales Wesen" gemeint, sondern als der, welcher "gesellschaftliche Wirklichkeit konstruiert" und selbst wieder in seiner Wirklichkeit von "seiner" Gesellschaft geformt, ja geschaffen wird ²⁾. Wir sind somit schon dabei, den ersten "Pol" der Beziehung zwischen den Menschen und ihrer Kirche zu "fassen", nämlich den Menschen.

Schon diese Aufgabe ist wissenschaftlich nicht einfach. Von welcher Anthropologie soll man denn ausgehen, wenn es doch deren viele gibt? Wel-

cher humanwissenschaftliche Ansatz soll gewählt werden? Wir entscheiden uns hier für einen "wissenssoziologischen", nicht deshalb, weil er bloß einer unter vielen ist, sondern wohl einer der umfassendsten Ansätze heutiger Religionssoziologie ist ³⁾.

Wenn wir also hier vom Menschen reden, meinen wir den Menschen, der im Zuge seiner "Menschwerdung" (Personalisation, Sozialisation, Identitätsbildung sind verwandte Aspekte dieser Menschwerdung) eine "Lebenswelt" aufbaut. Diesen Aufbau einer Lebenswelt nenne ich "Erwerb von Lebenswissen" und meine damit die Antwort auf die Kernfragen "Wer bin ich?" und "Wie lebe ich?"; es geht also um Lebenspraxis und Lebenstheorie. Dieser Aufbau einer Lebenswelt ist ein höchst sozialer Prozeß. Er spielt sich in einem lebenslangen Vorgang zwischen Menschen und Gruppen ab. Menschwerdung ereignet sich damit im unentflechtbaren Spannungsfeld zwischen "Person" und "Gesellschaft": Diese aber sind nicht als zwei unabhängige Größen zu denken, die dann nachträglich miteinander in Beziehung gebracht werden. Vielmehr ist zu sagen: "Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt" ⁴⁾.

Nun kann im Rahmen solcher Überlegungen zum "Leben" im Sinn von Aufbau einer "Lebenswelt" auch das Thema "Religion" bedacht werden. Folgt man der religions- und wissenssoziologischen Theorie von P. L. Berger und T. Luckmann, dann kann zumindest deutlich gemacht werden, daß "Religion" mit dem gewaltigen Unternehmen der Menschen insgesamt zu tun hat, eine grenzenlose und stabil-belebte Wirklichkeit zu konstruieren und zu erhalten. Dabei kann "Religion" entweder vom Vorgang der Verankerung von begrenzten Wirklichkeiten in einer umgreifenden ("transzendenten") Wirklichkeit verstanden werden; dann erhält jede soziale Wirklichkeit, die das "biologische Ich" überschreitet, "religiöse Qualität". Oder aber es wird "Religion" mehr inhaltlich begriffen und mit einer "letzten heiligen Welt", einem "heiligen Kosmos" in Verbindung gebracht ⁵⁾.

Die Frage, die hinter unseren eingangs genannten Begriffen steht, kann damit von dem einen Pol her schon präzisiert werden: Welches ist die "Beziehung" der Menschen zum anderen Pol, den wir vorläufig "Kirche" nennen, wenn der Mensch daran geht, (unter den jeweiligen, von ihm selbst im Lauf der Geschichte [innerhalb geistiger und biologischer Grenzen] geschaffenen geistigen, ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen [die er ständig weiterverändert]) seine "Lebenswelt" aufzubauen, um darin Mensch zu werden und "sinnvoll" leben zu können,

1.2 "Kirche"

Wie steht es nun um den anderen "Pol", also die "Kirche"? Dazu wird der Theologe zunächst antworten, bei Kirche handle es sich um eine Wirklichkeit, die mit Gott, Jesus Christus, mit Gnade, Heil, Vergeltung und ewigem Leben, aber auch mit Nächstenliebe und gesellschaftspolitischem Dienst der Christen und der Kirche zu tun hat.

Hier ist zunächst einmal klar zu sagen, daß unsere Begriffe "kirchen-distanzierter Religiosität", "Fernstehende" oder auch "Auswahlchristen" nicht diese volle Wirklichkeit der Kirche meinen können. So enthalten sie keine (direkte) Aussage über den "Heilszustand" weder der Kirche noch der einzelnen Kirchenmitglieder. Dabei muß gar nicht geleugnet werden, daß solche Aussagen bei der Verwendung der Begriffe unbedacht mitschwingen: "Fernstehende" stehen dem theologischen "Gefühl" mancher dem "Unheil" näher als der Kirche und damit dem "Heil". Dem ist aber schlicht entgegenzuhalten, daß auch der "kirchennahe Mensch" nach ehrwürdiger Lehrtradition der christlichen Kirchen keine Heilssicherheit haben kann.

Umgekehrt sind aber doch wohl theologisch "Heil" und "Nähe/Distanz zur Kirche" nicht schlechterdings auch wieder nicht völlig trennbare Wirklichkeiten: Zumindest nicht nach dem kirchlichen Selbstverständnis, das Kirche zwar nicht mit dem "Reich Gottes" in eins setzt, wohl aber zum "Sakrament" des Heils, also zum Hinweis und Ferment, Zeichen und Werkzeug für ein Heil macht. Dabei wird "Heil" inhaltlich mit innigster Vereinigung des Menschen mit Gott und Einheit der Menschen untereinander umrissen (Lumen gentium 1).

Wer also etwas über den Bezug der "Menschen" zur "Kirche" sagt und sich dabei etwa mit dem Wort "kirchendistanziert" ausdrückt, kann dabei offenkundig nur eine "Wirklichkeit an der Kirche" meinen, die theologisch nicht umfassend ist, und doch elementar "Kirche" ist und meint ⁶⁾. Immerhin muß aber die im Begriff "kirchendistanziert" gemeinte "Wirklichkeit an der Kirche" offen bleiben für die "theologische Fülle" dieses Begriffs.

Wir sehen nun diese Bedingungen erfüllt, wenn wir "Kirche" - zur Beschreibung des lebensrelevanten Bezugs der Menschen zu ihrer Kirche - als Lebens- und Gesprächszusammenhang verstehen ⁷⁾. Kirche wird damit als öffentliches "Ereignis" ⁸⁾ begriffen. Typisch für diese soziale Wirklichkeit

(als Institution ⁹⁾) ist, daß in ihr jene spezifische "Lebenspraxis" und "Lebenstheorie" (damit "Lebenswissen") tradiert und plausibel ¹⁰⁾ wird, die mit jenem Jesus von Nazareth zu tun hat, den Angehörige dieses Lebenszusammenhangs "Herr" und "Christus" nennen. Es ist nicht Aufgabe dieses Beitrages, das in der Kirche tradierte Evangelium als "Lebenswissen" für den heutigen Menschen darzustellen. Es genügt aber schon der Hinweis darauf, daß Christen unter Berufung auf Jesus, den sie Christus nennen, den Menschen als "Lebenspartner Gottes" deuten (definieren), und daß Grundprinzip privater wie gesellschaftlicher "Lebenspraxis" der Christen jenes der "universellen Solidarität" ¹¹⁾, also der umfassenden Liebe ist. Dieses Grundprinzip "Liebe" aber wirkt sich aus in der Kultur entscheidender Lebensdimensionen, zu denen der persönliche wie gesellschaftliche Umgang mit Eros/Sexualität, Macht/Freiheit/Autorität sowie Besitz/Vermögen/materielle Welt gehört ¹²⁾.

Entscheidend ist der Hinweis darauf, daß diese "Lebenspraxis Jesu" und seine "Lebensdefinition" uns (für gewöhnlich) im Lebenszusammenhang "Kirche" zugänglich ist: Also in dem, was im sozialen Feld Kirche gelebt, erzählt, gefeiert ¹³⁾ wird, aber auch in dem, was sich im geschichtlichen Lebensprozeß der "Kirche" zu Lebensregeln, Lehren, Ritualien und Organisationen ("Institutionen") verfestigt hat ¹⁴⁾. Mit anderen Worten: "Jesu Lebenswissen" ist uns in kirchlich ausgeformter Gestalt zugänglich, und hier sowohl in der Gestalt dessen, was Mitglieder der Kirche faktisch leben/erzählen/feiern, also auch in der Gestalt festgeschriebener Lebenskultur, Deutungszusammenhänge und Riten.

1.3 Präzisierung der Frage

Wir sind nunmehr zusammenfassend in der Lage, das Problem näher zu beschreiben, das hinter Begriffen wie "kirchendistanzierte Religiosität", "Auswahlchristen", "Fernstehende" etc. steht: Welches ist die Relation zwischen den Menschen, die gesellschaftlich ihre Lebenswelt aufbauen (und darin nach einer lebensorientierten Praxis wie einer deutenden Definition ihres Lebens, damit nach "Lebenswissen" Ausschau halten) und jener Lebenspraxis/Lebenstheorie, die im Sozialraum "Kirche" von Jesus Christus her tradiert wird, und zwar als gelebte wie festgeschriebene Lebenstradition?

Selbst diese präzierte Fragestellung ist noch einmal kritisch zu befragen. Stimmt es denn, daß - zumal Kirchenmitglieder - neuerlich gleich-

sam in sich feststehen, um dann als "Unabhängige" ihrer Kirche gegenübergestellt werden zu können? Ist das Verhältnis zwischen den Kirchenmitgliedern nicht im Grund eine Abwandlung des grundsätzlich unentflechtbaren dialektischen Verhältnisses zwischen "Person" und "Gesellschaft"?

1.4 Unabdingbare Grunddistanz

Dies ist zunächst zu bejahen: Der Lebenszusammenhang "Kirche" ist eben selbst wieder von seinen Mitgliedern mitgetragen. Dennoch bleibt eine unaufgebbare Differenz, und darin eben doch ein elementares Gegenüber: Der einzelne Mensch, (das, was man als "Person" benennen kann), ist zwar "geschaffen", geformt und getragen von gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Wirklichkeiten; sobald aber lebensgeschichtlich eine persönliche Identität, also ein eigenständiger Erwachsener gewachsen ist, besteht zwischen der "Person" und ihrer gesellschaftlichen Umwelt eine vielschichtige Spannung.

Wir können das auch negativ aussprechen: Gibt es keine solche grundsätzliche Spannung, und darin eine elementare "Distanz", ist Menschwerdung/Personalisation bedroht. Wir finden diese Aussage in verschiedenen Humanwissenschaften. Die Rollensoziologie kennt im Zuge der Rollenübernahme eine unabdingbare "Rollendistanz", bei deren Fehlen es zu einer persönlichkeitsbedrohlichen "Überanpassung" kommen kann¹⁵⁾. Psychoanalytisch ist daher die teilweise Identifikation mit dem Teilobjekt die reife Form der Identifikation¹⁶⁾. Diese rollentheoretischen und psychoanalytischen Erkenntnisse betreffen fraglos auch das Verhältnis des (erwachsenen) Menschen zum Lebenszusammenhang "Kirche": eine "Totalidentifikation" mit der Kirche käme dem Verlust jener Rollendistanz gleich, die als Voraussetzung für den Aufbau einer eigenständigen Persönlichkeit unabdingbar ist.

1.5 Erfahrungen wissenschaftlich verdichten

Wir klammern in den folgenden Überlegungen über das konkrete Verhältnis der Menschen zu ihrer Kirche diesen Sonderfall einer entwicklungsge-schichtlich "unreifen" Identifikation aus. Dann aber geht es darum zu klären, welches heute die "Beziehung" einigermaßen erwachsener Personen zur kirchlich tradierten Lebenspraxis und Lebensdefinition ist. Darüber

hinaus kann dann weiters gefragt werden, warum heute diese "Beziehung" so und nicht anders aussieht.

Diese Frage ist nur im Rückgriff auf konkrete Erfahrungen zu beantworten. Hier kommen unmittelbare Erfahrungen einzelner Menschen, kleiner oder großer Gruppen in Frage. Es kann sich um Erfahrungen von Kirchenmitgliedern handeln, aber auch von Personen, die formell den Lebenszusammenhang der Kirche verlassen haben oder in diesen nie eingetreten sind. Wichtig sind auch die, wenn auch vielschichtigen Erfahrungen von amtlichen Vertretern und vor allem von Mitarbeitern in der Pastoral. Insgesamt kann es sich aber nicht nur um die Auflistung mehr oder weniger zufälliger Erfahrungen handeln, so bedeutsam alle diese sind. Die Erfahrungen müssen auch geordnet¹⁷⁾, reflektiert, nach Möglichkeit verallgemeinert und interpretiert werden. Für unsere Frage heißt dies: Es müssen wissenschaftliche Studien gemacht werden, die sich an der Realität ausrichten.

2. Gesprächstypologie

Es gibt heute erfreulicherweise reichhaltige Studien religions-, noch mehr kirchensoziologischer Art, die sich vornehmlich mit der Beziehung zwischen den Kirchenmitgliedern und ihren Kirchen befaßt haben¹⁸⁾. Natürlich denken wir nicht nur an Statistiken über die Teilnahme am gottesdienstlichen Feiern, sondern auch über Studien darüber, inwieweit sich die Kirchenmitglieder der lehrhaften Lebensdefinition und der damit verbundenen Lebenspraxis öffnen oder verweigern¹⁹⁾.

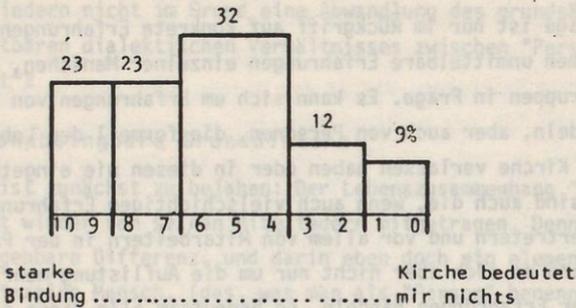
2.1 "Beziehungskontinuum"

Folgende Ergebnisse aus vorhandenen Untersuchungen sind nun für unsere anstehende Problematik nach der "kirchendistanzierten Religiosität" wichtig:

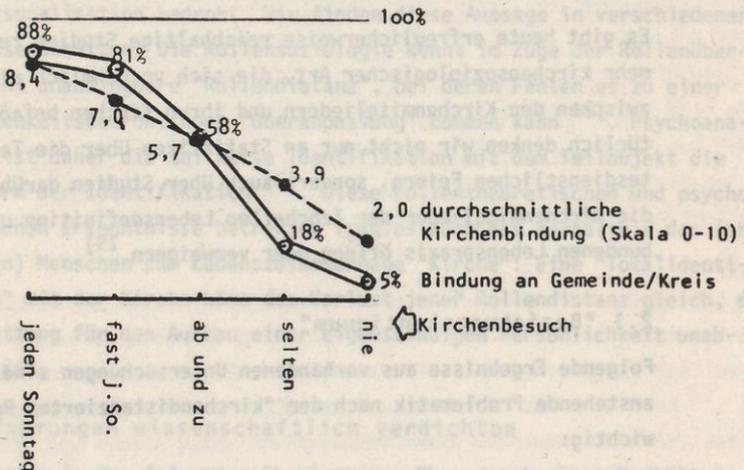
(1) Die Relationen zwischen den Menschen und ihrer Kirche sind ihrer "Dichte" nach (heute) offenkundig so vielfältig, daß sie auf einem "Beziehungskontinuum", auf einer "Beziehungsskala" zu liegen kommen, deren Pole als "enge" bzw. "lose" Beziehung definiert werden können.

