

theol

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz
der deutschsprachigen
Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theo-
logie der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie

EVANGELISIERUNG IN EUROPA

UB Tübingen
27. JUL. 1988

ZA 5629

1/1988

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz
der deutschsprachigen
Pastoraltheologen

Vors.:
Prof. Dr. R. Zerfuß, Würzburg

Fachgruppe Praktische Theo-
logie der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie

Vors.:
Prof. Dr. H.M. Müller, Tübingen

REDAKTION

Lic. theol. Hartmut Heidenreich (Münster)
PD Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Stuttgart)

Zuschriften, Beiträge bitte an

Hartmut Heidenreich
Schmale Str. 6
D-4400 Münster
Telefon 0251/270009

Geschäftsstelle:

Bestellungen, Überweisungen etc. bitte an

Geschäftsstelle der Konferenz der
deutschsprachigen Pastoraltheologen
P. Dr. Stefan Knobloch
Domplatz 3
D-8390 Passau
Telefon 0851/393278

Postgirokonto Frankfurt 131 69-603

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

PASTORAL-

THEOLOGISCHE

INFORMATIONEN

Herausgeber

Fachgruppe Praktische Theo-
logie der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie
Vor:
Prof. Dr. H.M. Müller, Tübingen

irat der Konferenz
t deutschsprachigen
Pastoraltheologen
Dr. R. Zehab, Würzburg

DAKTION

theol. Hartmut Heidenreich (Münster)
Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Stuttgart)

schreiben, Beiträge bitte an

Hartmut Heidenreich
Schmale Str. 6
D-4400 Münster
Telefon 0251/270009



stellungen, Überweisungen etc. bitte an

ZA 5629

Geschäftsstelle der Konferenz
deutschsprachigen Pastoraltheologen
P. Dr. Stefan Knoch
Domplatz 3
D-8300 Passau
Telefon 0851/30237

PASTORALTHEOLOGISCHE INFORMATIONEN (PthI)

8. Jahrgang, H. 1, Juni 1988, Folge 22

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft 1

A. "EVANGELISIERUNG IN EUROPA".

Tagung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

(Wien 22.-25.09.1987)

Tagungsprogramm 5

Rolf Zerfaß, Einführung in die Tagung 9

Ivo Führer, Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und die Evangelisierung in Europa 15

Hartmut Heidenreich, 'Evangelisierung in Europa'. Zur Thematik der Tagung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien 1987 25

I. Wahrnehmung unterschiedlicher 'Lebenswelten': Arbeitskreise zur Analyse (AA)

AA 1: 'Die Welt der Arbeitnehmer'
Johann Wührer, Thesen zur Analyse 43
Felix Schlösser, Bericht aus dem AA 1 44

AA 2: 'Die ländliche Welt'
Sepp Rottenaicher, Thesen zur Situation 45
Peter Köhldorfner/Georg Köhl/Hans Huber, Bericht aus AA 2 47

AA 3: 'Die Welt der Frauen'
Herlinde Pissarek-Hudelist, Thesenpapier zum AA 3 48
Anne Kurlermann, Bericht aus dem AA 3 56

AA 5: 'Die Welt der Behinderten'
Andreas Hämer/Eugen Kempf, Thesen, Fragen und Erfahrungen zur Analyse der Situation 57
Maria Leiber, Bericht aus AA 5 64

AA 6: 'Die Welt der Politik'
Ehrenfried Schulz, Bericht zum AA 6 66

AA 7: 'Die Welt der Esoterik'
Manfred Lay, Bericht aus dem AA 7 69

AA 8: 'Die Welt der Naturwissenschaften'
Helmut Schwalbach, Bericht aus dem AA 8 71

AA 9: 'Die Welt des Managements'
Edi Spörk, Zur Analyse der Situation 73
Martin Ruster, Bericht zum AA 9 74

| | | |
|--------|--|----|
| AA 10: | 'Die Welt der Touristik' <i>M. Vogler</i> , Bericht aus dem AA 10 | 75 |
| AA 11: | 'Zur Lebenswelt der Künstler' <i>August Heuser</i> , Thesen zum AA 11 | 77 |
| AA 12: | 'Die Welt der Medien' <i>Harald Biskup</i> , 'Zwischen den Fronten' | 81 |
| AA 13: | 'Die Welt der geistlichen Berufe' <i>Hermann Stenger/Klemens Schaupp</i> , Thesen zum AA 13 | 88 |
| | <i>Klemens Schaupp</i> , Bericht aus dem AA 13 | 91 |
| | <i>Karl Gabriel</i> , Lebenswelten unter den Bedingungen entfal- ter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesell- schaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche | 93 |

II. Die Evangelisierung von uns selbst

| | |
|--|-----|
| <i>Ottmar Fuchs</i> , Evangelisierungsversuche | 109 |
|--|-----|

III. Modelle wechselseitiger Evangelisierung von Gesell- schaft und Kirche

Arbeitskreise zu den Modellen (AM)

| | | |
|-------|---|-----|
| AM 1: | 'Arbeitnehmer als Subjekte der Evangelisierung' (vgl. AA 1) | |
| AM 3: | 'Die Leute auf dem Land als Subjekte der Evangeli- sierung' <i>Josef Fischer</i> , Das Modell 'Grundkurs Gemeindli- chen Glaubens' | 125 |
| AM 4: | 'Alleinerziehende als Subjekte der Evangelisierung' <i>Marianne Henkel</i> , Zur Situation Alleinerziehender, ihren Anfragen an Kirche und ihren Erfahrungen in einer Begegnungsstätte | 128 |
| AM 5: | 'Unterdrückte Frauen als Subjekte der Evangelisie- rung' <i>Doris Mayer</i> , Bericht aus AM 5 | 135 |
| | <i>N.N.</i> , Letzter Tag im Frauenhaus | 138 |
| AM 7: | 'Behinderte als Subjekte der Evangelisierung' <i>Andreas Hämer/Eugen Kempf</i> , Thesen, Fragen und Deutungen zu Modellen | 140 |
| AM 9: | 'Akademien als Subjekte der Evangelisierung' | |

| | | |
|--------|--|-----|
| | <i>Gotthard Fuchs</i> , Evangelisierung in und durch Katholische Akademien? Theologische Überlegungen zur kulturellen Diakonie | 146 |
| AM 10: | 'Jugendliche als Subjekte der Evangelisierung' <i>Hans-Georg Ziebertz</i> , Thesenpapier anhand des Entwurfs zum 'Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit' | 157 |
| | <i>Hans-Georg Ziebertz</i> , Bericht zum AM 10 | 160 |
| AM 11: | 'Pfarrgemeinden als Subjekte der Evangelisierung' <i>Bernhard Honsel/Anne Wolf</i> , Erfahrungsbericht | 163 |
| AM 12: | 'Cursillo als Modell der Evangelisierung' <i>Franz Georg Friemel</i> , Bericht zum AM 12 | 166 |
| AM 13: | 'Träger geistlicher Berufe als Subjekte der Evangelisierung' <i>Hermann Stenger/Klemens Schaupp</i> , Thesenpapier zum AM 13 | 168 |
| | <i>Klemens Schaupp</i> , Bericht aus dem AM 13 | 170 |

IV. Ansatzpunkte und erste Schritte

| | | |
|--|--|-----|
| | <i>Hartmut Heidenreich</i> , Mosaiksteine zum Evangelisierungsprozeß | 173 |
|--|--|-----|

B. Weitere Artikel

| | | |
|--|---|-----|
| | <i>Gotthard Fuchs</i> , Defizite in dogmatischer Theologie? Nachdenkliches zur Tagung 'Evangelisierung in Europa' | 187 |
| | <i>Hermann Steinkamp</i> , Als Laien-Theologe im pastoralen Dienst der 'Priesterkirche' | 193 |
| | <i>Ottmar John</i> , Arbeitslosigkeit als originär theologisches Problem | 209 |
| | <i>Albrecht Beutel</i> , 'Mythos und Symbol'. Bericht von der Jahrestagung 1986 der Fachgruppe Praktische Theologie | 221 |
| | <i>Ferdinand Fromm</i> , Aus der Geschichte der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen | 227 |

C. Informationen

| | | |
|--|--|-----|
| | Informationen und Nachrichten | |
| | a) aus dem katholisch-theologischen Bereich | 257 |
| | b) aus dem evangelisch-theologischen Bereich | 258 |
| | <i>Autoren der 'freien' Beiträge</i> | 260 |

Mit Drewermann im Gespräch bleiben.

261

Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen auf seiner Tagung in Erfurt am 4.6.1988

PASTORALTHEOLOGISCHE INFORMATIONEN (Pthl)

8. Jg., H. 1, Juni 1988, Folge 22

ISSN 0555-9308

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft

265

A. 'Die Bedeutung von C.I. Nitzsch für die Praktische Theologie und die kirchliche Praxis'.

Symposion zu dessen 200. Geburtstag 1987 an der Universität Bonn

- Friedrich Wintzer*, Zur Bedeutung von C.I. Nitzsch 269
Joachim Mehlhausen, Das Recht der Gemeinde. Carl Immanuel Nitzschs Beitrag zur Reform der evangelischen Kirchenverfassung 273
Reinhard Schmidt-Rost, 'Eigenthümliche Seelenpflege'. C.I. Nitzschs wissenschaftliche Grundlegung einer speziellen Seelsorgelehre 283
Volker Drehsen, 'Die kirchliche Ausübung des Christenthums'. Programm und Gestalt der Praktischen Theologie von Carl Immanuel Nitzsch 297
Eberhard Winkler, Carl Immanuel Nitzsch in Berlin (1847-1868) 317
Henning Theurich, Predigt 'zur Erbauung der Gemeinde'. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem Subjekt kirchlichen Handelns bei Carl Immanuel Nitzsch 323

B. Kurzbericht und Diskussion zur Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wiss. Gesellschaft für Theologie in Göttingen 1.-3.9.1988

- Albrecht Beutel/Reinhard Schmidt-Rost*, 'Die Einheit der Praktischen Theologie'. Nachlese zu einer Fachtagung 343
Hans Martin Müller, Die Einheit der Praktischen Theologie im Verhältnis ihrer Disziplinen: Homiletik und Seelsorgelehre 347
Hans-Christoph Piper, Die Einheit der Praktischen Theologie im Verhältnis ihrer Disziplinen: Homiletik und Seelsorgelehre (Korreferat) 353

C. Nachrichten und Informationen

- Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen zu bedenklichen Entwicklungen in der Katholischen Kirche 365
Erklärung von fünf katholischen Praktischen Theologen zum Problem der Bischofsernennung 366
Kongresse, Berufungen etc. 377
Autoren 379

Zu diesem Heft 285

A. Die Bedeutung von C.I. Nitzsch für die Praktische Theologie und die kirchliche Praxis.
Symposion zu dessen 200. Geburtstag 1987 an der Universität Bonn

Friedrich Wintzer: Zur Bedeutung von C.I. Nitzsch 289

Joachim Mehlhausen: Das Recht der Gemeinde. Carl Innm- 273

182
neuf Nitzschs Beitrag zur Religion der evangelischen Kirche im

Reinhold Schmidt-Rost: Einmalige Gelegenheit 288

Nitzschs wissenschaftliche Grundlegung einer speziellen 281
Seelsorgelehre

Volker Dreßler: Die theologische Ausdrucksweise 297

Programme und Gestalt der Praktischen Theologie von 317
Carl Immanuel Nitzsch

Eberhard Winkler: Carl Immanuel Nitzsch in Berlin (1847-1868) 323

Henning Theuch: Predigt zur Erbauung der Gemeinde. Zu-
gleich ein Beitrag zur Frage nach dem Subjekt kirch-
lichen Handelns bei Carl Immanuel Nitzsch

B. Kurzbericht und Diskussion zur Tagung der Fachgruppe Prak-
tische Theologie der Wiss. Gesellschaft für Theologie in Göttin-
gen 1.-3.3.1988

Albrecht Beutel/Reinhold Schmidt-Rost: Die Einheit der Prak- 343
tischen Theologie. Nitzschs zu einer Fächertagung

Hans Martin Müller: Die Einheit der Praktischen Theologie im 347
Verhältnis ihrer Disziplinen: Homiletik und Seelsorgeleh-

353

Hans-Christoph Fieger: Die Einheit der Praktischen Theologie
im Verhältnis ihrer Disziplinen: Homiletik und Seelsor-
gelehre (Konferenz)

377

378

C. Nachrichten und Informationen
Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprach-
lichen Pastoraltheologen zu bedenklichen Entwicklungen

PASTORALTHEOLOGISCHE INFORMATIONEN (PthI)

8. Jg., H. 2, Dezember 1988, Folge 23

ISSN 0555-9308

Gesamtherstellung: Wissenschaftliche Redaktion Dr. Winkler, D-4630
Bochum 1, Tel. 0234/17508

Zu diesem Heft

Äußerlich verändert erscheint dieses Pthl-Heft. Nachdem die ersten drei Folgen der Pthl als Buch herausgekommen waren, bieten wir nun erstmals wieder gesetzte Texte: Der (Laser-) Satz ermöglicht ein wenig mehr optischen Komfort – und vielleicht auch Leseanreiz.