So war in der deutschen Katholikenuntersuchung von G. Schmidtchen die

Frage gestellt worden: "Wie eng fühlen Sie sich ihrer Kirche verbunden?".
Hier ist das Ergebnis ²⁰⁾:

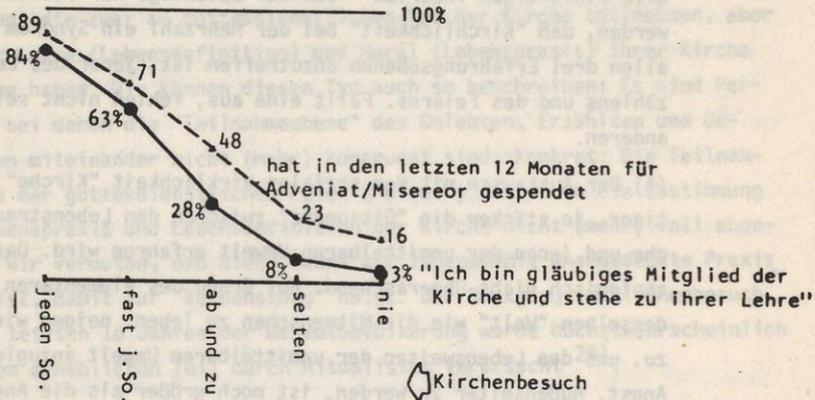


(2) Es zeigt sich, daß die subjektiv eingeschätzte Enge der Relation zwar mit der Häufigkeit und Regelmäßigkeit von Beziehungen nicht deckungsgleich ist, wohl aber engstens zusammenhängt. Dies zeigt sich an der Relation zwischen der Enge der Beziehung zur Kirche und dem Kirchenbesuch als auch (und noch mehr) zwischen der Enge der Beziehung zur Pfarrgemeinde oder einer anderen kirchlichen Gruppe sowie dem Kirchenbesuch ²¹⁾:



(3) Kirchengangshäufigkeit ist gewiß nur ein Indikator unter vielen für "Kirchennähe" bzw. "Kirchendistanz". Von diesem Indikator kann nicht einfachhin auf andere Ausdrucksformen von Kirchlichkeit geschlossen werden. Dennoch zeigen alle neueren Untersuchungen, daß eben die Beziehung

eines Menschen zum Gottesdienst mit hoher Wahrscheinlichkeit auch Anhaltspunkt für das Gesamtverhältnis eines Menschen zum Lebenszusammenhang "Kirche" abgibt ²²⁾:



So nimmt die Wahrscheinlichkeit, daß einer von sich selbst (!) sagt, er sei "gläubiges Mitglied der Kirche und stehe zu ihrer Lehre", mit der Kirchgangsfrequenz zu. Dasselbe gilt aber auch für die diakonale Aktivität am Beispiel Spenden für Misereor und Adveniat.

Natürlich heißt das nicht, daß es nicht unter Kirchgängern auch Personen gibt, die von der kirchlichen Lebensdefinition ("Lehre") und der Lebenspraxis ("Normen") entfernt sind. Auch gibt es Personen, die nicht am gottesdienstlichen Tun der Kirche teilnehmen, sich aber dennoch an der kirchlichen Lebensdefinition und Lebenspraxis orientieren. Doch sind dies (zahlenmäßig) kleine Ausnahmen.

Es sieht somit danach aus, daß sich die drei "Erfahrungsebenen" des "Gelebten", "Erzählten" und "Gefeierten" einander verstärken und bedingen ²³⁾. Christlichkeit, diakonal gelebt, äußert sich auch für gewöhnlich in gottesdienstlicher Feier; das Feiern wiederum geht mit Gläubigkeit und Diakonie einher. Wiederum bleibt damit offen, daß es typologische Akzentsetzungen gibt: Also Kirchenmitglieder, deren "Kirchlichkeit" vorwiegend vom gottesdienstlichen "Feiern" her bestimmt ist. Andere wiederum profilieren ihre "Kirchlichkeit" auf der Ebene des "Gelebten", also der diakonalen Praxis. Solche Akzentsetzungen scheinen auch alters- und schichtspezifisch zu sein. Zumal jüngere Personen neigen (aber auch nur zum Teil)

zu einer lebenspraxisbetonten Kirchlichkeit und scheinen (wenigstens zeitweise) kaum Zugang zu gottesdienstlichen Feiern der Kirche zu finden. Ähnliches mag für Männer oder Arbeiter gelten. Doch soll - gegen alle einfältigen Theorien - von der Datenlage her schlicht festgehalten werden, daß "Kirchlichkeit" bei der Mehrzahl ein Syndrom ist, daß auf allen drei Erfahrungsebenen anzutreffen ist, jener des Lebens, des Erzählens und des Feierns. Fällt eine aus, fehlen nicht selten auch die anderen.

(4) Der Austausch mit der sozialen Wirklichkeit "Kirche" wird um so wichtiger, je stärker die "Dissonanz" zwischen den Lebenstraditionen der Kirche und jenen der unmittelbaren Umwelt erfahren wird. Das ist sozialpsychologisch nicht überraschend. Auf Grund des elementaren Wunsches, in derselben "Welt" wie die Mitmenschen zu leben, neigen wir allesamt dazu, uns den Lebensweisen der unmittelbaren Umwelt anzugleichen. "Die Angst, Außenseiter zu werden, ist noch größer als die Angst vor dem Tode", so E. Fromm ²⁴).

Dies zeigt eine nähere Analyse jener Katholiken, die zwischen "kirchlichem" und gesellschaftlichem Wertsystem" einen starken Widerspruch empfinden. Die Sonntagskirchgänger unter ihnen haben nämlich zu 76 % eine enge bis mittlere Bindung an ihre Pfarrgemeinde; die nicht zur Kirche gehen hingegen nur zu 17 %. Positiv formuliert heißt dies: Wer in einem Austausch mit dem Lebenszusammenhang "Kirche" steht, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit in der Lage, inmitten abweichender Lebenstraditionen sein Leben christlich zu kultivieren. Umgekehrt: Fehlt dieser Austausch, ist die Wahrscheinlichkeit, sich an die Lebenstraditionen der Umwelt anzugleichen, außerordentlich hoch ²⁵).

Wir stoßen neuerlich auf die wissenssoziologische Grundeinsicht, daß der Aufbau von Lebenswelt stets ein gemeinschaftlicher Vorgang ist, damit von Beziehung, Austausch, Kommunikation, "Gespräch" im Sinn von miteinander Handeln und Sprechen erfolgt ²⁶).

(5) Die Beziehungen zwischen den Menschen und ihrer Kirche sind nicht statisch. Es gibt offenkundige Prozesse der Annäherung und Intensivierung, aber auch der Entfernung und Verdünnung. Es gibt also zentripetale und zentrifugale Grundtendenzen.

(a) Die Grundbewegung der "Entfernung" konnte in der deutschen Katholikenumfrage an mehreren Stellen deutlich beobachtet werden. Da ist zunächst jener Typ, den G. Schmidtchen den "Ritualisten" ²⁷⁾ nennt: Personen, die zwar am gottesdienstlichen Tun der Kirche teilnehmen, aber mit der Lehre (Lebensdefinition) und Moral (Lebenspraxis) ihrer Kirche Probleme haben. Wir können diesen Typ auch so beschreiben: Es sind Personen, bei denen die "Teilnahmeebene" des Gelebten, Erzählten und Gefeierten miteinander nicht (mehr) kongruent sind. Konkret: Die Teilnahmeebene der gottesdienstlichen Feier ("Ritus") ist durch die Zustimmung zur Lebenspraxis und Lebensdefinition der Kirche nicht (mehr) voll abgedeckt. Wir vermuten, daß diese lehr- und lebensmäßig unabgedeckte Praxis labil ist, damit zur "Verdunstung" neigt. Der Rückgang im Kirchenbesuch in den letzten 10 Jahren der Gesamtbevölkerung wurde höchstwahrscheinlich zu einem erheblichen Teil durch Ritualisten verursacht ²⁸⁾.

Dennoch haben Ritualisten eine relative starke Bindung an ihre Kirche. Der Kirchenaustritt wird unter ihnen kaum erwogen (1 % unter den gläubigen Kirchgängern, 3 % unter den Ritualisten, 34 % hingegen unter den nicht-gläubigen Nichtkirchgängern) ²⁹⁾. Offenkundig gibt es eine Lebenserfahrung, die eine starke Bindung an die Kirche trotz Konflikten mit deren Lebensdefinitions- und Lebenspraxis begründet. Ein Aspekt dieser Lebenserfahrung ist erwiesenermaßen eine ausgeprägte "Todesproblematik" ³⁰⁾, die wiederum ein wesentlicher Teil der "religiösen Lebensdimension" ist, weil an ihr sowohl die Grenze als auch die Instabilität menschlicher "Wirklichkeitskonstruktion" (Lebenswelt, Leben) deutlich zutage tritt. Was die Ritualisten also an die Kirche bindet, ist deren Qualität als "religiöse Gemeinschaft", von der so etwas wie "Kontingenzbewältigung" erwartet wird ³¹⁾. Diese ist der Sache nach Verankerung des begrenzten und labilen Lebens (der begrenzten und labilen Lebenswelt/Wirklichkeit) in einer unbegrenzten und im Grunde unerschütterlichen "Welt"/Wirklichkeit. Nahtlos fügen sich in solche Überlegungen bemerkenswerte Untersuchungsergebnisse ein:

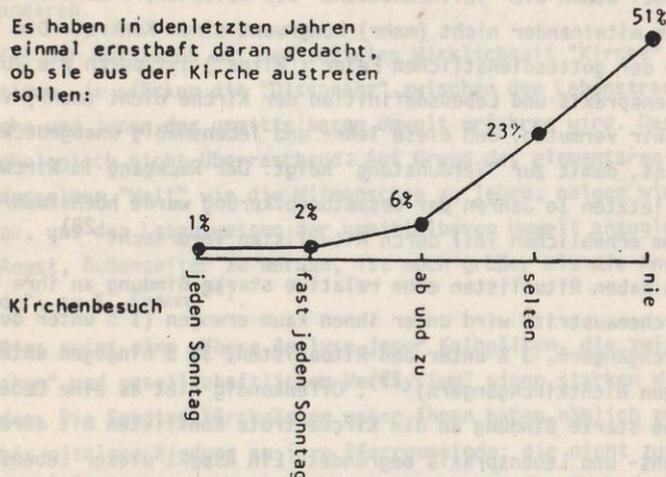
- o So stimmten 1970 von den in Österreich befragten Katholiken 58 % voll und 12 % etwas abgeschwächt zu, sie würden auch dann nicht aus der Kirche austreten, wenn sie mit ihrer Lehre nicht mehr übereinstimmen ³²⁾.
- o Zu den wichtigsten persönlich bedeutsamen Folgen eines Kirchenaustritts zählen protestantische Kirchenmitglieder: 46 % "Ich könnte nicht kirchlich beerdigt werden" (Todesproblematik); 38 % "Ich brauche keine Kir-

chensteuer zu zahlen", 29 % "Mir würde ein innerer Halt verloren gehen".

o Deutsche Katholiken wiederum schätzen an ihrer Kirche, daß sie dort "eine seelische Heimat finden" ³³); auch fördere die Kirche insbesondere, "daß man an etwas glauben kann, einen Halt hat" ³⁴).

(b) Die Grundtendenz der Entfernung kann weiters am Kirchenaustritt studiert werden.

Es haben in den letzten Jahren einmal ernsthaft daran gedacht, ob sie aus der Kirche austreten sollen:



Dieser erfolgt unter einer Reihe von Bedingungen. Dazu gehört das Fehlen von "Beziehungen", dazu gehört eine tiefe Kluft zur Lebensdefinition und Lebenspraxis der Kirche. Dazu kommt aber schließlich - im Vergleich zum Ritualisten - das Fehlen einer "Basisbindung", etwa in der Form einer ausgeprägten Lebensdimension und darin begründeten Erwartungen an die Kirche: und dies, weil entweder die religiöse Lebensdimension nicht (aktuell) vorhanden ist (so sagen 34 % der in Österreich befragten Katholiken: Mit der Frage nach dem Tod habe ich mich noch nicht beschäftigt ³⁵), oder aber, weil vorhandene religiöse Anliegen im Raum der Kirche nicht abgedeckt werden. Hier hat im übrigen die Frage "Religiös ohne Kirche" ihren Ort, während es daneben ein viel stärker verbreitetes Problem des "Religiös in der Kirche" gibt.

2.2 Gesprächstypen

Auf dem Hintergrund solcher Forschungsergebnisse scheint es uns nunmehr möglich zu sein, handlungsrelevante "Typen" des Verhältnisses der Menschen und ihrer Kirche zu beschreiben. Dabei muß bedacht werden, daß es sich bei Typen nie um Individuen, auch nicht um Personengruppen handelt, sondern um Grundzüge, die sich mehr oder weniger ausgeprägt bei Menschen finden. Der Sinn einer solchen Typenbildung ist allerdings nicht nur akademisch. Vielmehr soll mit Hilfe solcher Typen dem Praktiker die kirchliche Situation überschaubar gemacht und damit seine Handlungskompetenz erhöht werden. Damit ist von den Typen verlangt, daß sie nicht bloß zufällige Erfahrungen bündeln, sondern auch theoretisch einsichtig sind.

Typ A

Ein erster Typ besitzt eine mehr oder minder hohe, auf jeden Fall aber grundsätzliche Bereitschaft, die eigene Lebenswelt (darin seine Lebensdefinition und Lebenspraxis) in intensivem Austausch mit ihrer Kirche aufzubauen. Diese "commitment" drückt sich in einer mehr oder weniger "intensiven" Beteiligung an kirchlichen Vorgängen aus: am Gottesdienst (Sonntagsgottesdienst, liturgische Feiern, "Intensivgespräch Beichte" ³⁶) etc.), an Vorgängen, in denen christliches "Lebenswissen" zur Sprache kommt (Gesprächsgruppen, Gemeindekatechese, Erwachsenenbildung, Medien etc.) sowie an der diakonalen Praxis (privater und gesellschaftlicher Art). Wir halten fest, daß innerhalb dieses Typs verschiedene Akzentsetzungen vorkommen, je nachdem, in welchen Vorgängen vornehmlich der Austausch begründet wird. Könnte man diesen Typ nicht mit dem Begriff "intensives Gespräch" bzw. "intensiver Austausch" zwischen Menschen und ihrer Kirche belegen? Dabei ist hier mit einem weiten Begriff von "Gespräch" im Sinn von "Lebensaustausch", "Lebensgespräch", kommunikativer Praxis oder noch allgemeiner im Sinn von symbolischem Austausch auf der Ebene der Symbole "Tat, Sprache, Ritual" zu rechnen.

Dieser Typ des "intensiven Gesprächs" wird von uns nicht zufällig definiert. In der kirchensoziologischen Forschung gibt es nämlich Hinweise auf eine Art "Verdichtung" von Kirchlichkeit. Personen, die in regem Austausch mit ihrer Kirche leben, tendieren heute dazu, ihre Beziehung zunehmend zu verdichten ³⁷). Der Typ des "intensiven Gesprächs" kann somit auch als der Typ des "intensivierten Gesprächs" bezeichnet werden. Es

ist ja in der Tat nicht zu übersehen, daß zumal nach dem II. Vatikanischen Konzil viele neue Austauschformen zwischen den Menschen und ihrer Kirche entstanden sind, diese aber (sieht man von pastoralen Sonderformen ab) vorwiegend von den Angehörigen des kirchlichen "Intensivsegments" ³⁸⁾ in Anspruch genommen werden. Im übrigen gibt es unter diesen Personen mit "intensivem Austausch" eine Reihe von Subtypen: aktive und passive, kritische und weniger kritische, konservative und progressive etc.

Typ B

Ein zweiter Grundtyp hat folgende Merkmale: Es sind Personen, die im Gegensatz zum "zentripetalen Intensivgespräch" von einer "zentrifugalen Grundtendenz" erfaßt sind. In weiten Bereichen verweigern sie ihrer Kirche die Nachfolge. Dies kann sowohl in Fragen der Lebensdefinition ("Lehre", "Glaubensfragen") geschehen als auch in Fragen der Lebenspraxis (Lebensregeln, sittliche Normen). Auf Grund einer abgeschwächten Bindung und eines nur seltenen Austauschs mit der eigenen Kirche nimmt die Entfernung von der in der Kirche tradierten Lebenspraxis eher zu als ab. Dennoch bleibt eine Basisbindung vorhanden, damit auch ein Kern stabiler "Nachfrage". Dieser bezieht sich auf jene Leistungen der Kirche, die vielfältigen Wirklichkeiten des Lebens Schutz und Verankerung verleihen: dem Leben insgesamt, dem Kind, einer partnerschaftlichen Liebesbeziehung, elterlicher Erziehungsautorität, erreichtem Wohlstand, Frieden und Ordnung in der Gesellschaft ³⁹⁾.

Typisch für diese Kirchenmitglieder ist somit einerseits eine stabile Nachfrage (und eine darin begründete Bindung an die religiöse Gemeinschaft "Kirche"), andererseits eine unübersehbare Aufkündigung der Nachfolge in ganz zentralen Bereichen der kirchlichen Lebenstradition, sei es in bezug auf die Lebenspraxis (als Beispiel aus der österreichischen Katholikenumfrage: 64 % meinen, "Jeder soll für sich selber sorgen und niemand anderen belästigen; 51 % sagen, "Wenn mir jemand etwas angetan hat, dann muß er auch den ersten Schritt zur Versöhnung tun" ⁴⁰⁾, die kirchliche Lebensdefinition (49 % "Es ist möglich, daß es Gott gibt, aber man kann nichts Genaues darüber wissen; 26 % "Es ist ein frommer Wunsch, daß Gott die Menschen liebt") oder auch hinsichtlich religiösen Tuns (41 % "Beten nützt nicht, weil Gott hilft, sondern weil man sich damit beruhigt"). Im Klartext heißt dies, daß die konkrete kirchliche Lebenstradition beim

Aufbau der Lebenswelt (als bei der Deutung und Kultur des Lebens) nur auszugsweise herangezogen wird. Verweigerung und Nachfrage stehen unvermittelt nebeneinander.

Bei unserem Typ B treffen somit mehrere Merkmale zusammen: reduzierter Austausch; "religiöse Nachfrage"; (ausdrückliche oder faktisch gelebte) Verweigerung gegenüber zentralen Lebenstraditionen der Kirche, wobei an die Stelle der nicht übernommenen Lebenstraditionen der Kirche Traditionen aus der Umwelt synkretistisch eingesetzt werden; zentrifugale Grundtendenz.

Wir haben uns nun dazu entschieden, eben diesen Typ mit den genannten Merkmalen "Auswahlchrist" zu nennen und meinen damit den Typ des "auswählenden Gesprächs" bzw. "auswählenden Austausches" zwischen Kirchenmitgliedern und ihrer Kirche. Auswählen soll damit ein Zweifaches andeuten: Die Regie über Nachfrage und Verweigerung liegt bei den Menschen (wobei diese "Regie" in soziale Bezüge eingebunden bleibt); ausgewählt wird aus den Lebenstraditionen der Kirche, so wie diese geschichtlich gewachsen sind; der Sache nach wird dabei vor allem jener Aspekt kirchlicher Lebenstradition herausgenommen, der eine letzte Stabilisierung begrenzten und labilen Lebens (und seiner Teilbereiche) erhoffen läßt: also Riten zu den Lebenswenden, erzieherische Funktionen der Kirche, diakonale Aktivität, gesellschaftspolitischer Einsatz, soweit er bestehende Ordnungen schützt ⁴¹). Wir sollten hier festhalten, daß diese Auswahl bis ins Zentrum christlicher Wirklichkeitsauffassung hineinreicht, nämlich in die Auffassung von "Gott". Gefragt ist ein Gott, der Trost und Halt gibt, weniger aber einer, der vom Menschen und seiner Lebenswelt Veränderung verlangt ⁴²).

Typ C

Schließlich ist heute ein dritter Typ in wachsendem Maße wichtig: Menschen, die Kirche und ihre Lebenstraditionen beim Aufbau ihrer Lebenswelt nicht (mehr) heranziehen. In der Sprache der deutschen Katholikenuntersuchung: "Ich habe meine eigenen Glaubensansichten, meine eigene Weltanschauung, ganz unabhängig von der Kirche" ⁴³). Entscheidend ist für diesen Typ also die "Gesprächslosigkeit" hin zur Kirche. Diese kann recht unterschiedlich zustande kommen: Entweder wird ein lebensgeschichtlich "institutionalisiertes Gespräch" (z. B. Kindertaufe) abgebrochen.

Oder aber ein solches "Gespräch" hat schon gar nicht mehr angefangen, wie dies in manchen städtischen Familien heute bereits der Fall ist. Wir halten hier fest: Eine solche Gesprächslosigkeit zwischen den Menschen und ihrer Kirche kann es geben, auch wenn einer Kirchenmitglied ist. Der Kirchenaustritt wiederum kann als "Veröffentlichung" eines schon längst abgebrochenen Gesprächs mit der Kirche gelten.

Gewiß, es gibt auch hier wieder Ausnahmen, in denen der Kirchenaustritt etwas anderes bedeutet als die Veröffentlichung eines schon längst abgebrochenen Dialogs bzw. Austausches mit der eigenen Kirche. Auch meint "Gesprächsabbruch" oder "Gesprächslosigkeit" nicht "Glaubenslosigkeit". Noch mehr: Subjektiv kann durchaus das Gefühl bleiben, ein guter "Christ" zu sein. Dennoch bleiben bestehen: Mit der Kirche und ihren Lebenstraditionen ist der (direkte ⁴⁴) Austausch nicht (mehr) gegeben, der Aufbau der Lebenswelt erfolgt ohne die Lebenstraditionen der christlichen Kirchen. Wie er sonst erfolgt, dafür gibt es (auch international) kaum noch brauchbare Studien, wie schon der 1969 in Rom stattgefundene Religionssoziologenkongreß zum Thema "Kultur des Unglaubens" gezeigt hat ⁴⁵).

3. Ursachen

Die Wissenschaft kann nun ebenso wenig wie der Praktiker, der nach einem situationsgerechten und zielsicheren Handlungskonzept Ausschau hält, mit der Beschreibung der Situation nicht zufrieden sein. Es stellt sich darüber hinaus auch die Frage nach den Ursachen für diese Situation: Warum gibt es heute diese Typen? Warum sieht es so aus, als würde die Zahl der Personen mit Zügen des "auswählenden Gesprächs" sowie der "Gesprächslosigkeit" zunehmen? Welches sind damit insgesamt die Ursachen für die insgesamt "zentrifugalen Grundtendenzen" in der Relation Menschen-Kirche?

Ganz allgemein wird man diese Ursachen in drei Richtungen suchen müssen, wobei diese drei Richtungen untereinander wieder zusammenhängen: es sind kirchliche, gesellschaftliche und persönliche Ursachen.

3.1 Gesellschaftliche Aspekte

3.1.1 Pluralismus

Unsere Typologie ist im Grunde handlungsrelevant nur in einer Gesellschaft, in der es neben der kirchlichen Lebenstradition alternatives Lebenswissen

gibt und darüber hinaus die Menschen die soziale wie faktische Freiheit haben, sich von den formenden Erwartungen ihrer eigenen Kirche zu distanzieren. Dabei ist nicht jene Grunddistanz gemeint, die zwischen der Person und einer sozialen Wirklichkeit (als Rollendistanz) immer besteht. Wir meinen hier die dem "auswählenden Gespräch" typische Freiheit (sozial verbrieft: siehe Religionsfreiheit), anders leben zu können als dies von der "Kirche" erwartet wird.

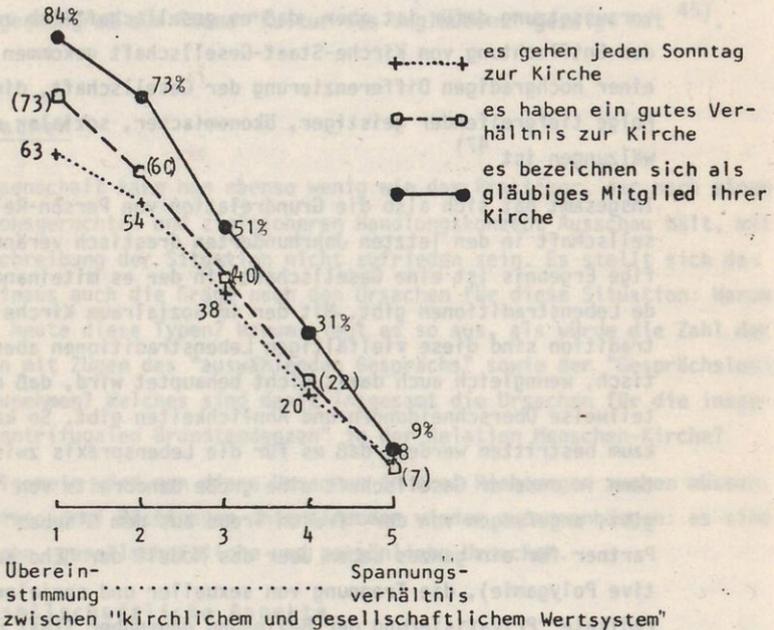
Nun ist es nicht Aufgabe, die gesellschaftlichen Veränderungen festzuhalten, die zur genannten "Auswahl-Freiheit" des Menschen geführt haben, "auswählen zu können". Skizzenhaft verkürzt geht es darum, daß heute "Menschwerdung" (Identitätsbildung, Aufbau einer Lebenswelt, Erwerb von Lebenswissen) nicht ein einheitliches Großunternehmen in gesellschaftlicher Hand, sondern ein Kleinunternehmen in privater Hand geworden ist ⁴⁶). Wie einer seine Welt definiert, für welche Lebenspraxis er sich innerhalb seiner "kleinen Lebenswelt" entscheidet, darüber kann er (unbeschadet sozialer Zwänge und geheimer Verführungen) ein gutes Stück selbst befinden. Grundvoraussetzung dafür ist aber, daß es gesellschaftlich zu einer weitgehenden Entflechtung von Kirche-Staat-Gesellschaft gekommen ist, dahinter zu einer hochgradigen Differenzierung der Gesellschaft, die selbst wiederum Folge tiefgreifender geistiger, ökonomischer, sozialer und politischer Umwälzungen ist ⁴⁷).

Insgesamt hat sich also die Grundrelation von Person-Religion/Kirche-Gesellschaft in den letzten Jahrhunderten drastisch verändert. Das vorläufige Ergebnis ist eine Gesellschaft, in der es miteinander konkurrierende Lebenstraditionen gibt. Mit der im Sozialraum Kirche tradierten Lebenstradition sind diese vielfältigen Lebenstraditionen aber keineswegs identisch, wenngleich auch damit nicht behauptet wird, daß es nicht vielfach teilweise Überschneidungen und Ähnlichkeiten gibt. So kann zum Beispiel kaum bestritten werden, daß es für die Lebenspraxis zwischen den Geschlechtern in unserer Gesellschaft eine große Bandbreite von "Lebenswissen" gibt, angefangen von der "freien Treue aus dem Glauben" (R. Pesch) mit einem Partner für ein ganzes Leben über das Modell der "Ehe auf Zeit" (konsequente Polygamie), die Trennung von sexueller und sozialer Treue oder die radikale "Privatisierung der Beziehung gegenüber Staat und Kirche" hin bis zur völligen Beliebigkeit in der Kultur der Beziehungen. Niemand wird dabei naiver Weise meinen, solche "Lebenswissen" würden sich von der christlichen Lebenstradition nicht doch erheblich unterscheiden. Welche aber einer

"auswählt", darüber muß er ein gutes Stück selber befinden, wengleich seine "Auswahl" selbst wieder von vielen lebensgeschichtlichen und sozialen Bedingungen mitbestimmt wird.