Primärer Gegenstand dieser Nummer ist die **Wiener Pastoraltheologentagung über "Evangelisierung in Europa"**. Die Dokumentation folgt dabei, abgesehen von ausgefallenen AKs (AA 4, AM 2, AM 6) und einem erst aktuell eingefügten Kurzreferat am Ende, weitgehend dem abgedruckten Programm und damit der Tagungschronologie.

Die *Grenzen* der Dokumentation liegen mindestens an zwei Stellen: Das subjektiver und persönlicher angelegte Mittelstück (Evangelisierung von uns selbst) entzieht sich einer solchen Dokumentation schon seinem Charakter nach weitgehend; die abschließende Plenumsdiskussion kann leider auch nicht wiedergegeben werden. Für Außenstehende sind die Grenzen solcher Dokumentation diesmal auch durch ein zweites gegeben: Im Unterschied zu traditionellen wissenschaftlichen Tagungen mit Hauptreferaten, Korreferaten, Plenardiskussionen etc. suchte diese ja ohnehin in ihren vier großen tagungsdidaktischen Blöcken mit betont kleinen Gruppen ein wenig dem Evangelisierungsvorgang selbst zu entsprechen. – Ein Autor(inn)enverzeichnis erübrigt sich durch das abgedruckte Programm weitgehend.

In der Rubrik **Beiträge** finden sich neben einer Reflexion auf die Tagung zwei Vorträge von Veranstaltungen im Zusammenhang mit der *Diplom-Theologen-Arbeitslosigkeit*, von der auch im Schlußplenarum der Tagung in Wien die Rede war. Den Wortlaut wiederzugeben ist vielleicht gerade deshalb wichtig, weil es sehr unterschiedliche Reaktionen darauf gab. Nachgeholt, aber von der Sache her wichtig: Ein Bericht zur *Tagung der Fachgruppe* über 'Mythos und Symbol'. Ein Stück *jüngerer Geschichte kath. Pastoraltheologie* macht 'ein Mann der ersten Stunde', F. Fromm, zugänglich in seinem Überblick über die Geschichte der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen. Ein vielleicht nützliches Detail für Leser der Pthl: Dem Artikel ist ein Heftverzeichnis beigegeben.

Korrigenda: Im letzten Heft 1-2/87 ist neben einem wiederum irrtümlich eingedruckten veralteten Innentitel mit früherer Redaktionsadresse ein Literaturhinweis von S. 55 auf S. 95 'verrutscht'.

Für die Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie ist *neu in der Redaktion* zu begrüßen

Dr. Reinhard Schmidt-Rost, Pfarrer in Stuttgart und Privatdozent in Tübingen. Dem ausscheidenden Prof. Dr. Henning Schröer (Bonn) gilt es zu danken für sein langjähriges Engagement für die Sache einer praktisch-theologischen Fachzeitschrift neben etablierten Verlags-Periodika.

Für Heft 2/88 ist geplant, das 'Nitzsch-Symposion' der Fachgruppe Praktische Theologie zu dokumentieren.

Hartmut Heidenreich

Tagung der Konferenz der
deutschsprachigen Pastoraltheologen
in Wien

A.
“Evangelisierung in Europa“

EVANGELISIERUNG IN EUROPA
Tagung der
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen
(Wien, 22.-25. September 1987)

22.-25. September 1987
Bildungshaus Wien-Lama

Tagung der Konferenz der
deutschsprachigen Pastoraltheologen
in Wien

EVANGELISIERUNG IN EUROPA

22.-25. September 1987
Bildungshaus Wien-Lainz

EVANGELISIERUNG IN EUROPA

Nachdem sich die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1980 mit der »Evangelisierung in der Dritten Welt« beschäftigt hatte, möchte sie die inzwischen von verschiedenen Feldern der kirchlichen Praxis und der theologischen Reflexion aufgegriffene Frage weiter vorantreiben, was Evangelisierung unter den Bedingungen einer komplexen Gesellschaft heißen könne. Sie möchte die Möglichkeiten einer Vermittlung zwischen Evangelium und moderner Industriekultur prüfen. Sie möchte verhandeln dazu, daß das Evangelisierungskonzept bei uns dazu mißbraucht wird, daß sich die Kirche ein weiteres Mal der Moderne verschließt.

Um den Evangelisierungsvorgang im Tagungsverlauf selbst zum Tragen zu bringen, wollen wir uns in verschiedenen Einzelschritten zuerst der Wahrnehmung unterschiedlicher Lebenswelten sowie der gesellschaftlichen Gesamtsituation widmen. Daran schließt sich die Frage nach unserer eigenen Evangelisierung. Durch die Beschäftigung mit da und dort gelingenden Evangelisierungsmodellen sollen die Teilnehmer schließlich miteinander eigene Kriterien, Optionen und Prioritäten einer evangelisatorischen Pastoral entwickeln. Das Ergebnis soll im Schlußplenum vorgestellt werden.

Die Mitglieder der Konferenz e.V. seien darauf hingewiesen, daß am Mittwoch, dem 23. September, 20.00 Uhr die Mitgliederversammlung stattfindet.

Für den Beirat

P. Dr. Stefan Knobloch (Geschäftsführer) Prof. Dr. Rolf Zerfaß (Vorsitzender)

PROGRAMM

DIENSTAG, 22. SEPTEMBER 1987

18.30 Uhr Abendessen

19.30 Uhr Einführung in die Tagung

Prof. Dr. Rolf Zerfaß, Würzburg,
Vorsitzender der Konferenz

»Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und die Evangelisierung in Europa«
Dr. Ivo Fürer, Sekretär des CCEE,
St. Gallen

MITTWOCH, 23. SEPTEMBER 1987

ANALYSE DER GESELLSCHAFTLICHEN REALITÄT

7.30 Uhr Laudes

8.00 Uhr Frühstück

9.00 Uhr Wahrnehmung unterschiedlicher »Lebenswelten«
(Arbeitskreise zur Analyse)

12.00 Uhr Mittagessen

15.00 Uhr »Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation«

Prof. Dr. Karl Gabriel, Dinklage

17.00 Uhr Podiums- und Plenumsgespräch

18.30 Uhr Abendessen

20.00 Uhr Mitgliederversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

DONNERSTAG, 24. SEPTEMBER 1987

Die EVANGELISIERUNG VON UNS SELBST

7.30 Uhr *Wortgottesdienst mit Evangelisierungsimpulsen*

Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Bamberg

8.15 Uhr Frühstück

9.00 Uhr Aufarbeitung der Evangelisierungsimpulse in Gruppen

11.30 Uhr Agora

12.00 Uhr Mittagessen

MODELLE WECHSELSEITIGER EVANGELISIERUNG VON GESELLSCHAFT UND KIRCHE

15.00 Uhr Arbeitskreise zu den Modellen

18.00 Uhr Einzelarbeit der Teilnehmer

Was ist mir wichtig

— Kriterien der Evangelisierung

— Optionen einer evangelisatorischen Pastoral

— Praktische Konsequenzen

— Praktische Konsequenzen

— Eucharistiefeier

18.30 Uhr Heurigenabend

FREITAG, 25. SEPTEMBER 1987

ANSATZPUNKTE UND ERSTE SCHRITTE

7.30 Uhr Laudes

8.00 Uhr Frühstück

9.00 Uhr Schlußplenum

1. Präsentation der von den Teilnehmern und Teilnehmern formulierten Kriterien, Optionen und praktischen Konsequenzen

2. Stellungnahmen

3. Plenumsgespräch

4. Tagungsauswertung

12.00 Uhr Mittagessen

DIE ARBEITSKREISE DER TAGUNG

Da wir einerseits zur Analyse heutiger Lebenswelten (AA), andererseits zu Modellen der Evangelisierung Arbeitskreise bilden (AM), sollte sich jeder Teilnehmer zweimal eintragen. Die Querverweise machen deutlich, welche Arbeitskreise durchgängig von der Analyse der Situation bis zur Erörterung von Modellen führen.

ARBEITSKREISE ZUR ANALYSE (AA)

- AA 1** Die Welt der Arbeitnehmer
Johann Wührer, Pfarrer, Linz (vgl. AM 1)
- AA 2** Die ländliche Welt
Josef Rotteneicher, Diözesansekretär der Katholischen Landvolkbewegung, Passau (vgl. AM 3)
- AA 3** Die Welt der Frauen
Prof. Dr. Herlinde Pissarek-Hudelist, Innsbruck (vgl. AM 4, AM 5)
- AA 4** Die Welt der Ausländer
D. José Antonio Arzo, Spanische Katholische Missionen in der BRD, Bonn (vgl. AM 6)
- AA 5** Die Welt der Behinderten
Andreas Hämer, Pfarrer, Essen (vgl. AM 7)
- AA 6** Die Welt der Politik
Dr. Maria Berger, Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien (vgl. AM 8)
- AA 7** Die Welt der Esoterik
Paul Uccusio, Leiter der Inlandsredaktion des Kurier, Wien
- AA 8** Die Welt der Naturwissenschaften
Prof. Dr. Walter Baumer, München
- AA 9** Die Welt des Managements
Edl Spörk, Direktor der sozialen Dienste in der Caritas Socialis, Wien

- AA 10** Die Welt der Touristik
Norbert Burda, Direktionsrat, Österreichische Fremdenverkehrswerbung, Wien
- AA 11** Die Welt der Künstler
Dr. August Heuser, Akademiereferent, Stuttgart
- AA 12** Die Welt der Medien
Harald Biskup, Kölnischer Stadtanzeiger, Köln
- AA 13** Die Welt der geistlichen Berufe
Prof. Dr. Hermann Stenger, Innsbruck (vgl. AM 13)

ARBEITSKREISE ZU MODELLEN (AM)

- AM 1** Arbeitnehmer als Subjekte der Evangelisierung
Johann Wührer, Pfarrer, Linz (vgl. AA 1)
- AM 2** Arbeitslose Jugendliche als Subjekte der Evangelisierung
Edmund Eriemann, Regionaldekan, Mönchengladbach (vgl. AA 1)
- AM 3** Die Leute auf dem Land als Subjekte der Evangelisierung
Josef Fischer, Pfarrer und Gemeindeberater, Dommelstadt (vgl. AA 2)
- AM 4** Alleinerziehende als Subjekte der Evangelisierung
Marianne Henkel, Referat Kirchliche Frauenarbeit, Mönchengladbach (vgl. AA 3)
- AM 5** Unterdrückte Frauen als Subjekte der Evangelisierung
Evl Meyer, Referentin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, Düsseldorf (vgl. AA 3)
- AM 6** Ausländer als Subjekte der Evangelisierung
Dr. Günter Hartmann, Caritasverband für die Diözese Mainz, Mainz (vgl. AA 4)
- AM 7** Behinderte als Subjekte der Evangelisierung
Andreas Hämer, Pfarrer, Essen (vgl. AA 5)
- AM 8** Politiker als Subjekte der Evangelisierung
Dolores Bauer, Stadtrat, Wien (vgl. AA 6)
- AM 9** Akademien als Subjekte der Evangelisierung
Gothard Fuchs, Akademiedirektor, Wiesbaden-Naurod
- AM 10** Jugendliche als Subjekte der Evangelisierung
Hans-Georg Ziebertz, Jugendhaus Düsseldorf, Düsseldorf
- AM 11** Pfarrgemeinden als Subjekte der Evangelisierung
Bernhard Honsel, Pfarrer, oder ein Mitarbeiter, Ibbenbüren
- AM 12** Cursillisten als Subjekte der Evangelisierung
Prof. Dr. Walter Rechberger, Wien
- AM 13** Träger geistlicher Berufe als Subjekte der Evangelisierung
Prof. Dr. Hermann Stenger, Innsbruck (vgl. AA 13)

HINWEISE

Tagungsort
Bildungshaus Wien-Lainz
Wien 13, Lainzer Straße 138
Telefon (0043) 222/847593

Unterkunft
Bildungshaus Wien-Lainz

Rolf Zerfaß

Einführung in die Tagung

„Nachdem sich die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1980 mit der „Evangelisation in der Dritten Welt“ beschäftigt hatte, möchte sie die inzwischen von verschiedenen Feldern der kirchlichen Praxis und der theologischen Reflexion aufgegriffene Frage weiter vorantreiben, was Evangelisierung unter den Bedingungen einer komplexen Gesellschaft heißen könne. Sie möchte die Möglichkeiten einer Vermittlung zwischen Evangelium und moderner Industriekultur prüfen. Sie möchte verhindern helfen, daß das Evangelisierungskonzept bei uns dazu mißbraucht wird, daß sich die Kirche ein weiteres Mal der Moderne verschließt.“

Die große Zahl der Teilnehmer an diesem Kongreß dokumentiert das Gewicht des Themas aber auch unsere Verlegenheit. Zwölf Jahre nach Erscheinen des Apostolischen Schreibens „Evangelii nuntiandi“ (1975) gewinnt das Thema Evangelisierung im deutschsprachigen Raum eine nahezu verdächtige Publizität.

Wir haben versucht, durch das Positionspapier, das H. Heidenreich in Zusammenarbeit mit dem Beirat erstellt hat, vorweg zu klären, wie wir den schillernden Begriff „Evangelisierung“ verstehen und auf diesem Kongreß weiterentwickeln wollen. Ich kann mich deshalb auf drei Bemerkungen begrenzen, die die Zielsetzung und den Arbeitsstil des Kongresses, so wie sie im Beirat der Konferenz konzipiert worden sind, verdeutlichen mögen.

1. *Über Evangelisierung kann man nicht theoretisieren; man muß sich auf diesen Vorgang einlassen.*

Möglicherweise überfordern wir damit unsere Tagung vom Ansatz her. Wir werden darüber am Ende unserer Tagung mehr wissen. Es schien uns aber in der Vorbereitungsphase notwendig, daß wir auf der Tagung selbst wenigstens annäherungsweise die Logik des Evangelisierungsvorgangs nachzuvollziehen suchen. Dies hat vor allem Konsequenzen für unsere Haltung. Wenn wir am Ende des Kongresses in etwa verstanden haben, was Evangelisierung meint, ist dies früh genug. Deshalb steigen wir nicht mit Definitionen in

das Thema ein, gehen vielmehr davon aus, daß zwischen uns trotz der Lektüre des Positionspapiers eine Menge Mißverständnisse bestehen. Wenn sie im Lauf der Tagung, d.h. in der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen "Lebenswelten" und "Modellen", mit denen wir uns beschäftigen werden, deutlich heraustreten, ist mehr gewonnen als mit einem Scheinkonsens zu Beginn. Deshalb wollen wir auch die Diskussion des Positionspapiers erst am Freitagmorgen ansetzen.

Für die Tagungsdidaktik ergibt sich daraus, daß eine "Begleitgruppe" allabendlich den Stand des Kongresses reflektiert und die Rückmeldungen, die im "Tagungsbüro" eingehen, aufgreift, um sie zu einem "roten Faden" zu verspinnen, der durch die Tagung hindurchführt. Um den Prozeßcharakter zu unterstreichen, haben wir uns auch dazu entschieden, durchwegs von "Evangelisierung" (nicht Evangelisation) zu sprechen.

2. Im Sinne des Evangelisierungskonzepts beginnen wir mit der Analyse der gesellschaftlichen Realität.

Um dabei die Optik der betroffenen Subjekte nicht vorschnell mit Globaltheorien zu überdecken, sind zwei Teilschritte vorgesehen:

2.1 Wahrnehmung unterschiedlicher "Lebenswelten" (Mittwochvormittag)

In parallel tagenden Gruppen soll zur Sprache kommen

- die Welt der Behinderten
- die Welt der Künstler
- die Welt der Frauen
- die Welt der Ausländer
- die Welt der Naturwissenschaftler
- die Welt des Managements
- die Welt der Arbeitnehmer (Gewerkschaften)
- die Welt der Esoterik
- die Welt des Sports
- die Welt der Medien
- die Welt der Touristik

Für jede dieser "Lebenswelten" mit ihren charakteristischen Weisen Realität wahrzunehmen und auszublenden, mit den dort geltenden Normen und Konfliktstrukturen und der spezifischen Schwierigkeit, andere Lebenswelten daneben gelten zu lassen, sollen die beiden folgenden Fragen erörtert werden:

(1) Wie leben diese Menschen? Wer definiert ihre Lebenskonzepte?

- (2) Wie erleben sie von ihrem Ort aus die konkrete(n) Kirche(n) in unseren Ländern?

2.2 Versuch einer Skizze der gesellschaftlichen Gesamtsituation (Mittwochnachmittag)

Von den wahrgenommenen Lebenswelten her sollen in einem ersten Abstraktionsschritt kulturelle und strukturelle Aspekte unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation herausgearbeitet werden, denen sich jede Bemühung um eine Vermittlung zwischen Evangelium und gegenwärtiger Kultur zu stellen hat – nicht aus pragmatischen Gründen (um "anzukommen"), sondern um Anspruch des Evangeliums her, für die Menschen da zu sein, wie sie wirklich sind. Dabei dürfte einer neuen Bestimmung der Funktion der Religion in unserer Gesellschaft zentrale Bedeutung zukommen (Referat).

Ein anschließendes Podiumsgespräch sollte einzelne Themen des Referenten (unter Rückgriff auf den Vormittag) weiter verfolgen, im Blick auf die faktische Pastoral der Kirche konkretisieren, anscharfen oder problematisieren und so eine plenare Aussprache einleiten.

3. Die Rolle der Subjekte im Prozeß der Evangelisierung lädt dazu ein, unseren eigenen Ort als Theologen in Europa in den Blick zu nehmen.

Mit dem am Mittwoch angeschärften Bewußtsein für die Differenz zwischen dem Ort der Kirche in unserer Gesellschaft und den Örtern, an denen Menschen heute leben (Konkretisierung) wollen wir versuchen, am Donnerstag einem weiteren Gesetz evangelisatorischen Handelns gerecht zu werden: Wer "den Armen das Evangelium" (Lk 4,18) bringen will, muß sich selber (zuvor und gleichzeitig) von den Armen evangelisieren lassen. Damit sind wir als Theologen in unserem spezifischen akademischen und kirchlichen Umfeld angefragt. Wie wollen unsere Lebenswelt als Theologen im Rahmen eines Meditationsgottesdienstes am Donnerstagvormittag thematisieren und, was der Tag dann an Gesprächen und Einsichten bringt, in der abendlichen Eucharistiefeyer zum Ausdruck kommen lassen.

Wenn dies gelingen soll, müssen wir mehr, als sonst bei Kongressen üblich, einander wahrzunehmen bemüht sein, d.h. die unterschiedliche Perspektive von Professoren und Praktikern, Priestern und Laien/Frauen, Kollegen aus dem Westen und aus den östlichen Nachbarländern ernstnehmen und in geduldigem Aufeinanderhören neu zu buchstabieren versuchen, was das Evangelium uns zu sagen

hat. Ob wir die nötige Stille für uns als Einzelne und in den Gruppen aufbringen, ohne die es keine neue Alphabetisierung im Glauben gibt, wird wesentlich über das Gelingen unseres Kongresses entscheiden.

4. *Über dem Studium einzelner Modelle wechselseitiger Evangelisierung von Kirche und Gesellschaft wollen wir versuchen, zu Optionen zu kommen.*

In einer gewissen Entsprechung zur Analyse der "Lebenswelten" soll in Kleingruppen geprüft werden, welche Ansätze zu einer evangelisatorischen Pastoral sich bei uns inzwischen entwickelt haben (Donnerstagnachmittag):

- Frauengruppen (Gewalt gegenüber Frauen; Alleinerziehende)
- Ausländer als Subjekte einer Evangelisierung der deutschen Kirche
- basiskirchliche Pastoral im ländlichen Raum
- Politik und Evangelium
- Projekte mit arbeitslosen Jugendlichen
- neue Wege der Arbeiterpastoral in Österreich
- ein evangelisatorisches Konzept der Jugendpastoral (BRD)
- eine Theologie von unten mit Behinderten
- alternative Gemeindeerfahrungen

In diesen Arbeitsgruppen soll abschließend in Stillarbeit von den Teilnehmern formuliert werden, was ihnen aufgegangen ist:

- welche Kriterien sie gewonnen haben, zwischen einem reaktionären, fundamentalistischen und einem vorwärtsweisenden, ernstzunehmenden Konzept von Evangelisierung zu unterscheiden;
- welche Optionen und Prioritäten einer evangelisatorischen Pastoral sie treffen;
- welche praktischen Konsequenzen und fruchtbaren Ansatzpunkte sie für einen "Paradigmenwechsel" in der Pastoral unserer Länder sehen.

Diese Einsichten sollen der Tagungsleitung zugänglich gemacht und von Redaktionsgruppen für das Schlußplenum am Freitagmorgen aufbereitet werden.