3.1.2 Pluralismus und Lockerung der Kirchenbindung

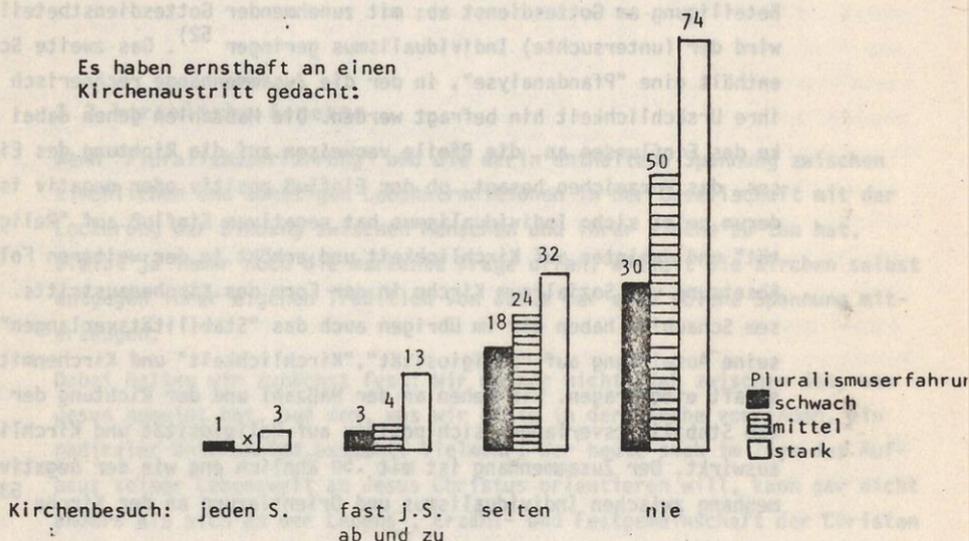
Die deutsche Katholikenuntersuchung läßt keinen Zweifel daran, daß mit eben diesem lebensmäßigen Pluralismus die Lockerung der Kirchenbindung entscheidend zu tun hat. Gesellschaftlicher Pluralismus wird ja vom Bürger als Spannung erfahren: Konkret als Spannung zwischen der kirchlichen und sonstigen in der Gesellschaft vorhandenen Lebenstraditionen. In der Sprache von G. Schmidtchen: als Spannung zwischen "kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem". Je stärker nun diese Spannung erlebt wird, umso geringer ist zugleich die Bereitschaft, sich an die Kirche zu binden. Wir zeigen dies am Beispiel der Kirchenbesuche oder der Selbsteinschätzung hinsichtlich der Gläubigkeit ⁴⁸⁾:



Umgekehrt nimmt die Bereitschaft zum Gesprächsabbruch in der Form des Kirchenaustritts in dem Ausmaß zu, als zwischen den kirchlichen Lebens-

traditionen und jenen der Umwelt ein Spannungsverhältnis erfahren wird. Oder anders formuliert: Die Lebensrelevanz der kirchlichen Lebenstraditionen nimmt in dem Ausmaß ab, als die kirchlichen Lebenstraditionen nicht mehr zur lebensbedeutsamen Umwelt gehören. Dies läßt sich ganz vorzüglich daran zeigen, daß sich die "Pluralismuserfahrung" viel weniger auswirkt, wenn sie durch einen intensiven Austausch mit der Kirche aufgefangen wird ⁴⁹⁾:

Es haben ernsthaft an einen
Kirchenaustritt gedacht:

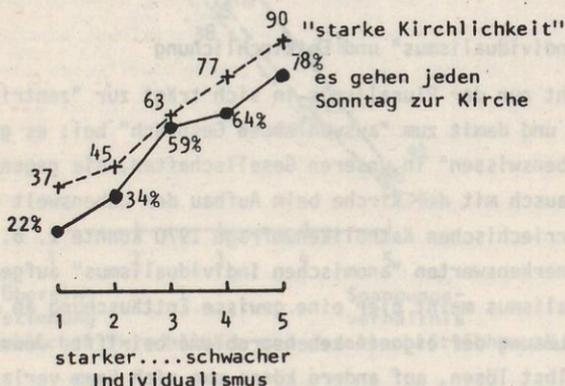


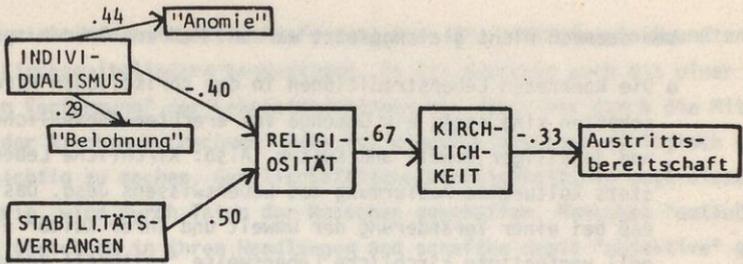
3.1.3 "Individualismus" und Entkirchlichung

Aber nicht nur der Pluralismus in sich trägt zur "zentrifugalen Grundtendenz" und damit zum "auswählenden Gespräch" bei; es gibt offenkundig auch "Lebenswissen" in unseren Gesellschaften, die gegen einen intensiven Austausch mit der Kirche beim Aufbau der Lebenswelt disponieren. In der österreichischen Katholikenumfrage 1970 konnte z. B. ein Hang zu einem bemerkenswerten "anomischen Individualismus" aufgedeckt werden ⁵⁰⁾. Individualismus meint hier eine gewisse Enttäuschung an den Mitmenschen, was die Lösung der eigenen Lebensprobleme betrifft. Jeder müsse seine Probleme selbst lösen, auf andere könne man sich kaum verlassen. Eben dieser Individualismus hängt aber laut Analysen mit "Anomie" zusammen, womit "Sinnverlust" gemeint ist, darstellbar im Satz "Ich weiß eigentlich nicht, wozu

der Mensch lebt". Im übrigen stehen wir hier vor einem Aspekt heutiger Lebensweisen, der in den Human- und Sozialwissenschaften wiederholt beschrieben wurde⁵¹⁾.

Wir zeigen die Zusammenhänge zwischen Individualismus und Orientierung am Lebenszusammenhang Kirche in zwei Schaubildern. Das erste enthält den (im übrigen wechselseitig interpretierbaren) Zusammenhang zwischen "Individualismus" und "Kirchenbesuch": Mit zunehmendem Individualismus nimmt Beteiligung am Gottesdienst ab; mit zunehmender Gottesdienstbeteiligung wird der (untersuchte) Individualismus geringer⁵²⁾. Das zweite Schaubild enthält eine "Pfandanalyse", in der die Zusammenhänge rechnerisch auch auf ihre Ursächlichkeit hin befragt werden. Die Maßzahlen gehen dabei die Stärke des Einflusses an, die Pfeile verweisen auf die Richtung des Einflusses, das Vorzeichen besagt, ob der Einfluß positiv oder negativ ist. Wiederum zeigt sich: Individualismus hat negativen Einfluß auf "Religiosität" und dahinter auf Kirchlichkeit und erhöht in der weiteren Folge die Absetzung vom Sozialraum Kirche in der Form des Kirchenaustritts. In diesem Schaubild haben wir im übrigen auch das "Stabilitätsverlangen" und seine Auswirkung auf "Religiosität", "Kirchlichkeit" und Kirchenmitgliedschaft eingetragen. Wir sehen an der Maßzahl und der Richtung der Pfeile, daß Stabilitätsverlangen sich positiv auf Religiosität und Kirchlichkeit auswirkt. Der Zusammenhang ist mit .50 ähnlich eng wie der negative Zusammenhang zwischen Individualismus und Orientierung an der Kirche⁵³⁾.





3.2 kirchliche Aspekte

Wenn "Pluralismuserfahrung" und die darin enthaltene Spannung zwischen kirchlichen und sonstigen Lebenstraditionen in der Gesellschaft mit der Lockerung der Bindung zwischen Menschen und ihrer Kirche zu tun hat, bleibt ja immer noch die markante Frage offen, wieweit die Kirchen selbst entgegen ihrer eigenen Tradition von Jesus her eine solche Spannung mit-erzeugen.

Dabei halten wir zunächst fest: Wir meinen nicht, daß zwischen dem, was Jesus gemeint hat, und dem, was wir heute in der Kirche vorfinden, ein radikaler Unterschied besteht. Vielmehr: Wer heute sich im Zuge des Aufbaus seiner Lebenswelt an Jesus Christus orientieren will, kann gar nicht anders als sich an der Lebens-, Erzähl- und Festgemeinschaft der Christen und den in ihr tradierten Lebensdefinitionen und Lebenspraktiken zu orientieren. Damit muß gar nicht gelehnet werden, daß Fragmente christlicher Lebensauffassung auch in nichtkirchliche Lebenstraditionen eingeschmolzen sind. Auf dem Hintergrund einer langen Beteiligung des Christentums an vielen Gesellschaften ist dies sogar von vornherein anzunehmen. Doch kann auch nicht bestritten werden, daß in dichter und umfassender Form die Lebenspraxis und Lebensdefinition Jesu im Sozialraum "Kirche" ihren gesellschaftlichen Ort besitzt.

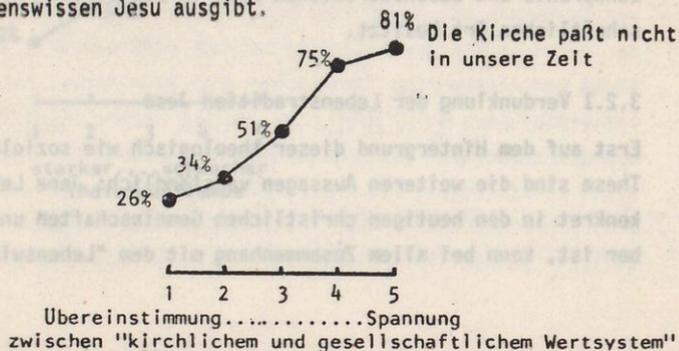
3.2.1 Verdunklung der Lebenstradition Jesu

Erst auf dem Hintergrund dieser theologisch wie soziologisch begründeten These sind die weiteren Aussagen verständlich: Jene Lebenstradition, die konkret in den heutigen christlichen Gemeinschaften und Kirchen vorfindbar ist, kann bei allem Zusammenhang mit dem "Lebenswissen Jesu" mit die-

sem dennoch nicht gleichgesetzt werden. Mehrere Gründe sprechen dagegen:

- o Die konkreten Lebenstraditionen in den christlichen Kirchen und Gemeinschaften sind stets ein Gemenge von ererbter christlicher Lebenspraxis und jeweiliger Umwelt und Kultur. Also: Kirchliche Lebenstradition ist stets kulturelle Ausformung des Lebenswissens Jesu. Das hat zur Folge, daß bei einer Veränderung der Umwelt und ihrer Kultur eine institutionell verfestigte kirchliche Lebensweise "kulturell verspätet" sein kann. Noch schwieriger wird die Lage, wenn der soziale und kulturelle Wandel ungleichzeitig geschieht. Die auf eine gewisse Einheitlichkeit bedachten Institutionen werden dann mit einzelnen Gruppen der Gesellschaft und Kirche von Haus aus in Spannung geraten: Innere (z. B. Orden, kritische Gruppen, Basisgemeinden, Lefebvre) wie äußere Abspaltungen (Sekten, Kirchenspaltung) können daraus erwachsen.

Insofern nun "Kirche" ihre kulturell ausgeformten Lebenstraditionen nicht ständig neu mit den sich wandelnden Lebensbedingungen der Menschen ins Gespräch bringt und positiv an der Gestaltung der jeweiligen Lebensbedingungen mitarbeitet, kann sie eine tiefliegende Enttäuschung bei ihren eigenen Mitgliedern auslösen. Der Vorwurf vieler Katholiken an ihre Kirche, sie passe nicht in unsere Zeit ⁵⁴⁾, die Feststellung, der Einfluß der Kirche auf unser Leben werde zur Zeit kleiner ⁵⁵⁾, die Klage, die Kirche sei zu starr ⁵⁶⁾, oder die Aussage österreichischer Katholiken, "Ich sehe es gern, wenn sich die Kirche der Zeit anpaßt" (84 %!) ⁵⁷⁾, sind Hinweise auf eine solche Enttäuschung. Dabei wird die Kritik an der Unzeitgemäßheit der Kirche umso größer, je stärker die Kluft zwischen "kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem" erlebt wird. Eben diese Kluft kann aber wegen der kulturellen Einbindung der jesuanischen Lebenstraditionen auch von der kirchlichen Lebensgemeinschaft mitverursacht werden, insofern sie die kulturelle Ausformung unflexibel und unkritisch als Lebenswissen Jesu ausgibt.