Wir haben uns sehr viel vorgenommen. So werden wir uns darauf einstellen müssen, daß nicht alles gelingt. Da mag uns das Wort des evangelischen Theologen und Rollstuhlfahrers Ulrich Bach trösten: "Was wir können und was wir nicht können – das alles gehört uns gemeinsam und für uns miteinander wird's schon reichen."¹

In seinem Gespräch mit Bischof Franz Kamphaus hat Gustavo Gu-

tierrez am 21.4.1986 in Lima als seine wichtigste Entdeckung in den letzten Jahren die "Gratuität des Lebens" herausgestellt. Möge uns in diesen Tagen zu Bewußtsein kommen, daß wichtiger als alle Argumente und Positionen das Leben selber ist, für das wir uns unter dem Stichwort "Evangelisierung" einsetzen. Daß unter uns Freundschaft und Vertrauen wachsen, wäre das sicherste Indiz dafür, daß wir in der richtigen Weise um die richtige Sache kämpfen: *"Man ist ja, indem man sich für den Armen einsetzt, in der Gefahr voranzusetzen, daß man bei den Armen selbst Freunde hat. Das ist aber gar nicht selbstverständlich. Das reine Gefühl der Verpflichtung und Verantwortung gegenüber den Armen trägt, wenn es hart auf hart geht, nicht durch; man hält nur durch, wenn man mit Juan, Maria und Pedro verbunden ist, und das ist ein ungeschuldetes Geschenk. .. Niemand will geliebt werden, allein weil er das verdient hat. Und niemand will geliebt werden, weil er arm ist. Die Liebe zwischen Mann und Frau ist in vieler Hinsicht ungeschuldet und unverdient. Das leuchtet jedem ein und darum ist es auch leicht, einem Nichtchristen, der sich mit uns zusammen für mehr Gerechtigkeit einsetzt, klarzumachen, daß sein Engagement gegenüber den Armen nicht zu trennen ist von der Weise, wie er mit seiner Frau und mit seinen Kindern umgeht. Darum sagte ich, daß der Ruf nach Gerechtigkeit keinen Sinn hat, außerhalb der Gratuität des Lebens, die uns immer schon umgibt."*²

Anmerkungen:

1. U. Bach, Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein (1986) 29.
2. G. Gutierrez, Befreiung ist Geschenk, in: F. Kamphaus, Der Preis der Freiheit. Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen (1987) 141-149. 148.

Ivo Fürer

Der Rat der europäischen Bischofskonferenzen und die Evangelisierung in Europa

Seit einigen Jahren nimmt die Thematik "Evangelisierung" einen zentralen Platz in der Arbeit des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) ein. Dies wurde vor allem an den letzten Symposien deutlich. Papst Johannes Paul II. bestätigte es in seinem Brief an die Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas vom 2. Januar 1986: *"Die Analysen, Wertungen und praktischen Vorschläge, die bei jener Gelegenheit (Symposium 1985) vorgelegt wurden, haben es jedem ermöglicht, sich die Dringlichkeit bewußt zu machen, mit der sich heute die Aufgabe der Evangelisierung oder, besser gesagt, der Neu-Evangelisierung des alten Kontinentes stellt"*. (Der deutsche Text enthält den Ausdruck "Neu-Evangelisierung", die übrigen Texte sprechen von "Re-Evangelisierung".)

Im folgenden stelle ich vorerst kurz die Entwicklung im Rat der europäischen Bischofskonferenzen dar, welche zu dieser Thematik geführt hat. Sodann informiere ich darüber, wie die Thematik "Evangelisierung" in den letzten drei Symposien behandelt wurde und wie sie in die ökumenische Zusammenarbeit mit der Konferenz europäischer Kirchen eingegangen ist.

1. Entwicklung der Zusammenarbeit unter den Bischofskonferenzen Europas

Der lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) wurde im Anschluß an eine Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates im Jahre 1955 errichtet. Ziel war einerseits die Wiederbelebung der durch die beiden Weltkriege gehinderten Missionierung und das Studium der besonderen Probleme der Kirche in Lateinamerika.

Waren es dort die drängenden Probleme eines Kontinentes, welche die Bischofskonferenzen näher zusammendrängten, ging Europa gewissermaßen den umgekehrten Weg. Es waren die Erfahrungen des grossen Wertes der Zusammenarbeit unter den Bischöfen im Konzil, welche zu weiteren Zusammenkünften den Anlaß gaben. Am 18. November 1965, am Ende des Konzils, beauftragten die Präsi-

zenten von 13 Bischofskonferenzen ein Komitee von 6 Bischöfen abzuklären, in welchem Maß eine weitere Zusammenarbeit wünschbar wäre. Im Vordergrund stand das Bedürfnis nach Erfahrungsaustausch und Zusammenarbeit; die Inhalte der Zusammenarbeit mußten erst noch bestimmt werden.

Das Komitee organisierte ein erstes Bischofssymposium in Nordwijkerhout in den Niederlanden (10.-13. Juli 1967). Die Thematik war "Postkonziliare diözesane Strukturen". Es ging um einen Erfahrungsaustausch im Hinblick auf die Realisierung von Konzilsbeschlüssen.

In ähnlicher Weise wollte man vorgehen, als die Bischöfe 1967 beschlossen, im Jahre 1969 ein zweites Symposium einzuberufen mit dem Thema "Dienst und Leben der Priester". Die Entwicklung in den zwei Jahren der Vorbereitung führte jedoch dazu, daß am Symposium ein äußerst aktuelles, hochexplosives Thema zu behandeln war. Das Symposium von Chur (7.-10. Juli 1969) war somit einerseits eine Bischofsversammlung zur Verwirklichung der Ausrichtung des Konzils, andererseits aber ebenso sehr eine Konfrontation mit einer neu aufgetretenen Situation. Dies zeigte sich sogar äußerlich, indem ein Gegensymposium von Basisgruppen von Priestern veranstaltet wurde.

Die Erfahrungen des Churer Symposiums führten zur Gründung des Rates der europäischen Bischofskonferenzen. Im Unterschied zu den Symposien wurde damit ein permanentes Organ geschaffen, in welchem alle Bischofskonferenzen vertreten sind und welches eine überschaubare Größe aufweist. Die Gründung des CCEE erfolgte in Rom am 23./24. März 1971. Aufgabe von CCEE ist es, Information und Zusammenarbeit unter den Bischofskonferenzen Europas zu fördern. Die Vertreter der Bischofskonferenzen werden jeweils für drei Jahre gewählt. Der Rat zählt gegenwärtig 25 Mitglieder. Mit Ausnahme Albaniens sind alle Länder Europas darin vertreten. Präsident ist der Vertreter Italiens, Card. Carlo Maria Martini, Mailand.

Der Rat kommt jährlich zusammen. In der bisher behandelten Thematik ist eine gewisse Entwicklung festzustellen. Vorerst beschäftigte sich der Rat mit der Aufarbeitung nachkonziliarer Themen. Immer mehr verlagerte sich das Interesse auf die spezifischen Anliegen des europäischen Kontinentes. Bis zum Jahr 1977 wurden in den jährlichen Sitzungen regelmäßig Referenten oder Vertreter der römischen Kurie eingeladen, welche bestimmte Themen behandelten. Es ging dabei um Fragen der Theologie allgemein, der Moraltheologie, Synoden auf verschiedenen Ebenen der Kirche, Mitarbeit der Laien in den Bischofskonferenzen, Priester, Kontakte mit der Bischofskongregation, Christentum und Marxismus usw. Vor allem seit 1975 ist eine gewisse Wende festzustellen. In den Mittelpunkt

der jährlichen Vollversammlungen traten immer deutlicher Vorbereitungsarbeiten für Symposien, europäische ökumenische Begegnungen, Tagungen für bestimmte Einzelfragen. Da es sich dabei um Bischofstagungen handelt, welche zwischen der nationalen Bischofskonferenz und der universalkirchlichen Ebene stattfinden, stellte sich immer deutlicher die Frage: Welches ist der spezifische Beitrag der Kirche Europas oder der Kirche in Europa?

Diese Entwicklung läßt sich besonders deutlich an den letzten Symposien ablesen. Zu den Symposien werden mehrere Vertreter der einzelnen Bischofskonferenzen, je nach ihrer Größe, eingeladen. Total nehmen daran ungefähr 80 Bischöfe teil. Das Symposium von 1975 behandelte das Thema "Sendung des Bischofs im Dienste des Glaubens". Es nahm eine allgemeine nachkonziliäre Thematik auf. Das Einführungsreferat von Jean-Marie Domenach befaßte sich mit der Lage der europäischen Kultur. Die übrigen Referate hatten eher eine universale Ausrichtung. In den Arbeitsgruppen zeigte sich das Bemühen, eine Verbindung herzustellen.

Diese Linie wurde im Symposium von 1979 mit dem Thema "Jugend und Glaube" weitergeführt. Das Symposium wurde wieder mit einem Referat über die Situation der Jugend in Europa eingeführt. Ergebnisse verschiedener Umfragen in einzelnen Ländern wurden zu Rate gezogen. Darauf folgte die theologische Überlegung: Welche Glaubensinhalte müssen aufgrund der Situation in den Vordergrund gestellt werden? Pastorelle Konsequenzen sollten gemeinsam erarbeitet werden.

Bildete die veränderte Situation in den Ländern Europas den Ausgangspunkt für die Überlegungen an den genannten Symposien, trat andererseits gleichzeitig die Frage der Aufgabe der Kirche im neu sich bildenden Europa in den Vordergrund. Auf welcher Wertordnung werden die Europäische Gemeinschaft und der Europarat aufgebaut? Vor diese Frage sehen sich vor allem die westeuropäischen Episkopate gestellt. Deshalb wurde im Jahre 1980 die Kommission der Bischofskonferenzen aus den Ländern der europäischen Gemeinschaft (COMECE) gegründet. Auf gesamteuropäischer Ebene, welche die östlichen und westlichen Bischofskonferenzen umfaßt, wurde der KSZE-Prozeß verfolgt. Seit 1977 befaßte sich CCEE mit verschiedenen Entwürfen zu einem gemeinsamen Dokument über Europa. Es wurde am 28. September 1980 in Subiaco in Gegenwart des Papstes publiziert und trägt den Titel "Verantwortung der Christen für das Europa von heute und morgen". Es ging um die Betonung eines christlichen Menschenbildes in den Bereichen von Menschenrechten und Frieden sowie um den Beitrag der Kirche in diesen Entwicklungen. In diesem Dokument, welches von den Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas unterzeich-

net wurde, findet sich ein Abschnitt über das Verhältnis der Kirche in Europa zur Weltkirche: *“Die Geschichte hat die Kirche vorwiegend europäisch geformt, obwohl sie Weltkirche ist, wie das II. Vatikanische Konzil deutlich betont hat. Es dürfte von zunehmender Bedeutung sein, daß die Gesamtkirche, in voller Bewahrung der Einheit im Glauben, in den Sakramenten und in der Leitung, die vorwiegend europäische Prägung überwindet. Es freut uns, feststellen zu können, daß sich die Kirchen in Afrika, Amerika, Asien und Ozeanien bemühen, ihr eigenes Gesicht zu finden. Auch die Kirche in Europa muß ihren spezifischen europäischen Charakter finden. Damit können wir unseren Beitrag leisten für die Begegnung zwischen Christentum und nichteuropäischen Kulturen.”* (Nr. 42/43)

2. Arbeit zum Thema “Evangelisierung”

Am Ende des ersten Jahrzehnts des Bestehens von CCEE wurde immer deutlicher, daß es spezifische Aufgaben der Kirche in Europa gibt, daß Evangelisierung im Vordergrund des Einsatzes stehen muß und daß diese Aufgabe in Zusammenarbeit unter den Bischöfen des Kontinentes zu erfolgen hat. Daraus ergab sich die Formulierung der Thematik für das Symposium von 1982: *“Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinentes”*. Zuerst legten die Kardinäle Hume und König Elemente für eine Analyse der Situation Europas vor. In diesen Referaten sowie in den Diskussionen im Plenum und in den Gruppen zeigte es sich, daß die Sicht eines Europa, welches einmal christlich geprägt war und eine Säkularisierung durchmachte, allgemein geteilt wird. Man war sich der Problematik des Begriffes *“Säkularisierung”* bewußt und unterschied diesen Begriff vom Begriff *“Säkularismus”*. Man konnte auch feststellen, daß der Gebrauch des Wortes *“Europa”* verschieden war: Bald wurde Europa als personifiziertes Ganzes betrachtet, bald als geographischer Rahmen für die Evangelisierung. Im Hintergrund standen verschiedene, meist nicht ausgesprochene Vorstellungen. Aufgrund verschiedener Umstände befaßte man sich mit der Situation und der kollegialen Zusammenarbeit mehr als mit der Evangelisierung. Daher erwies es sich als dringend notwendig, die Arbeit weiterzuführen.

Bei der Auswertung des Symposiums zeigte es sich vorerst, daß die Analyse vertieft werden muß. Im Vorbereitungskomitee wurde darauf hingewiesen, daß manche Polarisierung die Folge einer verschiedenen Sicht der Situation ist, ohne daß man sich darüber ausspricht. Als gefährliche Klippe wurde der Begriff *“Säkularisierung”* gesehen. Zwei Professoren des Institut Catholique von Paris wur-

den beauftragt, die Gruppenberichte des Symposiums insbesondere auf den Wortgebrauch von "Säkularisierung" hin zu analysieren. Das Ergebnis dieser Arbeit bildete, zusammen mit Überlegungen von Pater Hervé Legrand zu Unschärfe und Mehrdeutigkeit des Begriffs, einem Exposé von Pater Schasching über den gesellschaftlichen Wandel in Europa und einer Zusammenfassung der Wertebefragung ein Vorbereitungsdokument für das Symposium von 1985. Zur Vorbereitung wurden fünf regionale Vorbereitungssitzungen der Teilnehmer und von Experten abgehalten. In dieser Zusammensetzung studierte man die Veränderungen der Situation an zwei Beispielen: Rückgang der religiösen Praxis und Familie in der Krise. Es galt vor allem, die faktische Veränderung zu sichten, ohne vorschleunigend ein Werturteil einzubringen. Die Teilnehmer aller regionaler Vorbereitungstagungen wurden sich der Problematik des Begriffes "Säkularisierung" bewußt.

Nach dieser Vorbereitung wurde im Herbst 1985 das Symposium mit dem Thema "'Säkularisierung' und Evangelisierung" abgehalten. Der Begriff "Säkularisierung" wurde bewußt in Anführungszeichen gesetzt. Im Mittelpunkt der Arbeit stand die Thematik der Evangelisierung – Neu-Evangelisierung. Das Symposium hat kein Dokument verabschiedet. Um einen eingehenden Erfahrungsaustausch über grundlegende Fragen zu ermöglichen, wurde bewußt darauf verzichtet. Kardinal Hume hat als Präsident eine Zusammenfassung vorgelegt. Man kann somit nicht sagen, das Symposium habe diese oder jene Option verabschiedet. Man anerkannte durchwegs, daß Europa vor einer neuen, zweiten Evangelisierung steht. Evangelisierung bedeutet Hinführung zur Bekehrung. Man hat sich mit verschiedenen Modellen der Bekehrung im Neuen Testament befaßt. Anregungen und Überlegungen verschiedenster Art wurden vorgelegt: Die Kirche muß deutlicher als Gemeinschaft sichtbar werden, welche zum Heil der ganzen Menschheit zu wirken hat. Man machte Vorschläge über verschiedene Aufgaben der Laien, Priester und Ordensleute. Ein weiterer Diskussionsgegenstand war die Aufgabe der Territorialparfarrei, der katholischen Aktion und neuer Bewegungen in diesem Zusammenhang.

Im ganzen gesehen wurden weniger neue Gedanken entwickelt als die Bedeutung vorliegender Projekte anerkannt und in gemeinsamer Aussprache vertieft. Man bedauerte vielfach, daß man zuviel Zeit für die Analyse verwendete und zuwenig für die Evangelisierung, wobei man vielleicht teilweise konkrete Rezepte erwartete, was auf europäischer Ebene bedeutend schwieriger ist als auf nationaler Ebene. Rückblickend hat man im Rat der europäischen Bischofskonferenzen aber auch gesehen, daß zwischen Situationsbeschreibung und Analyse zu unterscheiden ist. Überlegungen zur Evangelisierung müssen notwendig mit einer richtigen Analyse ver-

bunden sein. Dies dürfte zum Ausdruck bringen, daß jede Missionierung, auch die Neu-Evangelisierung Europas in dialogischer Art geschehen muß. Es geht um den Dialog mit einer neu entstandenen Kultur und somit um eine Inkulturation in Europa. Das Neue besteht darin, daß Wege gefunden werden müssen in einem Kontinent, dessen Kultur bereits einmal christlich geprägt war. Die Prägung blieb teilweise erhalten, auch wenn weithin vergessen wurde, aus welchen Wurzeln sie stammt. Hier liegt die europäische Herausforderung von heute, welche, wie ich meine, in den letzten Symposien deutlicher gesehen und auf die eine Antwort gesucht wurde.

Für die Vorbereitung des nächsten Symposiums von 1989 wurde der Titel vorgeschlagen: "Der Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod: Herausforderung für die Evangelisierung". Es soll sich um eine Vertiefung und vielleicht Konkretisierung der bisherigen Arbeit handeln. Es geht dabei um das Verständnis des Lebens, um spezifische Aspekte, welche von der Kirche eingebracht werden müssen, und um pastorelle Ansatzpunkte des Wirkens der Kirche.

Die Symposien arbeiten in erster Linie im Dienst der nationalen Bischofskonferenzen. Leider wurden die Überlegungen in vielen Konferenzen wenig mitvollzogen, obwohl verschiedene Versuche unternommen wurden. Im CCEE hat man immer wieder darüber gesprochen, wie diese Weitergabe verbessert werden könnte. An der letzten Vollversammlung wurde die Frage aufgeworfen, ob die bisherigen Ergebnisse zu einem Grundlage-Dokument der seelsorgerlichen Bemühungen in Europa führen könnten. Man wies dabei auf die Dokumente von CELAM hin. Manche Mitglieder von CCEE zweifelten aber, ob die Zeit dafür gekommen sei. Das Vorbereitungskomitee für das nächste Symposium wird sich mit dieser Frage auseinandersetzen müssen.

3. *Evangelisierung in ökumenischer Zusammenarbeit*

In seinem Schreiben vom Januar 1986 weist der Papst gleich zu Anfang darauf hin, daß die Christen in der Neu-Evangelisierung des Kontinentes ihre Kräfte vereinen müssen: *"Es ist für jeden deutlich, welches starke Hindernis für den heutigen Einsatz der Evangelisierung der heutigen Welt diese Situation der Spaltung darstellt"*. Es geht um ökumenische Bemühungen mit dem Ziel der Verkündigung des Evangeliums.

Der Rat der europäischen Bischofskonferenzen hat seit seiner Gründung die Zusammenarbeit mit der Konferenz europäischer Kirchen (KEK) gesucht. Die KEK umfaßt fast alle nichtkatholischen, d.h. orthodoxen, anglikanischen, protestantischen Kirchen des Kontinen-

tes. Der Weg, welcher gemeinsam zurückgelegt wurde, zeigt sich am deutlichsten in den europäischen ökumenischen Begegnungen, bei denen je 40 Vertreter beider Organisationen teilnehmen. Die katholische Kirche war durch Kardinäle und Bischöfe vertreten.

Die erste Begegnung fand im April 1978 in Chantilly bei Paris statt. Es war ein Neuanfang mit allen Charakteristiken eines verheißungsvollen Neubeginns. Themen waren "Einheit" und "Frieden". Es war ein Sichkennenlernen auf breiter Ebene. Darauf folgte im November 1981 die Begegnung in Logumkloster (Dänemark). Der Gedanke bei der Vorbereitung war folgender: Wir vertrauen darauf, daß Gott uns zur Einheit führt. Deshalb müssen wir das Gebet in den Mittelpunkt stellen. So zogen sich die Teilnehmer in die Einsamkeit zurück zum Gebet und gegenseitiger Aussprache.

In den ersten zwei Begegnungen suchte man dem Willen des Herrn nachzuleben, daß die Christen eins sind. Im Hinblick auf die dritte europäische ökumenische Begegnung in Riva del Garda/Trento vollzog sich eine gewisse Akzentverschiebung. Die Begegnung von 1981 diente auch einer Besinnung auf das Symbolum von Nizäa-Konstantinopel. Der Wunsch wurde ausgesprochen, eine gemeinsame Arbeit aufgrund dieses Bekenntnistextes weiterzuführen. Gleichzeitig fragten der ökumenische Rat der Kirchen und das römische Einheitssekretariat die Konferenz europäischer Kirchen und das CCEE an, ob sie im Sinn des Dokumentes "Gemeinsames Zeugnis" etwas unternehmen könnten. Dies führte zur Einsicht, daß ein gemeinsames Bekennen aller Kirchen Europas ein entscheidendes gemeinsames Zeugnis in der heutigen Situation wäre. So wurde die ganze Begegnung von 1984 auf das Ziel eines gemeinsamen öffentlichen Zeugnisses im ökumenischen Gottesdienst hin angelegt. Nach verschiedenen Aussprachen wegen des Ortes fand schließlich der Gottesdienst in der Kathedrale von Trient statt, wo die feierlichen Sitzungen des Konzils tagten. Im Mittelpunkt des Gottesdienstes stand das Konzilskruzifix. Ausgehend vom Symbolzusammenhang sprach man von einer ersten Session des zweiten Konzils von Trient (Kard. Etchegaray). Die Bevölkerung nahm in erstaunlichem Maß teil. Das Erlebnis wirkt in den Teilnehmern und weit darüber hinaus noch heute nach.

Im Herbst 1988 soll die vierte europäische ökumenische Begegnung stattfinden. Als Grundlage wurde der Text des "Vater unser" gewählt. Von einem frühkirchlichen Bekenntnistext wollte man bewußt auf einen biblischen Gebetstext zurückgreifen, welcher in allen Kirchen gebetet wird. Von der Konzilsstadt wollte man zur Stadt des jungen Luther gehen, vom Zeugnis in katholischer Gegend zum Zeugnis in einem marxistisch-atheistischen Staat.

Von besonderer Bedeutung für unseren Zusammenhang ist die Ak-

zentsetzung. Vorerst bestand die Absicht, den Hauptakzent auf die Bitte "Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern" zu legen. Man dachte an ein Zeugnis, welches die Anathemata wenigstens relativiert. Aufgrund von Berichterstattungen über die Arbeit des Rates der europäischen Bischofskonferenzen im Bereich der Evangelisierung beschloß jedoch der gemeinsame Ausschuß, den Blick weniger in die Vergangenheit als in die Zukunft zu richten und den Hauptakzent auf die Bitte "Dein Reich komme" zu legen. Man wollte bewußt die Gemeinsamkeit der Aufgabe in der Evangelisierung des Kontinentes zum Ausdruck bringen.

Damit rückte das Bewußtsein in den Mittelpunkt: Unsere Aufgabe einer Neu-Evangelisierung können die Christen nur in gemeinsamer Anstrengung erfüllen.

Dieselbe Ausrichtung wurde von KEK auch in der internen Studienarbeit aufgenommen. Beeinflußt von den Bemühungen des CCEE beschloß die Vollversammlung von KEK in Stirling im September 1986, für die nächsten Jahre das Thema "Die Sendung der Kirche im säkularisierten Europa" mit erster Priorität zu behandeln. Im November 1987 wird eine erste Konsultation mit dem Thema "Mission und Säkularisation" stattfinden. Wegen des teilweise fundamentalistischen Verständnisses von Evangelisierung zieht man den Begriff Mission vor. Eine Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche wird sehr gewünscht.

4. Evangelisierung und Einsatz für den Frieden

Zeigte sich in den Symposien unter dem Begriff der Neu-Evangelisierung vorwiegend die Sorge für die Tradierung des Glaubens im Blick auf die kommenden Generationen, ohne daß aber die gesellschaftliche Verantwortung voll ausgeklammert wurde, wird in den beiden von den Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen unterzeichneten Dokumenten der Einsatz der Kirche und der Christen für Menschenrechte und Frieden betont. Das erste, bereits erwähnte Dokument stammt vom 28. September 1980. Am 8. März 1987 unterzeichneten die Präsidenten der Bischofskonferenzen an ihrer ersten gemeinsamen Tagung in Dieburg (Deutschland) eine Botschaft mit dem Titel "Über die Förderung des Friedens durch Vertrauen und Wahrheit". In der Einleitung wird dieser Einsatz für den Frieden bewußt in den Zusammenhang mit dem "Auftrag, in unserem alten Erdteil die Botschaft des Evangeliums zu verkünden" gestellt. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht der spezifisch europäische Ost-West-Konflikt.