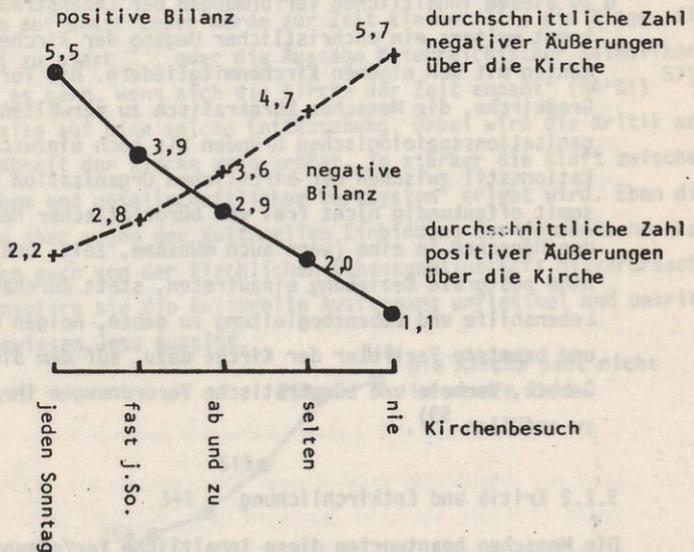
- o Aber nicht nur kulturelle Ausformung kann die zentrifugale Grundtendenz bei Kirchenmitgliedern begünstigen. Es ist durchaus auch mit einer "sündigen Verformung" der Lebenstraditionen von Jesus her durch die Mitglieder der Kirchen zu rechnen. Dies ist wiederum wissenschaftlich gut einsichtig zu machen. Gesellschaftliche Wirklichkeit, so sagt diese Theorie, wird durch Taten der Menschen geschaffen. Menschen "entäußern" sich gleichsam in ihren Handlungen und schaffen damit "objektive" gesellschaftliche Wirklichkeit: typische Handlungsmuster, Rollen, Strukturen. Das, was konkret "Kirche" ist, wird in gleicher Weise auch von den Menschen mitgeschaffen. In die in der Kirche tradierten Handlungsmuster, Rollen, Strukturen gehen somit die Taten der Kirchenmitglieder ein. Das bedeutet theologisch: Es finden nicht nur Glaube, Hoffnung und Liebe Eingang in die konkrete Wirklichkeit der Kirche, sondern ebenso Unglaube, Hoffnungslosigkeit und Selbstsucht. Auf diesem Weg kann die ursprüngliche Lebenstradition Jesu durch die Kirche selbst verdunkelt und verstellt werden. Die Theologen haben daraus immer schon das Prinzip der "ecclesia semper reformanda" abgeleitet und eine "Totalidentifikation mit der konkreten Kirche", die alles an der Kirche als christlich ansieht und verteidigt, für unchristlich angesehen.
- o Zu diesen inhaltlichen Verformungen der Lebenstraditionen von Jesus her kommt weiters ein unchristlicher Umgang der Kirchen und ihrer Repräsentanten mit den eigenen Kirchenmitgliedern. Die Versuchung zumal einer Großkirche, die Menschen bürokratisch zu verwalten, ist schon aus organisationssoziologischen Gründen als hoch einzuschätzen. Der Kommunikationsstil zwischen der kirchlichen Organisation und den Menschen ist somit offenkundig nicht frei von bürokratischer Herrschaft. Statt mit den Menschen in eine (wenn auch mühsame, zeit- und personintensive) nahe pastorale Beziehung einzutreten, statt durchaus erwünschte⁵⁸⁾ Lebenshilfe und Lebensbegleitung zu geben, neigen nicht wenige amtliche und beamtete Vertreter der Kirche dazu, auf dem distanzierteren Weg über Gebote, Verbote und bürokratische Verordnungen ihre pastorale Aufgabe zu erfüllen⁵⁹⁾.

3.2.2 Kritik und Entkirchlichung

Die Menschen beantworten diese inhaltliche Verformung der Lebenstradition Jesu wie den bürokratischen Umgang der Großkirche mit ihnen mit ausgespro-

chener oder lautloser Kritik. Nun wird man natürlich nicht jegliche Kritik der Menschen an ihrer Kirche theologisch rechtfertigen können. Dies umso weniger, als erkennbar ist, daß die Kritik vom Spannungserlebnis zwischen "kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem" mitgetragen wird. Humanwissenschaftler warnen aber in wachsendem Maße davor, die heute verbreiteten gesellschaftlichen Lebensweisen einfach als gut und menschlich hinzustellen; so besehen werden sie auch kaum christlich sein. Kritik an den kirchlichen Lebenstraditionen, die aus der Neigung der Menschen kommt, sich ihrer gesellschaftlichen Umwelt anzupassen, muß daher nicht unbedingt gegen die Kirche sprechen.

Nimmt man aber die soeben aufgezählten Möglichkeiten ernst, daß die in der Kirche tradierten jesuanischen Lebenstraditionen kulturell "festgestellt", sündig verformt und bürokratisch deformiert werden können, dann wird man auch nicht von vornherein die Kritik der Menschen an der konkreten Kirche als theologisch unerheblich und unberechtigt von der Hand weisen. Umso mehr gibt es dann zu denken, daß feststeht, daß mit der Stärke des Kritikpotentials auch die Bereitschaft wächst, sich vom formenden Austausch mit der eigenen Kirche (etwa im Gottesdienst) zurückzuziehen ⁶⁰).



Dies wird aus der beigefügten Abbildung deutlich. Sie stammt aus der

deutschen Katholikenumfrage⁶¹⁾. Im Bild zeigt sich: Kirchgang und ein Überhang an positiven Äußerungen gehören ebenso zusammen wie Fernbleiben vom Gottesdienst und Überwiegen negativer Äußerungen. Das kann freilich verschiedene Gründe haben: Wer in engerem Austausch mit seiner Kirche lebt (z. B. durch Kirchgang), lernt dabei auch die positiven Seiten der Kirche besser kennen. Wer sich zurückzieht, indem er selten geht, weicht vor seinen negativen Erfahrungen zurück. Oder aber er rechtfertigt damit sein Verhalten (unbeschadet der Frage, ob seine Kritik auch zutrifft).

3.3 persönliche Aspekte

Wir nähern uns damit schon den persönlichen Aspekten der Entfernung von Kirchenmitgliedern aus dem Beziehungszusammenhang mit ihrer Kirche. Dabei erinnern wir uns hier noch einmal daran, daß die "Person" nicht isoliert weder von "Gesellschaft" noch von "Kirche" zu denken ist. Dennoch ist zumindest die erwachsene "Person" in einem unaufhebbaren Gegenüber zu sozialen Wirklichkeiten, wenn auch nicht von diesen unabhängig.

3.3.1 Kritik als Ausweis von Christlichkeit

Wir können hier auch schon voraussetzen, daß es auf seiten der "Person" eine durchaus berechtigte Kritik an der kirchlichen Lebenspraxis und Lebensauffassung gibt, die im Namen Jesu erhoben werden kann. Solche Kritik wird, wenn sie aus einer grundlegenden Bindung an die von Jesus Christus herrührende Lebenstradition in der Kirche getragen ist, sich dem kirchlichen "Gesprächszusammenhang" verpflichtet erweisen. Kritische Auseinandersetzung mit der Kirche wird so zum Ausweis fundamentaler "Kirchlichkeit" und "Christlichkeit". Obri gens sind eben diese "kritischen Christen" (einzeln oder in Gruppen) wegen ihrer zentripetalen Bindung an die Kirche ein anderer Grundtyp in der Relation zwischen Kirchenmitglied und Kirche als der von uns mit dem Terminus "Auswahlchristen" belegte Grundtyp.

Diese Kritik kann sich der Sache nach auch darauf beziehen, daß wegen der Disproportionalität der Erfahrungsebenen der Austausch zwischen den Menschen und ihrer Kirche behindert ist. Damit ist Folgendes gemeint: Auf der einen Seite sind die Lebenstraditionen der Kirche, die sich auf der Ebene des "Gelebten, Erzählten und Gefei erten" darstellen. Auf der anderen Seite sind die Menschen in ihren gesellschaftlichen Lebensbezügen, die wiederum im Prinzip die Erfahrungsebenen des "Gelebten, Erzählten und Gefei erten" durchlaufen.

Es ist durchaus nicht auszuschließen, daß es sowohl auf seiten der Kirche wie auf seiten der Menschen und ihrer gesellschaftlich getragenen Lebensweise zu "Verkürzungen" kommt. Die kirchliche Lebenstradition kann dann als lebensfernes Reden und Feiern erfahren werden; das eigene Leben wiederum könnte an Sprachlosigkeit und Unfähigkeit zum Feiern leiden. Der Austausch zwischen Kirche und Menschen wäre dann erschwert, weil die Erfahrungsebenen zueinander nicht proportional sind. Eben das meinen wir mit "Disproportionalität der Erfahrungsebenen".

3.3.2 lebensgeschichtlich gewachsene Unkirchlichkeit

Weiters hängt Bindung an die soziale Wirklichkeit Kirche und ihre Lebenstraditionen erwiesenermaßen grundlegend von der Formung eines Menschen in seinem Elternhaus ab. Es gibt daher so etwas wie eine lebensgeschichtlich ererbte Austauschdichte mit seiner Kirche. Unkirchliche Eltern bringen zunächst mit hoher Wahrscheinlichkeit unkirchliche Kinder hervor, wie auch kirchliche Eltern mit einer hohen Wahrscheinlichkeit kirchliche Kinder hervorbringen. Hohe Wahrscheinlichkeit verweist hier darauf, daß es durchaus Ausnahmen gibt, die möglicherweise wegen der wachsenden Kluft zwischen den Generationen zunehmen. Natürlich ist damit nicht geleugnet, daß es für Personen mit ererbter Beziehungslosigkeit zur Kirche und ihren Lebenstraditionen nicht den Prozeß der "gедeihlichen Verwandlung" (Konversion) geben kann. Eine solche tiefgreifende Veränderung ist aber als Identitätsreform nur unter bestimmten Voraussetzungen zu erwarten⁶².

3.3.3 Neigung zum vorläufigen Fragment

Dazu kommt, daß den Bürgern heutiger Gesellschaft so etwas wie eine hohe Flexibilität in ihren Lebensauffassungen zueigen ist, zum Teil sogar zueigen sein muß. Die Menschen und Gruppen, mit denen er lebt, haben (infolge und als Grund des gesellschaftlichen Pluralismus) verschiedene Lebensdefinitionen und eine verschiedene Lebenspraxis. Kommunikation mit "Fremden", also Menschen mit anderem Lebensstil, bringt zugleich auch Einfluß und Herausforderung mit sich. Der Wunsch, ein Stück weit in derselben Welt zu leben wie seine Mitmenschen, ist anthropologisch tief verwurzelt. Die unmittelbare Folge dieses Wunsches ist der "Rückzug des Menschen in kleine Lebenswelten", in den Privatraum. Da er aber diesen ständig verlassen muß, ist er notgedrungen bereit, sich in "situativen Heraus-

forderungen" zumindest vordergründig an andere Lebensauffassungen und Lebensstile vorübergehend anzugleichen. Das Ergebnis ist eine Art "balancierender Identität" ⁶³). In einer solchen Situation ist aber - wiederum verständlich - konsistente christliche Lebendefinition und Lebenspraxis kräftigen Herausforderungen ausgesetzt. Besitzt einer nicht sowohl eine stabile Innenleitung (persönliche Glaubensüberzeugung), die zumal durch rege Außenleitung (etwa Gruppen- und Gemeindekommunikation) unterstützt wird, wächst die Wahrscheinlichkeit, daß aus einem konsistent christlichen Lebensstil eine Art Lebensmosaik wird, das allerdings durchaus "christliche" Zeiten und Fragmente enthält.

Eben das meinen wir wiederum, wenn wir als den von der pluralistischen Gesellschaft begünstigten Haupttyp jenen des "auswählenden Gesprächs" vorstellen ⁶⁴).

3.3.4 verantwortete Verweigerung

Schließlich sind unter den persönlichen Aspekten auch theologische Überlegungen anzustellen. Eine Analyse der unterschiedlichen Bindungsformen zwischen den Menschen und ihrer Kirche kann nicht umhin, schließlich behutsam, aber doch auch ehrlich zu fragen, ob es nicht auch eine persönlich verantwortete Verweigerung gegenüber den Lebenstraditionen in der Kirche gibt, die mit Schuld und Unglauben zu tun hat. Wenigstens für mich selbst muß ich diese Frage offenhalten. Dabei muß ich mir auch von Psychologen sagen lassen, daß vor allem theologische Experten, also die "religiösen Virtuosen" des M. Weber, in einer mächtigen Versuchung zum "Rationalisieren" stehen, mit Hilfe dessen sie ihre Lebenssituation zu ihrem eigenen Vorteil umdeuten.

Haben wir vielleicht die alte Weisheit der Theologen vergessen, daß der Mensch - soweit es an ihm liegt - zunächst zur Verweigerung gegenüber Gott neigt? Nur allzu sehr haben wir uns in christentümlichen Zeiten daran gewöhnt, daß gesellschaftlich zunächst "Christgläubige" wahrscheinlich sind. Sollten wir nicht auch einmal bedenken, ob nicht eben in einer nicht mehr "christentümlichen Gesellschaft" viel leichter ans Licht kommen kann, daß eben doch der Unglaube und die Verweigerung dem Menschen näher liegen als das liebende Sich-Überlassen an den unbegreiflichen Gott, der sich in Jesus Christus für uns stark gemacht hat, und dessen Geist, dessen befreiende Lebenstraditionen "unfehlbar" im Lebens- und Gesprächszusammenhang seiner Kirche anwesend sind?

Natürlich kann ein solcher theologischer Satz wieder leicht mißbraucht werden. Die Mächtigen in der Kirche können ihn heranziehen, um die unabdingbar vom Geist Jesu geforderten Reformen an Haupt und Gliedern zu sabotieren. Aber soll die Wahrheit verschwiegen werden, weil sie auch mißbraucht werden kann? Dabei soll den "Ungläubigen" im theologischen Sinn hier gar nicht abgesprochen werden, daß sie recht gut und sinnvoll leben. Es soll nicht einmal gesagt werden, daß sie zu jedem Zeitpunkt ihrer Lebensgeschichte sich auf den Weg zum Glauben machen können: Denn auch in der persönlichen Lebensgeschichte gibt es so etwas wie einen "kairos", eine Stunde der Gnade. Alle diese geduldigen Einschränkungen können aber letztlich nicht gegen die Frage des Theologen an, ob nicht ein Stück Ausweichen vor dem Lebenszusammenhang der Kirche zugleich ein Stück Ausweichen vor den förderlichen Anforderungen Jesu darstellt.

4. Konsequenzen für das Handeln der Kirche

Aus unseren Analysen ergeben sich für das pastorale Handeln der Kirche einige wichtige Konsequenzen.

4.1 Identität des Zieles

Diese betreffen noch weniger das Grundziel pastoralen Handelns. Dieses bleibt nämlich auch heute unverändert: Menschen zu Jesus Christus und darin zum Glauben an den lebendigen Gott zu führen, von ihm schlechthin sinnvolles ewiges Leben zu erhoffen und sich darin zur Liebe zu Gott und den Menschen befreien und erlösen zu lassen. Anders formuliert, den Menschen die Lebenspraxis und Wirklichkeitsdefinition Jesu zu beschließen. Und dies aus der Grunderfahrung, daß diese für den Menschen und seine Gesellschaft befreiend und gut ist ⁶⁵⁾.

4.2 Pastoral mit zentripetaler Grunddynamik

Diese Grundaufgabe kirchlichen Handelns wird nun freilich durch die gegenwärtige pastorale Situation konkretisiert. Muß doch pastorales Handeln nicht nur zielsicher, sondern zugleich auch situationsgerecht sein. Typisch für die heutige pastorale Situation ist aber eine aus vielfältigen Ursachen gespeiste zentrifugale Grunddynamik, die schon im kirchlichen Intensivsegment spürbar ist, vor allem aber den Kirchentyp des "auswählenden Gesprächs" hervorgebracht hat und in letzter Konsequenz zur Beziehungslosigkeit zwi-

schen den Menschen und ihrer Kirche führt. So wird es der Pastoral grundsätzlich darum gehen, diesen zentrifugalen Grundtendenzen ein Gegengewicht zu schaffen.

Man kann dann eine solche "Pastoral mit zentripetaler Grunddynamik" mit sehr verschiedenen Begriffen belegen, die dann aber im Effekt allesamt dasselbe meinen. In der letzten Zeit begegnete man dafür Ausdrücken wie Pastoral der Bekehrung, der Umkehr, der Konversion, der gedeihlichen Verwandlung des Menschen, der Hinführung und des Weges, einer pastoralcatechumenal, einer missionarischen Seelsorge. Es ist vielleicht nicht überflüssig festzuhalten, daß mit dem "Zentrum" im Wort zentripetal nicht in erster Linie die soziale Wirklichkeit der Kirche, auch nicht die Kerngemeinde oder das kirchliche Intensivsegment gemeint ist, sondern Jesus Christus, seine Lebenspraxis und seine Wirklichkeitsdefinition.

4.3 Pastoral des Austausches

Eine solche zentripetale Pastoral ist zugleich eine Pastoral des (verstärkten) Austausches zwischen der Kirche und den Menschen. Wie Analysen der "geheihlichen Verwandlung des Menschen" ⁶⁶⁾ zeigen, lebt ja Umkehr und Konversion von Kommunikation.

(a) Es kann nicht Aufgabe dieser Skizze sein, die vielfältigen Austausch- und Begegnungsmöglichkeiten zwischen den Menschen und ihrer Kirche aufzuzählen ⁶⁷⁾. Vielmehr sollen zwei wichtige Aspekte eines pastoralen Austausches herausgegriffen werden.

(b) Dieser Austausch setzt zum Austausch befähigte Partner voraus. Das bedeutet für die im Namen der Kirche Handelnden:

- Der Austausch erfolgt zwischen Menschen, die grundsätzlich die Verantwortung und die Regie über den Aufbau ihrer Lebenswelt selbst in die Hand genommen haben (wobei es durchaus lebensgeschichtlich bedingte Ausnahmen gibt);
- der Austausch geschieht nicht uninteressiert, sondern ist getragen von den konvergierenden Motiven "Auftrag Jesu" und "Dienst an den Menschen";
- der Austausch ist seiner Grundstruktur nach Teilen von Lebenswirklichkeit, also ein Stück "con-vivium", gastliches Miteinander. Dieses lebt von der Hoffnung, daß von Gott geschenkte Lebenswirklichkeit sich wechselseitig

- mitteilt. Bei den kirchlich Handelnden setzt ein solcher Austausch die Tugend der Gastfreundschaft voraus ⁶⁸). Das Bild der "dringlich-dienenden Einladung" eignet sich für diesen pastoralen Stil trefflich ⁶⁹);
- der Austausch setzt voraus, daß die Personen, die ihn kirchlicherseits tragen, authentisch sind und Vertrauen gewinnen können. Nur wenn sie zu signifikant anderen Personen werden, ist die Chance einer gedeihlichen Verwandlung eines Mitmenschen gegeben. In den Worten einer evangelischen Studie: Der Zeuge kann nicht hinter dem Zeugnis zurücktreten ⁷⁰);
 - der Träger des Austausches muß selbst vom kirchlichen Lebenszusammenhang gedeckt sein. Zum Glauben kommen heißt nämlich stets auch ein Stück Einbindung in den Lebenszusammenhang der Kirche. So sehr theologisch besehen "Kirchlichkeit das Ende, und nicht der Anfang des Glaubens ist" (Karl Rahner) so ist doch das soziologische Gesetz nicht leichtfertig zu übergehen, das die meisten von uns zuerst angehört haben und erst inmitten dieser Zugehörigkeit zu einer persönlichen Übernahme des Glaubens kamen;
 - die Verantwortlichen der Kirche müssen sich darauf verlassen können, daß die kirchliche Gemeinschaft insgesamt den Zugang zu Jesus Christus nicht verstellt, sondern erschließt. Eine Pastoral des Austausches setzt eine Kirche voraus, die kulturelle Ausformungen, sündige Verformungen und bürokratische Deformationen - so gut es geht - vermindert.
- (c) Es ist wichtig festzuhalten, daß dieser Austausch zwischen den Menschen und ihrer Kirche auf verschiedenen Erfahrungsebenen erfolgen kann und soll. In diesem Sinn läßt sich von einem "multidimensionalen Austausch" reden. Man könnte auch von polyzentrischer Integration sprechen ⁷¹). Der Austausch kann durch gemeinsames Leben und Handeln, oder durch Sprechen und Erzählen sowie durch gemeinsames Feiern geschehen. Entscheidend ist dabei nicht so sehr, auf welcher Ebene der Austausch geschieht, sondern daß der Austausch auf jeder dieser Ebenen "pastoral" ist, indem eine Erfahrung der Lebenspraxis und Wirklichkeitsdefinition Jesu real gemacht werden kann.

4.4 vielgestaltige Kirchenbindung

Eine solche Pastoral mit zentripetaler Grundtendenz, die zugleich eine Pastoral des Austausches ist, steht nicht unter mörderischem Erfolgszwang und Leistungsdruck. Ihre Hauptfrage ist, ob sie grundsätzlich zentripetal ist; schon nicht mehr ist zu fragen, ob im Zuge einer Begegnung Menschen tatsächlich auf das Zentrum hin in Bewegung gekommen sind. Das hat viele konkrete Konsequenzen:



- Es sind auch befristete Formen des Austausches in sich wertvoll. So ist es zwar sinnvoll zu fragen, wie Firmlinge nach einem gelungenen Firmkatechumenat noch weiter begleitet werden können. Aber es wird den pastoral Verantwortlichen nicht beunruhigen, wenn er merkt, daß ein relativ großer Anteil der Kursteilnehmer für längere Zeit keinen Austausch mehr pflegt. Freilich, die pastorale Arbeit einer Gemeinde sollte immerhin so organisiert sein, daß im Zuge einer Lebensgeschichte eine Reihe von Austauschmöglichkeiten bereits selbstverständlich institutionalisiert sind. Dies ist zentrales Anliegen des gemeindekatechetischen Konzepts.
- Es ist durchaus damit zu rechnen, daß im Zuge einer Begegnung keine Umkehr passiert. Es ist ja nicht die Pastoral, welche Umkehr produziert, sondern Umkehr bleibt das unverfügbare und unerzwingbare Handeln Gottes. Das heißt mit anderen Worten, Umkehr hat seinen lebensgeschichtlichen Kairos. Allerdings enthebt diese theologische Grundeinsicht die Pastoral nicht der Verantwortung, die pastoralen Vorgänge des Austausches so zu gestalten, daß sie einer Umkehr nicht hinderlich, sondern grundsätzlich förderlich sind ⁷²⁾.
- Dazu kommt, daß sich persönliche Umkehr in sehr verschiedenen kirchlich-sozialen Teilnahmeformen ausdrücken kann. Wenn sich z. B. ein Arbeiter mit einer über Generation dauernden kirchenfeindlichen Vergangenheit im Rahmen der Taufpastoral bewegen läßt, sein Kind taufen zu lassen und sich hier wirklich etwas von Gott für sein Kind erhofft, ohne darüber hinaus weiter am Gemeindeleben teilzunehmen, so kann hier mehr an Umkehr passiert sein, als wenn ein Jugendlicher mit kirchlichem Lebenshintergrund den Beschluß fast, eine Gemeindeaktion zu organisieren. Das heißt natürlich auch, daß eine Pastoral des Austausches mit zentripetaler Grundtendenz mit einer bunten Vielfalt von Kirchenbindungen rechnen muß.
- Das heißt noch einmal elementar für das einzelne Kirchenmitglied formuliert: Jeder von uns hat Heimatrecht in der Kirche, wenn er sich am Zentrum der Kirche (also an Jesus Christus bindend) orientiert und auf dieses Zentrum hin durch mehr oder minder regen Austausch mit dem Lebens- und Gesprächszusammenhang der Kirche unterwegs ist. Die meßbare Nähe oder Distanz zu bestimmten Teilwirklichkeiten der Kirche ist demgegenüber zweitrangig, wenn auch nicht völlig unerheblich ⁷³⁾.

4.5 Humanisierung der Gesellschaft

Die bisher vorgeschlagenen pastoralen Konsequenzen beziehen sich in erster Linie auf die Reform der Kirchen sowie auf die Lebenspraxis der einzelnen Christen in ihrer kleinen Lebenswelt. Doch plädieren wir hier nicht für eine einseitige "Privatisierung" des kirchlichen Handelns. Der Einsatz der Kirche für den einzelnen in seiner unauswechselbaren Lebensgeschichte verlangt nämlich zwingend nach einem gesellschaftspolitischen Handeln der Christen und ihrer Kirchen. Ist doch die kleine Lebenswelt der Menschen vielfältig durchlässig, dringt in sie die von den geistigen, ökonomischen, sozialen und politischen Verhältnissen bestimmte gesellschaftliche Lebenspraxis ein und formt die individuelle Lebenspraxis bzw. verformt sie und macht den Menschen "krank". Um des Menschen willen ist es daher den Kirchen verwehrt, sich davor zu drücken, gegen die Deformationen des Menschen durch geschichtlich gewachsene Lebensweisen zu kämpfen und an der wachsenden Humanisierung der Gesellschaft politisch mitzuarbeiten. Der politische Dienst der Christen ist zwar nicht der einzige, aber doch eine vorzügliche Form christlicher Liebe (Paul VI. in Octogesimo adveniens, Nr. 50).

Anmerkungen:

- 1 Vgl. dazu Religiös ohne Kirch, hrg. v. K. Forster, Mainz 1977. - Kirchlich distanzierte Christen. Zur Pastoral an den sogenannten "Fernstehenden", Texte der Pastorkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen, hrg. v. Österreichischen Pastoralinstitut, Wien o. J. (1978).
- 2 P. L. Berger, T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969.
- 3 T. Luckmann, P. M. Zulehner, Anonymität und persönliche Identität (in Druck).
- 4 Berger, Luckmann, Wirklichkeit, S. 65
- 5 P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt 1973.
- 6 Die Schultheologie sagt daher über das sacramentum, daß es sich aus dem sacramentum tantum (dem Zeichen) und der res (Gnade) zusammensetzt. So besehen kann das sozial sichtbare und kommunikable Zeichen eine Wirklichkeit am Sakrament genannt werden, das nicht das ganze Sakrament umfaßt, wohl aber auf dieses und ihre "Sache" hingebunden bleiben muß.
- 7 Mehr dazu in P. M. Zulehner, Helft den Menschen leben, Freiburg 1978, 2. These.

- 8 F. Klostermann, Kirche, Ereignis und Institution, Wien 1976.
- 9 Wir verwenden hier einen wissenssoziologischen Institutionenbegriff und meinen damit einen Wissensvorrat ("Lebenswissen"), der sich auf eine "Wissensprovinz" bezieht und folgende Merkmale aufweist: er ist allgemein zugänglich, verbindlich (einforderbar), über Generationen tradierbar: Berger, Luckmann, Wirklichkeit, S. 56 ff.
- 10 A. a. O., S. 165 ff.
- 11 H. Peukert, Universale Solidarität - Verrat an Bedrohten und Wehrlosen? in: Diakonia (1978), S. 3 - 12.
- 12 P. Bigo, L'Eglise et la revolution du tiers monde, Paris 1974.
- 13 P. Beguerie, Liturgie et vie, Cours du Centre Jean-Bart, Paris o. Jahr (1968/69). - D. Zimmermann, Leben - Glauben - Feiern. Dimension des Glaubensweges, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978), S. 148 - 154.
- 14 J. Wach, Religionssoziologie, Tübingen 1951. - J. Schasching, Kirche und industrielle Gesellschaft, Innsbruck 1960. - G. Le Bras, Etudes de Sociologie Religieuse, Paris 1955.
- 15 H. P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Stuttgart 1972.
- 16 R. Schäfer, Aspects of Internalization, New York 1968, 145. - G. Virt, Epikie in psychoanalytischer Sicht, in: Verantwortung und Gewissen, hg. v. K. Hörmann, Innsbruck 1978, S. 128.
- 17 Solche Sichtungsversuche enthalten Religiös ohne Kirche, 18 f.; ÖPI 4 f.; auch F. X. Kaufmann, in: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität; hg. v. L. Bertsch u. F. Schlösser, Freiburg 1978, S. 11 - 48.
- 18 G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972. - Ders., Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart - Freiburg 1973. - Wie stabil ist die Kirche? hg. v. H. Hild u. a., Gelnhausen 1974. - P. M. Zulehner, Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen, Wien 1974.
- 19 P. M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern, Wien 1969.
- 20 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 107. - Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die Studie des IKSE "Katholiken und Pfarrgemeinde", Essen 1978.
- 21 A. a. O., S. 94 ff.
- 22 A. a. O.,
- 23 J. Moltmann, Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde, München 1977, S. 71 - 95.
- 24 E. Fromm, Haben oder Sein, Stuttgart 1976, S. 106.
- 25 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 80 ff.; ders., Gottesdienst, S. 37 ff.
- 26 Berger, Luckmann, Wirklichkeit, S. 36 ff.

- 27 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 107 ff.; ders., Gottesdienst, S. 76 ff.
- 28 P. M. Zulehner, Wie kommen wir aus der Krise? Wien 1978.
- 29 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 115.
- 30 A. a. O., S. 110.
- 31 H. Lübke, Vollendung der Säkularisierung - Ende der Religion? in: Ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, S. 178. - N. Mette, Kirchliches Handeln als "Kontingenzbewältigungspraxis"? in: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, hg. v. L. Bertsch u. F. Schlösser, Freiburg 1978.
- 32 Kirche und Priester, S. 266.
- 33 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 6.
- 34 A. a. O., S. 58 ff.
- 35 Kirche und Priester, S. 259.
- 36 P. M. Zulehner, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung, Frankfurt 1979.
- 37 T. Luckmann, Vier protestantische Kirchengemeinden. Bericht über eine vergleichende Untersuchung, in: Soziologie der Kirchengemeinde, hg. v. D. Goldschmidt u. a., Stuttgart 1960, S. 132 - 143.
- 38 A. Holl, G. Fischer, Kirche auf Distanz, Salzburg 1968.
- 39 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 58 ff.
- 40 Kirche und Priester, S. 101.
- 41 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 58 ff.
- 42 P. M. Zulehner, Heirat, Geburt, Tod, Wien 1976, ²1978.
- 43 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 108.
- 44 T. Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969.
- 45 The Culture of Unbelief, hg. v. R. Caporale und A. Grumelli, Berkeley 1971.
- 46 Luckmann, Zulehner, Anonymität.
- 47 P. M. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973.
- 48 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 68 - 74.
- 49 A. a. O., S. 125.
- 50 Kirche und Priester, S. 23 ff.
- 51 R. Affemann, Krank an der Gesellschaft, Stuttgart 1968. - C. Gaspari, H. Millendorfer, Konturen einer Wende. Strategien für die Zukunft, Graz 1968.
- 52 P. M. Zulehner, Krise, S. 56.
- 53 Kirche und Priester, S. 108.
- 54 Schmidtchen, Gottesdienst, S. 32.
- 55 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 3.