Eine ökumenische Zusammenarbeit soll auch im Bereich des Einsatzes für den Frieden verwirklicht werden. Im Zusammenhang mit der von Prof. Karl Friedrich von Weizsäcker angeregten Weltkonferenz über Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung hat die Konferenz europäischer Kirchen beschlossen, Anfang 1989 eine nordische Konferenz, wenn möglich zusammen mit CCEE, einzuladen. Der Rat der europäischen Bischofskonferenzen hat soeben beschlossen, diese Einladung anzunehmen und in voller Partnerschaft mit der KEK die europäische Versammlung einzuberufen. So wird diese Versammlung praktisch alle Kirchen Europas umfassen, von der russisch-orthodoxen bis zu den reformierten Kirchen. In diesem kirchlich wie politisch umfassenden Spektrum liegen die Chancen, aber auch die Schwierigkeiten. Das Projekt wird in nächster Zeit konkretisiert werden müssen.

* * *

Ich habe versucht, über die Tätigkeit des CCEE bezüglich der Thematik "Evangelisierung" zu berichten. Der Vollständigkeit halber möchte ich noch beifügen, daß der Rat neben den Vollversammlungen, den Symposien und den europäischen ökumenischen Begegnungen auch sektorielle Konferenzen auf kontinentaler Ebene veranstaltet. Dazu werden normalerweise die in den einzelnen Bischofskonferenzen verantwortlichen Bischöfe und die Leiter zentraler Stellen und/oder Experten eingeladen. Bisher fanden folgende Spezialtagungen oder Symposien statt: Ökumene, Menschenrechte-Gerechtigkeit-Frieden, Katechese. Eine ständige bischöfliche Kommission für soziale Kommunikation wurde ins Leben gerufen, welche bisher zwei europäische Symposien veranstaltete. Anfangs April 1987 lud CCEE zu einem Erfahrungsaustausch der Verantwortlichen für die Sendung der Laien und somit die Teilnehmer der Bischofssynode vom Oktober 1987 ein. An der Tagung nahmen zur Hälfte Bischöfe, zur Hälfte Laien teil. Es handelte sich dabei um die erste europäische Vorkonferenz zu einer universalen Bischofssynode. Gegenwärtig besteht die Absicht, Tagungen für Tourismus und für Migration auf kontinentaler Ebene zu organisieren.

Diese Tagungen werden im allgemeinen als wertvoll empfunden. Eine sektorielle Zusammenarbeit, an der Bischöfe und eine große Zahl von Experten teilnehmen, ist für die Zusammenarbeit unter den Bischöfen sowie zwischen den Bischöfen und Experten oder Laien sehr wichtig. Die verschiedenen Strukturen der Bischofskonferenzen (z.B. Italien ca. 280 Bischöfe, Malta 2 Bischöfe) und die verschiedene kulturelle Prägung macht diese Zusammenarbeit oft nicht einfach. CCEE muß zwischen den nationalen Bischofskonfe-

renzen und der universalen Zusammenarbeit auf der Ebene der Weltkirche praktisch den Weg suchen. Die Arbeit der römischen Kurie und die Arbeit auf nationaler Ebene soll nicht verdoppelt werden. Ich glaube, daß mit den Stichworten "Säkularisierung – Evangelisierung" eine Grundthematik signalisiert ist, welche eine Zusammenarbeit auf europäischer Ebene geradezu erfordert.

Hartmut Heidenreich

“Evangelisierung in Europa“. Zur Thematik der Tagung der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen in Wien 1987

(Im Auftrag des Beirats der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen)*

Die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen möchte unter dem Titel *“Evangelisierung in Europa“* bei ihrer Tagung in Wien 1987 “die inzwischen von verschiedenen Feldern der kirchlichen Praxis und der theologischen Reflexion aufgegriffene Frage weiter vorantreiben, was Evangelisierung unter den Bedingungen einer komplexen Gesellschaft heißen könne. Sie möchte die Möglichkeiten einer Vermittlung zwischen Evangelium und moderner Industriekultur prüfen. Sie möchte damit verhindern helfen, daß das Evangelisierungskonzept bei uns dazu mißbraucht wird, daß sich die Kirche ein weiteres Mal der Moderne verschließt“ (Einladungstext).

1. (An-) Fragen

Evangelisierung hat als Begriff Konjunktur – wohl aus drei Gründen: Es ist ein bei uns in Vergessenheit geratener, aber kirchlich und kirchenamtlich *positiv belegter Begriff*; es ist ein *Krisenbegriff*, der Hoffnung zu machen scheint auf die Überwindung der bedrohlichen Tradierungskrise des Glaubens in (vor allem) westeuropäischen Kirchen; schließlich ist es ein *schillernder Begriff*, der von sehr unterschiedlichen kirchlichen und theologischen Positionen gefüllt und reklamiert werden kann. So fragt z.B. FUCHS (1987b – in Auseinandersetzung mit der entsprechenden Kritik BLEISTEINs (vgl. 1986, 855. Anm.15)): “Ist der Begriff der ‘Evangelisierung’ eine ‘Stopfgans’?”.

Gerade weil eine solche semantische Karriere auch die Gefahr semantischer Inflation mit sich bringt, ist zu fragen: Wie wird Evangelisierung in kirchlichen Dokumenten verstanden? Mit welchen unterschiedlichen Interessen und Interpretationen werden Begriff und Konzept von Evangelisierung heute aufgegriffen? Mit welchem Verständnis, mit welcher Option verbinden wir die Rede von Evangeli-

sierung? Was kann Evangelisierung in Europa – in unseren Lebenswelten und für unsere mitteleuropäischen Kirchen – bedeuten?

Um solche Fragen ging es in Wien bei der Pastoraltheologentagung. Dieser Text sollte Anregungen zur Einstimmung und Vorbereitung auf die Tagung geben mit ein paar Vorüberlegungen und Erinnerungen an die bisherige Evangelisierungsdiskussion – vor allem zu den ersten Fragen. Antworten auf die beiden letzten Fragen zu suchen, war eine Aufgabe der Tagung (vgl. dazu die Materialien dieses Hefts). Das Literaturverzeichnis enthält neben den Belegen weitere Literaturhinweise zum Thema.

2. Der Begriff und seine Herkunft

Wenn hier stets der Begriff der *Evangelisierung* verwendet wird und nicht synonym von *Evangelisation* die Rede ist, so soll Evangelisierung abgehoben werden von der Tradition eines evangelikalen Evangelisationsverständnisses, bei dem charismatisch begabte Prediger (Evangelisten) in Erweckungs- und Bekehrungskampagnen vor allem auf individuell-persönliche Entscheidungen von Menschen zielen, die noch nicht oder nicht mehr glauben (vgl. RENDTORFF 1958, CASTRO/LINN 1986, BEYERHAUS 1986; auch MARS-DEN 1987).

In einer ersten Annäherung an das Konzept ist zunächst auf einige Dokumente zu verweisen, die für das Verständnis von Evangelisierung von Bedeutung sind. Zu beachten ist, daß dort und untereinander der Begriff nicht unbedingt einheitlich verwendet wird.

Mit Evangelisierung meint das **II. Vatikanische Konzil** Unterschiedliches. Im Dekret "Ad Gentes" über die Missionstätigkeit der Kirche ist einmal von Evangelisierung im Zusammenhang mit der "Einpflanzung der Kirche bei Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie noch nicht Wurzel gefaßt hat" (Nr.6 – Zit. nach RAHNER/VORGRIMLER 1966) die Rede. Im Dekret "Apostolicam Actuositatem" über das Laienapostolat geht es um das "Bemühen um die Evangelisierung und Heiligung der Menschen und um die Durchdringung und Vervollkommnung der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums" (Nr. 2). Als eine der "unzählige(n) Gelegenheiten zur Ausübung des Apostolats der Evangelisierung und Heiligung" (Nr. 6) des Laien wird bereits benannt, was später auch in 'Evangelii nuntiandi' als Zeugnis ohne Worte wieder auftaucht: "das Zeugnis des christlichen Lebens selbst und die guten in übernatürlichem Geist vollbrachten Werke haben die Kraft, Menschen zum Glauben und zu Gott zu führen" (Nr. 6 – unter Verweis auf Mt 5,16). Die Bedeutung von *Evangelisierung als Erstverkündigung*, insbesondere im

Zusammenhang mit *Mission*, ist daneben auch heute noch geläufig (vgl. ADVENIAT 1987; die neue Encyclopedia of Religion hat keinen eigenen Art. hierzu, sondern verweist unter 'Evangelization' auf den Art. 'Missions: Missionary activity', vgl. STACKHOUSE 1987).

Das Apostolische Schreiben 'Evangelii nuntiandi' Pauls VI. von 1975 ist für die Evangelisierungsdiskussion grundlegend, ist aber – jedenfalls für Europa – erst jetzt aus seinem "theologischen Dornröschenschlaf" geweckt worden. Es kam in Nachgang zur Bischofssynode 1974 über 'Evangelisation in der Welt von heute' heraus, nachdem sich Bischöfe aus der 'Dritten Welt' erfolgreich gegen die Annahme eines Synoden-Abschlußdokuments gewehrt hatten, das ihre Evangelisierungs-Anliegen und die Synodendiskussion zu entstellen schien (vgl. GROOTAERS 1981, 294).

'Evangelii nuntiandi' bezieht Evangelisierung zusammenfassend auf die *Kultur*: "Es gilt – und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in 'Gaudium et Spes' (vgl. Nr. 53 – H.H.) haben, zu evangelisieren, wobei man immer von der Person ausgeht und dann stets zu den Beziehungen der Personen und mit Gott fortschreitet" ('Evangelii nuntiandi' 20).

Die **CELAM-Konferenz in PUEBLA** (1979) hat ihr Abschlußdokument betitelt 'Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft'. Unter Bezug auf 'Gaudium et Spes' 53 u. 57 versteht PUEBLA (vgl. 1979, 386) den für die Evangelisierung zentralen Begriff der *Kultur* als die besondere Art, wie die Menschen in einem bestimmten Volk ihre Beziehungen zur Natur, untereinander und zu Gott pflegen – wir würden heute wohl sagen: ihre ökologisch-ökumenischen (im welt-weiten Sinn), sozialen und religiösen Beziehungen.

Auch der **Ökumenische Rat der Kirchen** hat 1982 im Zentralauschuß eine Erklärung 'Mission und Evangelisation' verabschiedet. Unter Verweis auf PUEBLA stellt der ÖKUMENISCHE RAT (1982, 34.33) fest: "Ein wachsender Konsens unter Christen heute spricht von Gottes Vorliebe für die Armen. Damit haben wir einen gültigen Maßstab, den wir an unser Leben als einzelne Christen, als örtliche Gemeinden und Missionsleute Gottes in der Welt anlegen können", und: "Durch die Armen der Erde lernen die Kirchen erneut, den alten Gegensatz zwischen Verkündigung des Evangeliums und sozialem Handeln zu überwinden. Das 'geistliche Evangelium' und das 'materielle Evangelium' waren bei Jesus ein Evangelium".

3. Zum näheren Evangelisierungskonzept nach 'Evangelii nuntiandi'

Ziel der Evangelisierung ist die innere Umwandlung und Erneuerung der Menschheit (vgl. 'Evangelii nuntiandi' 18). Die Evangelisierung soll den "Bruch zwischen Evangelium und Kultur", der als "das Drama unserer Zeitepoche" angesehen wird, aufheben ('Evangelii nuntiandi' 20).