- 56 Ders., Gottesdienst, S. 31.
- 57 Kirche und Priester, S. 262.
- 58 Situation und Bedürfnisse der Ehe- und Familienpastoral in der Diözese Chur, hg., v. Institut für Ehe- und Familienwissenschaft, Zürich 1970.
- 59 Hier ist an den Umgang der katholischen Kirche mit den wiederverheirateten Geschiedenen zu denken oder auch an die Kriterien für die Anstellung von Laien in einem kirchlichen Dienst.
- 60 Offen bleibt hier zunächst die Frage, wohin der Rückzug erfolgt.
- 61 Schmidchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 11.
- 62 Berger, Luckmann, Wirklichkeit, S. 167 ff.
- 63 F. X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg 1973, S. 148 ff.
- 64 P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, Wien 1974.
- 65 P. M. Zulehner, Helft den Menschen leben.
- 66 Berger, Luckmann, Wirklichkeit, 167 ff.
- 67 Vgl. J. Scharrer, F. Schlösser, Gemeinde lebt von Kontakten, Limburg 1978. ÜPI 13 f.
- 68 R. Zerfaß, in: Kirche und nichtkirchliche Religiösität, S. 107 - 124.
- 69 G. de Viet, Kirche als Einladung, in: Der Seelsorger, S.197.
- 70 A. a. O.
- 71 Zur polyzentrischen Integration: P. M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Wien 1969, S. 120 - 122.
- 72 P. M. Zulehner, Umkehr.
- 73 Religiös ohne Kirche, 50.

BEIRAT DER KONFERENZ DER DEUTSCHSPRACHIGEN PASTORALTHEOLOGEN

STELLUNGNAHME ZUR PASTORALEN REGELUNG DER ZULASSUNG WIEDER- VERHEIRATETER GESCHIEDENER ZU DEN SAKRAMENTEN

Die Frage einer pastoralen Regelung der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung ist derzeit ein vordringliches pastorales Problem. Es wird in der Kirche auf verschiedenen Ebenen behandelt. Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen hat sich in mehreren Sitzungen mit dieser Frage befaßt. Dabei wurden die Untersuchungen anderer theologischer Disziplinen (vor allem der Dogmatik, Exegese, Moraltheologie, Dogmengeschichte, Kirchenrecht) bedacht und von da ausgehend ein Vorschlag von seiten der Pastoraltheologie erarbeitet.

Die Mitglieder des Beirats sind davon überzeugt, daß der hier vorgelegte Weg zu einer Regelung der Frage auf Grund des Standes der theologischen Forschung verantwortbar ist.

In der Antwort auf diese besondere Frage soll einschlußweise auch den Katholiken ein Dienst erwiesen werden, die heute - oft unter Schwierigkeiten - an der Unauflöslichkeit ihrer Ehe festhalten.

In der Stellungnahme soll zunächst die Situation der Beteiligten kurz angesprochen werden (1); sodann werden praktische Wege aufgezeigt, die heute gangbar erscheinen (2) und schließlich wird zu einigen Bedenken Stellung genommen, die sich aus den Überlegungen ergeben könnten (3).

1. Zur Situation der Beteiligten

1.1 Viele Christen leiden darunter, daß die allgemeine Regelung der Kirche den nach ihrer Scheidung in einer kirchlich nicht anerkannten zweiten Ehe Lebenden grundsätzlich den Zugang zu den Sakramenten verweigert.

1.2 Die Seelsorger stehen im Konflikt zwischen der Forderung nach unveränderter Fortführung der bisherigen Praxis und den verstärkt vorgetragenen Bitten von Christen, die in solchen zweiten Ehen leben, in Berücksichtigung der Besonderheit ihrer Situation zu den Sakramenten zugelassen zu werden.

1.3 Das wachsende Unbehagen in den Gemeinden gegenüber der rigorosen Praxis ausnahmsloser Ablehnung verstärkt häufig die Unklarheit, Unsicherheit und Gewissensbelastung. Nicht wenige Seelsorger setzen sich unter diesen Umständen über die kirchlichen Anordnungen hinweg und entscheiden in den ihnen vorgelegten Situationen nach anderen, ihnen verantwortbar erscheinenden Kriterien.

Die daraus entstehende unterschiedliche Praxis schafft eine unerträgliche pastorale Situation: Die einen Seelsorger lehnen mit Berufung auf kirchliche Weisungen jede Ausnahme ab, andere lassen in bestimmten Fällen (über die "bewährte pastorale Praxis" hinaus) zu den Sakramenten zu, ohne daß kirchliche Autoritäten Einspruch erheben. Dadurch entsteht in den Gemeinden Unbehagen, Unsicherheit, Unklarheit und Gewissensbelastung. Oberdies hat sich die Bewußtseinslage sehr vieler Katholiken in der letzten Zeit gewandelt: Sie empfinden es nicht so sehr als Ärgernis, wenn wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden, sie nehmen vielmehr Anstoß daran, wenn solche Mitchristen von den Sakramenten ausgeschlossen werden.

1.4 Diese Situation ist eine Herausforderung an die Kirche, ihren Heilsauftrag so zu verwirklichen, daß er weder dem Evangelium widerspricht, noch an der geschilderten Not der Christen vorbeigeht.

2. Überlegungen zu einer neuen Praxis

2.1 Die kirchliche Lehre - vor allem auch das kirchliche Rechtsverständnis - zwingt u. E. nicht zu einer unterschiedslosen Ausschließung - im Gegenteil: Eine unterschiedslose Nichtzulassung würde wichtige Prinzipien der Sakramentenspendung in Frage stellen.

2.1.1 Ein Ausschluß von den Sakramenten kann aus zwei Gründen gerechtfertigt sein: wegen Unwürdigkeit (mangelnder Disposition) oder aus Rücksicht auf das Gemeinwohl der Kirche. Wo keiner von beiden Gründen zutrifft, hat der Gläubige das Recht, die Sakramente zu empfangen. Die

Verweigerung wäre in diesem Fall sowohl ein Unrecht gegenüber dem Getauften wie eine Verkürzung jenes Zeugnisses, das die Kirche in ihrem sakramentalen Leben zu geben hat.

2.1.2 Eine Zulassung in Einzelfällen kann u. E. verantwortet werden, ohne jene Fragen der kirchlichen Lehre und Ordnung zu präjudizieren, die heute in Diskussion stehen (z. B. Einzelfragen zur Unauflöslichkeit der Ehe, zur Bedeutung der Sakramentalität der Ehe in diesem Zusammenhang, zur Bindung der Geschlechtsgemeinschaft an eine gültige Ehe, zur Verbindlichkeit kirchlicher Eherechtsnormen).

2.1.3 Eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten geht von folgenden drei Voraussetzungen aus, die mit guten Gründen vertreten werden (probati auctores) und darum zu verantwortlichem Handeln berechtigen:

1. Es gibt Fälle, in denen ein Christ in seinem Gewissen überzeugt ist, eine so de facto bestehende "Zweitehe" nicht aufgeben zu können, menschlich nicht und darum auch moralisch nicht.

2. In solchen Fällen kann auch sein Sexualeben nicht einfachhin mit "außerehelichem Verkehr" oder mit "Ehebruch" gleichgesetzt werden, auch wenn diese Zweitehe nicht so gesehen werden kann wie eine kirchlich als voll gültige sakramentale Ehe.

3. Bei einem allfälligen schuldhaften Anteil an der früheren Ehe-zerrüttung, Scheidung und Wiederverheiratung besteht die Möglichkeit einer wirksamen Reue, ohne daß im Zusammenhang damit eine Lösung des bestehenden Verhältnisses gefordert werden muß.

2.1.4 Notwendig ist bei einer solchen Praxis eine entsprechend differenziertere Verkündigung.

2.2 Zur pastoralen Lösung gehört im wesentlichen der Grundsatz jeden Einzelfall zu prüfen: nicht unterschiedslos zulassen, nicht unterschiedslos ausschließen, also nicht undifferenzierte Durchführung des Gesetzes, sondern Berücksichtigung aller konkreten Bedingungen des Einzelfalles (Vgl. J. Mc Manus, The Invalidly Married... in: The Clergy Review, London 55 (1970), S. 130).

2.3 Eine pastorale Regelung in der anstehenden Frage läßt sich über folgende Wege erreichen.

2.3.1 Ob im Einzelfall wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden dürfen, kann nicht ohne den Gewissensentscheid der Betroffenen beantwortet werden.

2.3.1.1 Die pastorale Behandlung der Frage muß berücksichtigen, daß sich nach dem allgemeinen Urteil mit einem umfassenden Bewußtseinswandel auch die subjektive Gestalt des Gewissens geändert hat: Für den Menschen ist als Norm nicht mehr das vorgegebene Gesetz allein maßgebend, sondern die Treue zur eigenen Überzeugung, in der er sich an der gesamten Realität orientiert, um sein Leben so nach dem Anruf Gottes selbst zu verwirklichen.

Würde heute eine Regelung bezüglich der Wiederverheirateten nur als positives Gebot kirchlicher Disziplin gegeben oder auch nur so empfunden, so würde die Gefahr des Legalismus verstärkt.

Es geht auch um die pastorale Aufgabe der Kirche, dem Gewissen der Betroffenen die notwendige Beratung und Orientierung aus der Lehre Christi zu bieten. Die apostolische Verkündigung kennt ebenfalls Gewissenskonflikte, die sich nicht mehr durch Vorschriften, sondern letztlich nur aus dem Geist Christi lösen.

2.3.1.2 Für eine verantwortliche Entscheidung sind folgende Fragen zu beachten:

1. Ist festgestellt, ob die Konfliktsituation eines wiederverheirateten Geschiedenen, der die Sakramente empfangen möchte, auf dem Rechtsweg geklärt werden kann?
2. Ist die Rückkehr zum ersten Partner objektiv und subjektiv (von beiden Partnern her) noch möglich?
3. Ist die Bereitschaft vorhanden, die mit dem Scheitern der sakramentalen Ehe und der Wiederverheiratung unter Umständen verbundene Schuld anzuerkennen und bestehende Verpflichtungen (gegenüber dem ersten Partner und den Kindern) nach Kräften zu erfüllen?
4. Steht die neue Verbindung auf der Grundlage beiderseitig erklärten Ehwillens und besteht die Bereitschaft, zu einem entsprechenden christlichen Zusammenleben, sowie die Kinder christlich zu erziehen?
5. Läßt sich gegenüber der christlichen Gemeinde der öffentliche Sakramentenempfang verantworten?

6. Ist das Verlangen nach den Sakramenten von lauterer Motiven bestimmt?

2.3.1.3 Die Verantwortung der Betroffenen bezieht sich nicht nur auf ihr eigenes Leben, sondern auch auf das Gemeinwohl der Kirche. Daher sollen sie in einer Entscheidung von solcher Bedeutung den zuständigen Pfarrer bzw. einen Seelsorger ihrer Vertrauenswahl aufsuchen.

Die Aufgabe des Seelsorgers ist es nicht, ihnen die Verantwortung eines eigenen Gewissensentscheids abzunehmen, sondern sie im Wissensbereich nach kirchlichen Richtlinien zu beraten.

2.3.2 Für die Regelung der Frage ist nach dem Gesagten eine eingehende Beratung des einzelnen unerlässlich.

2.3.2.1 Der um Rat gefragte Seelsorger soll den betroffenen Katholiken helfen, daß sie ihre menschliche und kirchliche Situation nach bestem Wissen und Gewissen klar und richtig beurteilen.

In seiner Beratung soll er mit dem Gläubigen die verschiedenen Aspekte für eine reife Gewissensentscheidung besprechen und zu dieser helfen; er soll die Frage klären helfen, ob die erste Ehe im kirchlichen Rechtsbereich für nichtig erklärt oder aufgelöst werden kann und soll insbesondere auch die Fragen des Gemeinwohls der Kirche bzw. der konkreten Gemeinde ins Bewußtsein rufen.

2.3.2.2 Wenn die betreffenden Gläubigen in ihrem informierten Gewissen überzeugt sind, daß ihre gegenwärtige (kirchlich nicht anerkannte) Ehe nicht ein sündhaftes Verhältnis darstellt, sondern daß im Gegenteil auch eine Verpflichtung zur Aufrechterhaltung dieser Zweitehe besteht, soll der Seelsorger das Recht haben, ihnen zu sagen, daß ihnen bloß wegen der Tatsache ihrer kirchlich nicht anerkannten Ehe die Sakramente der Buße und Eucharistie nicht verweigert werden.

2.3.2.3 Es ist wünschenswert, daß für diejenigen, die glauben, mit dem Ergebnis des Beratungsgesprächs nicht einverstanden sein zu können, wie auch für die Berater selbst in schwierigen Einzelfällen Möglichkeiten einer übergeordneten umfassenden Beratung gegeben sind.

2.3.3 Innerhalb der Gemeinde sind sodann folgende Punkte zu berücksichtigen:

2.3.3.1 Der Priester, der von wiederverheirateten Geschiedenen aufgrund ihres so geklärten Gewissensentscheids um die Spendung des Bußsakramentes

und der Kommunion gebeten wird, muß über die Ernsthaftigkeit der Gewissensentscheidung unterrichtet werden. Er muß vor allem die Situation der konkreten Gemeinde berücksichtigen, in der die Sakramente empfangen werden sollen; wenn er den Eindruck hat, daß die Betreffenden alles ihnen Mögliche getan haben und wenn die Rücksicht auf die Gemeinde nicht eine Verweigerung der Eucharistie erforderlich macht, soll er das Recht haben, ihnen die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung zu spenden.

2.3.3.2 Auch die Gemeinden müssen dafür gewonnen werden, Verständnis für Mitchristen zu haben, die in ihrer Ehe gescheitert sind. Den Christen in der Gemeinde sollte auch bewußt gemacht werden, daß das Scheitern von Ehen nicht nur Sache der beiden Eheleute ist. Häufig hätten innerhalb einer lebendigen Gemeinde die Konflikte zwischen Eheleuten nicht zum Scheitern führen müssen, wenn ihre Probleme wahrgenommen und ihnen Hilfe bei der Lösung ihrer Konflikte geboten worden wäre.

Nach dem Scheitern ihrer Ehe und nach einer eventuellen Wiederverheiratung sind gerade solche Christen auf die Annahme durch die Gemeinde und auf ihre Hilfe angewiesen.

2.3.3.3 Besonders gegenüber Kranken und Sterbenden müssen menschlich unzumutbare Forderungen hinsichtlich des Sakramentenempfanges vermieden werden, wie es für die kirchliche Pastoralpraxis schon immer galt.

2.4 Als Lösung der anstehenden Frage können nach den vorangegangenen Überlegungen nicht in Betracht kommen:

2.4.1 daß in pastoralen Richtlinien gestattet wird, was moraltheologisch als unerlaubt anzusehen ist;

2.4.2 eine bloße Vermehrung der anerkannten Nichtigkeitsgründe;

2.4.3 harte Gesetze, aber weite Dispensen (der heutige Mensch empfindet eine solche Lösung als unredlich);

2.4.4 heimliche Zulassung oder Duldung des Kommunionempfanges. Die Sakramente sind grundsätzlich öffentliche Lebensvollzüge der Kirche und

2.4.5 Wege, die an den durch Lehre und Leben der Kirche gewachsenen Überzeugungen vorübergehen.

3. Zu einigen Bedenken , die gegen das Gesagte vorgebracht werden könnten.

3.1 Es könnte die Sorge aufkommen, daß unverzichtbare Gehalte der kirchlichen Lehre (z. B. Unauflöslichkeit der Ehe) und der Sittenordnung preisgegeben werden.

Unbeschadet des Festhaltens an der Lehre und Ordnung der Kirche können in der Frage ihrer Konsequenzen für das Handeln Alternativen zu der bisherigen Praxis möglich sein. Die "praxis probata" war an gewisse Voraussetzungen sowohl der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Menschen wie des Bewußtseins in der Kirche gebunden. Beide bedürfen heute der Ergänzung. Nach Lehre der Kirche ist die Ehe unauflöslich. Die vorliegenden Überlegungen gehen nicht davon aus, daß die erste Ehe sicher als aufgelöst zu betrachten ist, sondern davon, daß dieser bestimmte Christ in seiner konkreten Lage keine andere Möglichkeit zu verantwortlichem Handeln sieht.

3.2 Zu viele Komponenten für eine solche Entscheidung, so gibt man zu bedenken, seien nicht geklärt.

Unbeschadet der Notwendigkeit der Klärung von anstehenden Problemen halten die Mitglieder des Beirats die theologischen Fragen für so weit geklärt, daß der hier vorgeschlagene Weg verantwortet werden kann.

3.3 Durch die Zulassung, so wird gelegentlich vermerkt, geschehe ein Dambruch gegenüber der bisherigen festen Lehre und Praxis der Kirche; Gläubige könnten zu einer laxeren Haltung gegenüber der Ehescheidung kommen.

Die sich in aller Stille vollziehende Differenzierung der Praxis bedeutet keinen Dambruch. Vielmehr enthält das Festhalten an einer undifferenzierten Praxis die Gefahr, daß eines Tages ein Umschlag in laxen Einstellungen erfolgt.

Entscheidend ist, daß Verkündigung sowie vorbereitende und begleitende Hilfen zur Stabilität der Ehen den vorgeschlagenen neuen Weg ergänzen.

3.4 Eine Zulassung Geschiedener sei eine Geringschätzung jener, die sich um die Lösung der Konflikte in ihrer Ehe um der Treue wegen bemühen.

Viele verheiratete Katholiken weisen diese Behauptung zurück. Die vorliegende Stellungnahme geht gerade nicht davon aus, wiederverheiratete Geschiedene unterschiedslos zu den Sakramenten zuzulassen. Wenn aber auch jene ausgeschlossen werden, die ihre Schuld bereut haben, jetzt aber nicht

glauben, anders handeln zu können, ist eine Verweigerung der Sakramente eine Geringschätzung von Reue und Umkehr. Darüber hinaus ist aber auch besonders an alle die zu denken, die keine Schuld am Scheitern ihrer ersten Ehe trifft.

3.5 Durch die hier vorgetragene Lösung werde eine fundamentale Forderung der kirchlichen Sexualmoral in Frage gestellt: Sexualität werde von der Ehe getrennt. Dabei geht man davon aus, daß durch ständigen außerehelichen Geschlechtsverkehr der Wiederverheiratete zum "peccator habitualis" werde.

Gerade wiederverheiratete Geschiedene aber knüpfen ihr Sexualethos an eine als dauerhaft betrachtete und bejahte Bindung an. Davon unterscheidet sich wesentlich eine wahllose Inanspruchnahme von Sexualität außerhalb jeder am Leitbild der Ehe orientierten Bindung.

ii) Zu den Modellen

Was die Art der "Modelle" betrifft, so geht es weniger um einen Gesamtüberblick über die ganze Land als um die möglichst konkrete Vorstellung einzelner Projekte mit ihren verschiedenartigen Vorzügen der Spezialisierung und deren Trägern. Vielleicht könnten wir im Vergleich der Modelle, zu einer gewissen Orientierung gelangen.

Bei der Auswahl der Modelle haben wir uns auf folgende geeinigt:

- Ostasiatisches Modell: Philippinen (Großstadtpfarrei + Landpfarrei)
- Afrikanisches Modell (Kinshasa, "Kokumbi")
- Zwei Modelle aus Südamerika (Brasilien und Kolumbien)
- Europäisches Modell (Polen; umfasst "Dona" aber ein starker pflanzlich-ökologisches Projekt in Polen)

Bezüglich derjenigen, die die einzelnen Modelle vorstellen, konnten schon einige Absprachen getroffen werden. Es wurde begründet, daß Prof. Kurt Plazatycki SWB ein Philippinisches Modell vorstellen wird; daß ferner, auch der Vermittlung von P. Plazatycki, die Möglichkeit besteht, Herrn Soles (BRISBANE)

Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Gottfried GRIESL, Akademiestraße 3; A 5020 Salzburg -

Prof. Dr. Wolfgang STECK, Feldstraße 75; D 2300 Kiel 1 - Prof.

Dr. Wilhelm ZAUNER, Kaplanhofstraße 16; A 4020 Linz - Prof. Dr.

Rolf ZERFASS, Grundweg 15; D 8706 Höchberg b. Würzburg - Prof.

Dr. Paul M. ZULEHNER, Domplatz 5; D 8390 Passau -

Hinweis - Hinweis - Hinweis - Hinweis - Hinweis - Hinweis - Hin

STAND DER VORBEREITUNG DER WIENER KONFERENZ (2. - 5. Jan. 1980)

Auf der Basis der Vorüberlegungen in der letzten Beiratssitzung im Januar d. Jahres hatte eine ad-hoc-Kommission (Bertsch, Heinemann, Piskaty, Schlöser), inzwischen einige Vorschläge zur Aufgliederung der Thematik "Evangelisation" und zur Strukturierung der Wiener Konferenz gemacht; diese lagen dem Beirat bei seiner letzten Sitzung am 26./27. Mai 1979 vor.

Das Thema E v a n g e l i s a t i o n wäre im Sinne einer "vergleichenden Pastoral" anzugehen. Dabei sollten sich die Pastoraltheologen vor allem von nichteuropäischen Modellen der Evangelisation inspirieren lassen und der pastoralen Basis besondere Aufmerksamkeit schenken. Die Konferenz in Wien hätte dann weiter die Aufgabe, Perspektiven künftiger Evangelisation zu entwickeln sowie Konsequenzen bzw. Übertragungsmöglichkeiten für unsere Situation zu überdenken, u. zwar hinsichtlich der Gesamtpastoral, der Ausbildung an den Hochschulen und der Weiterbildung.

1. Zu den Modellen

Was die Art der "Modelle" betrifft, so geht es weniger um einen Gesamtüberblick über ein ganzes Land als um die möglichst konkrete Vorstellung missionarischer Projekte mit ihren verschiedenartigen Vorgängen der Evangelisation und deren Trägern. Vielleicht könnten wir im Vergleich der Modelle, zu einer gewissen Typisierung gelangen.

Bei der Auswahl der Modelle haben wir uns auf folgende geeinigt:

- Ostasiatisches Modell: Philippinen (Großstadtpfarrei + Landpfarrei)
- Afrikanisches Modell (Kinshasa/"Mokambi")
- Zwei Modelle aus Südamerika (Brasilien und Kolumbien)
- Europäisches Modell (Polen: entweder "Oase" oder ein stärker pfarrlich bezogenes Projekt in Posen)

Bezüglich Referenten, die die einzelnen Modelle vorstellen, konnten schon einige Absprachen getroffen werden. Es wurde begrüßt, daß Prof. Kurt Piskaty SVD ein Philippinisches Modell vorstellen wird; daß ferner, dank der Vermittlung von P. Piskaty, die Möglichkeit besteht, Herrn Deelen (MISERIOR)

für einen Bericht über ein brasilianisches Modell und Herrn Wübbold (MISSIO/Aachen) für einen Bericht über ein Kolumbianisches Modell zu gewinnen. Was Kinshasa und Polen betrifft, so wird P. Bertsch Kontakte aufnehmen.

2. Zu den Hauptreferaten

- Einleitendes Referat: Entwicklung der Evangelisation seit dem Vaticanum II - Schwerpunkte und Problemfelder.

Die Projektgruppe hatte für diese "Bilanz" P. Walbert Bühlmann OFMCap vorgeschlagen, was vom Beirat begrüßt wurde. P. Bühlmann hat inzwischen seine Zusage gegeben.

- Ein Referat, das ungefähr in der Mitte der Tagung zu stehen kommt: Zukunftsperspektiven der Evangelisation.

Für diesen Versuch, auf künftige Möglichkeiten der Evangelisation hin Perspektiven zu eröffnen, hatte man in der Projektgruppe zunächst an P. General Arrupe SJ gedacht, der jedoch absagen mußte. Im Beirat wurden weitere mögliche Referenten genannt; zuerst Raimond Pannikar OFM (Indien), dann Francois Houtard (Brüssel), ferner Rogier van Rossum (Heerlen).

- Ein Referat, das Folgerungen zieht für die pastoraltheologische Ausbildung: Wege einer "vergleichenden Pastoral" an unseren Hochschulen. Wie die Projektgruppe vorgeschlagen hatte, soll dafür Prof. Adolf Exeler gewonnen werden, der auf diesem Gebiet schon einiges pastoraltheologische Interesse entwickelt hat. Herr Exeler hat inzwischen zugesagt.

3. Zu Strukturierung und Zeitplan

Donnerstag, 3. Januar:

vormittags:

- Referat "Bilanz"; danach kurzes Plenumsgespräch (Verständnisfragen)
- Arbeit in Gruppen (die Gruppen bilden sich bereits nach Interesse für die am Nachmittag vorzustellenden Modelle):

Gespräch über das Referat - die sich daraus ergebenden Fragestellungen.

nachmittags:

- Gruppenarbeit:
Vorstellen der Modelle;
Gespräch über die besonderen Merkmale und die Signifikanz der Modelle.

Freitag, 4. Januar:

vormittags:

- Referat "Perspektiven"
- Plenum:
Gespräch über das Referat - Einbringen der Überlegungen aus den Gruppen.

nachmittags:

- Weiterarbeit in Gruppen:
Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Übertragung der Modelle auf unsere Situation;
Folgerungen für die Gesamtpastoral - unter Einbeziehung der in den Referaten gegebenen Impulse;
Folgerungen für Aus- und Weiterbildung.

Samstag, 5. Januar:

vormittags:

- Referat "Vergleichende Pastoral"
- Plenum:
Gespräch über das Referat und "Kollegenberatung" bzgl. Aus- u. Weiterbildung;
Einbringen von Impulsen aus der Gruppenarbeit des Freitagnachmittag (keine Berichte; diese sollen schriftlich vermittelt werden).

4. Weitere Elemente der Wiener Konferenz

Neben der eigentlichen Arbeitstagung sind noch folgende "Konferenzelemente" vorgesehen:

- Mitgliederversammlung mit den Berichten aus den einzelnen Ländern und den Überlegungen für die künftige Arbeit der Konferenz.

Wir wollen damit am Mittwoch, dem 2. Januar 1980 nach dem Abendessen (18:30 Uhr) beginnen und sie am Freitagabend - in einem geselligen Rahmen - fortführen.

- <u>Liturgie:</u> Donnerstagmorgen	LAUDES
Donnerstagabend	EUCCHARISTIE
Freitagmorgen	Gelegenheit zur gemeinsamen Meßfeier
Freitagabend	VESPERGOTTESDIENST
Samstagmorgen	EUCCHARISTIE

- Gemeinsamer Abend beim Heurigen (Gerzing), wofür der Donnerstagabend vorgesehen ist.

5. Teilnehmer und Gäste der Wiener Konferenz

Es soll darauf geachtet werden, daß die Arbeitstagung in Wien vor allem ein Forum für die Konferenz der Pastoraltheologen bleibt, also derjenigen, die im Bereich der pastoralen Grund- und Weiterbildung tätig sind; die Konferenz in Wien soll nicht, wie sich zeitweilig eine Tendenz abzeichnete, zu einer für alle möglichen Interessenten offenen Pastoraltagung ausgeweitet werden.

Als Gäste sollen gezielt eingeladen werden:

- einige Missionswissenschaftler;
- über MISSIO/Aachen u. München/MISERIOR/ADVENIAT Verbindungsleute zur Mission bzw. Fachleute aus den Missionsgebieten;
- Kollegen aus dem Ostblock, die z. T. schon bei der vorausgehenden Wiener Seelsorgertagung waren;
- Die Pastoraltheologen sollen noch einmal gebeten werden, Kollegen aus den europäischen Nachbarländern zu nennen, von denen sie wissen, daß sie an der Thematik der Wiener Konferenz interessiert sind.
- Die Referenten für Mission aus den Bischofskonferenzen der Schweiz, Österreichs und der Bundesrepublik sowie der Ordinarienkonferenz der DDR.