EVANGELII NUNTIANDI nennt **sechs Momente des Evangelisierungsprozesses** (vgl. ZIMMERMANN 1986, SCHMITT 1986 a.b.c. — eigentlich sieben, insofern in 'Evangelii nuntiandi' Nr.24 als erstes die umfassende "Erneuerung der Menschheit" genannt wird):

1. Das "*Zeugnis ohne Worte*", *gelebte Zeugnis oder Zeugnis des Lebens* als "Zugegensein, Anteilnahme und Solidarität". Dieses (z.T. bloße) Dasein mit und für andere gilt als "ein wesentliches Element, im allgemeinen das erste, in der Evangelisierung". Hierdurch werden alle Christen als "wirkliche Träger der Evangelisierung" angesprochen (21).
2. Die *ausdrückliche Verkündigung*, die dem "Zeugnis des Lebens" das "Wort des Lebens" folgen läßt — "früher oder später". Einerseits gibt es "keine wirkliche Evangelisierung, wenn nicht der Name, die Lehre, das Leben, die Verheißungen, das Reich, das Geheimnis von Jesus von Nazaret, des Sohnes Gottes, verkündet werden", andererseits wird darauf verwiesen, daß die Wortverkündigung oft vorschnell mit der Evangelisierung gleichgesetzt wird, "während sie tatsächlich nur einer ihrer Aspekte ist" (22).
3. Die "*Zustimmung des Herzens*" als *lebendige und gemeinschaftliche Zustimmung*. Es geht um die Zustimmung zum Programm eines verwandelten Lebens, zu der durch das Evangelium eröffneten "neuen Weise des Seins" (23).
4. Sie manifestiert sich konkret und körperlich sichtbar im *Eintritt in eine Gemeinschaft von Gläubigen* (23).
5. In einem *zeichenhaften Ausdruck*, im Empfang der Sakramente, wird der Eintritt in die Kirche als "das sichtbare Sakrament des Heiles" deutlich (23). Die Evangelisierung soll "eine ununterbrochene Wechselwirkung zwischen Wort und Sakramenten" herstellen (47).
6. Im *Einsatz im Apostolat* besteht "der Wahrheitstest, die Probe der Echtheit der Evangelisierung: Es ist undenkbar, daß ein Mensch das Wort Gottes annimmt und in das Reich Gottes eintritt, ohne auch von sich aus ein Zeugnis zu geben und dieses Wort zu verkünden" (24).

In der **Gesamtbeurteilung von 'Evangelii nuntiandi'** kann man dem Text durchaus den Kompromißcharakter sowie die "für römisch-kuriale Verlautbarungen typische Doppelstruktur" (COPRAY 1986b, 665) ansehen. So scheinen manche Spannungen in 'EVANGELII NUNTIANDI' nicht aufgelöst zu sein, z.B. die zwischen der 'vorrangigen Bedeutung des gelebten Zeugnisses' (vgl. 21.41) und der 'Notwendigkeit einer ausdrücklichen Verkündigung' (vgl. 22.42-44), zwischen einer unkritischen, fast euphorischen Strategie massenmedialer Diffusion des Evangeliums (vgl. 33) und der personalen Mitteilung des Evangeliums von Subjekt zu Subjekt (vgl. 46), zwischen Jesu Verkündigung durch Taten und Zeichen (vgl. 12) und der Betonung der Verbalverkündigung, seiner Worte, Lehren und Predigten (vgl. 11). (Auf andere Aspekte eines dichotomischen und Subjekt-Objekt-Denkens verweisen SINGLETON/ MAURIER 1978, 274f.)

Ob diese sich als transitorische Spannungen zwischen Tradition und Innovation erweisen, die in der folgenden Rezeption Innovationen in der Lehre ermöglichen durch die Methode der "Juxtaposition" (wie POTTMEYER 1985, 57ff das Verfahren bei Konzilstexten nennt, wo Mehrheits- und Minderheitstheologie nebeneinandergestellt sind), wird die Zukunft zeigen. Letztlich geht es um die Spannung zwischen dem alten, einbahnig-verbalen Verkündigungsdenken und dem neuen Paradigma der Evangelisierung (vgl. ZERFASS/ POENSGEN 1987), für das die perichoretische Einheit von Wort und Tat, von Verkündigung und Handeln, von Orthodoxie und Orthopraxie grundlegend ist: "Das Zeugnis ohne Worte ist nicht schlechter dran als das Wort ohne Zeugnis, im Gegenteil! (vgl. Mt 21, 28-31, auch 1 Kor 13, 1-2)" (FUCHS 1987b, 508f).

Auch wenn man diese Spannungen in 'Evangelii nuntiandi' sieht, kann man dennoch an der Sprengkraft des neuen Evangelisierungskonzepts festhalten, weil die Rezeptionsgeschichte kirchlicher Texte konstitutiv zur Tradition und Bedeutung der Texte dazugehört, sie also von den Textrezipienten aus deren situativem und kulturellem Kontext heraus inhaltlich angereichert werden (vgl. FUCHS 1987b, 505). Dann bestätigt das Evangelisierungskonzept – und das ist für ein solches Dokument bemerkenswert – die "Berufung des Christenmenschen als Basis der Kirche" und die "Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat" (ebd. 500).

4. *Evangelisierung drängt auf Orthopraxie*

Wenn Evangelisierung wirklich das große Thema des 20. Jahrhunderts ist, in ihr christliche Vitalität wiedererwacht, das Handeln des neuen Menschen Evangelisierung heißt, und dieses wiederum ein

Handeln ist, das Leben zeugt (vgl. COMBLIN 1985, 33.35), stellt sich in der Evangelisierung die Frage der Orthopraxie.

Folgt man den **fünf historischen Phasen der Evangelisierung** Comblins, so ist die Herausforderung deutlich, die das Konzept der Evangelisierung mit sich bringt: Nach COMBLIN (vgl. 1985, 34f) evangelisierten die ersten christlichen Generationen bereits *durch ihre bloße Existenz* und bezogen ihre explosive Energie zur Veränderung und Erneuerung der Welt aus dem Bewußtsein um die Alternative zur etablierten Gesellschaft (Phase 1 – vgl. auch WEINRICH 1983, STOCKMEIER 1987). Je mehr das Christentum die gesamte Gesellschaft (deren Struktur und Eliten ebenso wie die traditionsgebundene ländliche Bevölkerung) prägte, desto mehr wurde Evangelisierung reduziert zur *bloßen Tradition etablierter Religion* mit der entsprechenden Lehre und Struktur (2). Unter dem Einfluß griechisch gebildeter Kreise wurde die Evangelisierung *vergeistigt und idealistisch* überformt: sich mit dem Geist über den Weg der Erkenntnis Gott zu nähern (3). Widerstände gegen diese Entwicklung kamen etwa seitens der Reformorden, die sich stärker dem Anspruch des Evangeliums auch in konkreten Lebensformen, etwa der Armut, stellten. Sie verstanden Evangelisierung allerdings wesentlich als *innerkirchliches Handeln*. Die Missionen waren dann die Außenwendung der im Innerkirchlichen vollzogenen Reformen (4). Heute kann Evangelisierung *kein bloß innerkirchliches Handeln* mehr sein (5): "Evangelisieren heißt handeln in einer Welt, die nicht christlich ist, deren Strukturen das Christentum weder in sich aufgenommen noch verändert hat" (Comblin 1985, 35).

Das ist nicht allen Christen klar: "Denn der überwiegende Teil (der Christen – H.H.) lebt noch in pfarrgemeindlichen Schutzzräumen und dieses sind eher die Reste der alten Christenheit als die Anfänge eines neuen, inmitten der Welt von heute gewonnenen Volkes" (ebd.). Evangelisierung gilt als "neue anthropologische Gegebenheit. Sie ist der Teil des Christentums an der Befreiung der Menschheit" (ebd. 14).

Ebenfalls in einem historischen Rückgriff, und zwar auf das Paradigma der Christianisierung in Europa seit Bonifazius, kontrastiert KLINGER **das neue Paradigma der Evangelisierung** (vgl. Zit. bei ZERFASS 1987, 114f): Während im alten Christianisierungskonzept das Christentum über vorhandene gesellschaftliche Institutionen (über Stammesfürsten, später über Konkordate, Finanzen, Verbände etc.) 'von oben' an die Gesellschaft vermittelt wurde, geht der Evangelisierungsprozeß über die Subjekte, die ihre Lebensfragen im Licht des Glaubens verhandeln. Dabei ist der Laie nicht mehr nur kirchlicher Transmissionsriemen in die Gesellschaft hinein, sondern ist selbst unersetzlicher Faktor der Ekklesiogenese.

Evangelisierung soll *ganzheitlich* sein, umfaßt *Verkündigung in Wort und (befreiender) Tat* (vgl. 'Evangelii nuntiandi' 30). In christologischer Wendung: "Wer an den auferstandenen Christus und den wiederkommenden Herrn glaubt, der leistet sich lediglich einen spirituellen Luxus, wenn er damit nicht auch die Praxis des irdischen Jesus von Nazareth verbindet und daraufhin seine Praxis gestaltet" (FUCHS 1986b, 217). Diese wiederum muß auch politisch sein in jenem Sinn, der Nächstenliebe und Diakonie einschließt (vgl. ZULEHNER 1987b, 81; ders. 1987a, 63.83). Politisches und diakonisches Handeln gehört unverzichtbar zum Kirchesein dazu (vgl. ZERFASS 1987, 115). "Die helfende und politische Diakonie ist also nicht ein besonderer Fall, sondern der Ernstfall der Orthopraxie überhaupt" (FUCHS 1986b, 219).

Wenn in der nachkonziliaren Lehrtradition mit dem Evangelisierungsbegriff ein **integrales Verständnis von Verkündigung** zu finden ist, das den gesamten Menschen mit all seinen Existenzbezügen als Ort des Glaubens entdeckt hat (vgl. BUCHER 1986b, 396; ZERFASS/POENSGEN 1987), dann ist dieser Begriff *notwendig politisch*, insofern er eine dualistische Auffassung christlichen Glaubens ausschließt, welche die Inkarnation Gottes im Diesseits leugnet und somit die über das Endliche hinausweisende Bestimmung des Menschen unterschlägt (vgl. BUCHER 1986b, 398). Zudem darf der Inhalt der Verkündigung nicht bereits in ihrem Vorgang wieder negiert werden (vgl. ebd.; PEUKERT 1976, 329; 1984, 68.76). Die kirchliche Verkündigung muß "ihre semantische Hermeneutik auf der Basis der pragmatischen Hermeneutik" (FUCHS 1987b, 509) vollziehen.

Unabdingbar sind dazu statt einer pastoralen Subjekt-Objekt-Beziehung *Subjekt-Subjekt-Verhältnisse*, wie man sie im PUEBLA-Dokument (1979) und im Jugendumdokument des CELAM (1984; vgl. STEINKAMP 1986) findet. Das schließt die Evangelisierung der Kirche selbst jeweils ein. Am Beispiel der Kirchenfremden zeigt z.B. ZERFASS (vgl. 1985, 52ff), daß es heilsame Rückwirkungen für die Kirche und die Pastoral (etwa die Sakramentenpastoral) hat, statt auf objekthafte 'Rückgewinnung' der Kirchenfremden auf wechselseitige Evangelisierung zu setzen.

5. Die pastoraltheologische Gretchenfrage: Die Option der Evangelisierung

Auf die Frage der Option als zentraler Kategorie der Evangelisierung, kommt schon PUEBLA (vgl. 1979, 1134ff. 1166ff) zu sprechen mit seinen vorrangigen Optionen für die Armen und für die Jugendlichen. FUCHS (vgl. 1987b, 502) verweist darauf, daß das erlösende

und befreiende Reich Gottes wenigstens ansatzhaft in der Geschichte der Menschen und in ihren Geschichten erfahrbar werden muß. Er vergleicht die Evangelisierung mit chemischen Explosivstoffen, die sich erst entzünden, wenn sie mit Wasser oder Luft in Kontakt kommen. Gemeint ist, wenn Menschen in konkreten Situationen evangelisierend handeln und damit etwas verändern. Die entscheidende Frage dabei ist nun die Richtung der Veränderung.

Diesen zündenden und verändernden Berührungspunkt im Evangelisierungskonzept versteht man als **Option**.

Eine Option leistet zweierlei: Sie *gibt eine Handlungsperspektive und -richtung an* (a) und *begrenzt die Vielzahl möglicher Handlungen auf die not-wendige* (b), also auf die Not wendende.

a) Die Befreiung von Not, Armut und Unterdrückung ist eine fundamentale Option, die Glaube und Handeln, Wort und Tat, Gottes Wort und menschliches Handeln vereint. Eine solche Option hilft zur Unterscheidung der Geister – und zwar nicht abstrakt: Sie zeigt die Realität in der Unterscheidung von Recht und Unrecht, sie läßt kein distanziert-neutrales Wahrnehmen der Realität zu, sie läßt leidvoll und diakonisches Handeln provozierend spüren, wo die realen irdischen Verhältnisse "zum Himmel schreien". Mögen die Notlagen bei uns unter den komplexen und sehr vermittelten gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen wir leben, nicht so augenfällig zum Himmel schreiend sein wie etwa in Lateinamerika; und scheinen sich die Optionen auch nicht so zwingend nahezu legen wie dort (vgl. die feinen Unterschiede in der Diskussion von K. GABRIEL, R. ZERFASS, O. FUCHS, H. STEINKAMP, in: DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hg.) 1987, 104ff), so darf das nicht zum Argument werden, sich vor einer Option und den praktischen Konsequenzen zu drücken.

Vielmehr stellt sich verschärft die Frage nach der Kultur der Menschen in Westeuropa bzw. ihren segmentierten Lebenswelten (vgl. HABERMAS 1981, 171ff; auch SCHMITT 1986b, 404f) und zwar speziell auch die außerhalb der traditionellen kirchlichen Kreise. (Dem suchte die Konferenz durch die Auswahl der Analyse- und Modellarbeitskreise Rechnung zu tragen.) Ohne eine Option würden wir uns aus dem Anspruch der Evangelisierung stehlen: die Gretchenfrage steht an. Das bedeutet auch, eine kritische Reflexion der bisherigen Praxis vorzunehmen. Eine Versorgungspastoral z.B. hat häufig gehindert, klare Optionen zu treffen.

b) Für das pastorale Handeln muß dieser *Anspruch* der Evangelisierung dennoch keine hoffnungslose Überforderung sein. Gerade die Option der Evangelisierung bringt eine entscheidende *Entlastung*: Die Option verhindert nämlich, daß man jedes beliebige Handeln bereits das notwendige sein läßt, und sie verhindert noch mehr,

daß für die entscheidenden Voraussetzungen vor Ort keine Ressourcen an Zeit und Energie mehr da sind, weil sie von 'allem Möglichen' aufgebraucht werden (vgl. FUCHS 1987b, 503f). In der Kirche sind daher Optionen zu treffen und gegebenenfalls zu erstreiten, insbesondere da, wo Notsituationen drängen. Die Option im Evangelisierungsprozeß sieht FUCHS (vgl. ebd.) analog der konkreten Intervention biblischer Prophetie.

Dem Evangelisierungskonzept entspräche es, daß Betroffene Subjekt der Evangelisierung werden, daß *mit* ihnen neue Optionen entwickelt werden, daß sich die Beziehungen zwischen denen, die sich wechselseitig auf Evangelisierungsprozesse einlassen, zu solidarischem Handeln in wechselseitiger Anerkennung als Subjekte entwickeln – wie es christlich-jüdischer Tradition entspricht (vgl. PEUKERT 1976; v. BRACHEL/METTE (Hg.) 1985).

6. Orientierungen

Für die Wiener Konferenz wird es also darauf ankommen, die Kulturen und Lebenswelten in und neben der Kirche differenzierter wahrzunehmen und um Optionen zu ringen, die einerseits diese Wahrnehmung verschärfen, andererseits eine Handlungsorientierung zu geben, wozu folgendes **Grundraster** hilfreich sein kann (vgl. METTE 1985):

1. die soziale als pastorale Wirklichkeit wahrnehmen,
2. bereit sein zur Umkehr,
3. die verantwortlichen Subjekte der Evangelisierung neu bestimmen,
4. in parteilicher Entschiedenheit handeln,
5. Kerygma und Diakonie, Wort und Tat eins werden zu lassen,
6. zwischen Mystik und Politik spirituell vermitteln.

Für die Kirchen im Kontext hochindustrialisierter Gesellschaften könnten **Orientierungen und Optionen** sein (vgl. METTE/BLASBERG-KUHNKE 1986, 160ff):

1. Die gesellschaftliche und pastorale Umbruchsituation als solche annehmen.
2. Die Botschaft vom Gottesreich als Verwirklichung von Menschlichkeit (Schillebeeckx) in die Mitte stellen.
3. Solidarisierung (statt eines Integralismus) als pastoralen Grundimpuls akzeptieren und realisieren.
4. Koinoniaerfahrungen in den Gemeinden möglich machen.
5. Eine diakonische Kirche werden.
6. Gemeinsamkeit und Teilhabe (nicht nur abstrakt, sondern auch in der Diagnose der Situation und in Entscheidungen), Pluriformität und Partikularität fördern.

7. Christliche Spiritualität als 'Dienst an der Menschlichkeit des Menschen' (Schillebeeckx) entwickeln.

Ein solches Vorgehen muß den binnenkirchlichen Raum überschreiten und wird nicht unbedingt von der Mehrheit der Christen geteilt werden. Um das Bewußtsein hierfür zu schärfen, bedarf es eben eines Evangelisierungsprozesses.

* Dieser (hier geringfügig überarbeitete) Text wurde den Teilnehmer(inne)n der Tagung vorab zur Verfügung gestellt. Ein erster Entwurf hat dem Beirat zur Diskussion vorgelegen. In die verschickte Version gingen etliche Hinweise und Umstellungsvorschläge aus einer kritischen Durchsicht durch R. Zerfaß ein.

Literaturverzeichnis

- ADVENIAT (Hg.) 1987, 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika (Dokumente/ Projekte 31), Essen
- ALBERIGO Guiseppe/ CONGAR Yves/ POTTMEYER Hermann J. (Hg.) 1981, Kirche im Wandel. Eine kritische Bilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982
- ALGERMISSEN Konrad 1959, Evangelisation, in: HÖFER Josef/RAHNER Karl (Hg.) 1959, Lexikon für Theologie und Kirche (2. völl. Neub. A. – LThK²), Bd. 3, Freiburg Sonderausgabe 1986, 1236f
- ARENS Edmund 1985, Verkündigung, in: AFFOLDERBACH Martin/ STEINKAMP Hermann (Hg.), Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz. Unter Mitarbeit von Bernd BÖRGER, Hartmut HEIDENREICH und Thomas SCHMITZ, Düsseldorf/München 1985, 393-407
- ARRUPE Pedro 1979, Jugend und Evangelisation, in: Ordenskorrespondenz 20 (1979) 385-401
- BÄUMLER Christof/ METTE Norbert (Hg.) 1987, Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven, München/ Düsseldorf
- BERTSCH Ludwig/ SCHLÖSSER Felix (Hg.) 1981, Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa, Freiburg-Basel-Wien
- BEYERHAUS Peter 1986, Evangelikale Missionen, in: FAHLBUSCH u.a. (Hg.) 1986, Bd. I, 1191-1194
- BITTER Gottfried 1987, Evangelisation und Inkulturation. I. Wie kann das Evangelium unsere nachchristliche Kultur durchdringen? II. Von der Zuvoorkommenheit Gottes – Umrisse einer evangelisierenden Pastoral, in: Informationen. Berichte-Kommentare-Anregungen (Erzbistum Freiburg) Nr. 1-3/1987, 5-30
- BITTER Gottfried/ MILLER Gabriele (Hg.) 1986, Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe (Red.: Rudolf ENGLERT), 2 Bde., München
- BLEISTEIN Roman 1986, Jugend und Zukunft. Zum Beschluß der Rottenburger Synode zur kirchlichen Jugendarbeit, in: KatBl 111 (1986) 850-855
- BLOTH Peter C. u.a. (Hg.) 1987, Handbuch der Praktischen Theologie, Bd. 4: Praxisfeld Gesellschaft und Öffentlichkeit (Red.: Peter C. Bloth), Gütersloh
- BRACHEL Hans-Ulrich v./ METTE Norbert (Hg.) 1985, Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg (Schweiz)/ Münster
- BUCHER Rainer 1986a, Verkündigung, in: RUH Ulrich/ SEEBER David / WALTER Rudolf (Hg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg-Basel-Wien 1986, 484-488

- BUCHER Rainer 1986b, evangelisieren/verkünden, in: BITTER/ MILLER (Hg.), 1986, 396-400
- BUCHER Rainer 1987, Exemplarische Gemeinde? Grundsätzliche Überlegungen zur Theologie und Pastoral katholischer Hochschulgemeinden (Mskr.) (ersch. in: EID Volker/ FUCHS Ottmar (Hg.), Christliches Ethos ist Gemeindegewohnheit, Mainz 1988)
- CASTRO Emilio/ LINN Gerhard 1986, Evangelisation, in: FAHLBUSCH u.a. (Hg.) 1986, Bd. I, 1194-1198
- CATECHESI TRADENDAE 1979, Apostolisches Schreiben 'Catechesi Tradendae' Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die Katechese in unserer Zeit – 16. Oktober 1979 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 12, Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn
- CELAM – CONSEJO EPISCOPAL LATINAMERICANO (Hg.) 1984, Jugend, Kirche und Veränderung. Ein pastoraler Entwurf zum Aufbau der Zivilisation der Liebe (Lateinamerikanischer Bischofsrat – Sachbereich Jugend) (adventiv Dokumente/Projekte 30), Essen 1986
- COMBLIN José 1985, Das Bild vom Menschen (BThB – Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987
- COPRAY Norbert 1986a, Wir wollen nur euer Bestes! Wie die katholische Jugend traktiert wird, in: GREINACHER Norbert/ KÜNG Hans (Hg.) 1986, Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil, München 1986, 353-366
- COPRAY Norbert 1986b, Die Chancen der Evangelisierungsdebatte besser nutzen! Thesen zu Defiziten und zur Zuspitzung der Diskussion über Jugendarbeit, in: KatBl 111 (1986) 664-674
- DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hg.) 1987, Diakonische Praxis und Praktische Theologie, Zur gesellschaftlichen Wirksamkeit der Diakonie. Dokumentation des Symposiums vom 21. bis 23. Mai 1986 in Freiburg (DCV Materialien 10), Freiburg
- DUSSEL Enrique 1986, Die Gezeiten des Evangeliums. Wenn die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden, in: Conc 22 (1986) 382-388
- EICHER Peter (Hg.) 1985, Theologie der Befreiung im Gespräch. Leonardo Boff, Peter Eicher, Horst Goldstein, Gustavo Gutierrez, Josef Sayer, München
- ELIADE Mircea u.a. (Hg.) 1987, The Encyclopedia of Religion, New York-London
- EMEIS Dieter 1986, Katechese, in: BITTER/ MILLER (Hg.) 1986, 175-183
- EMEIS Dieter/ SCHMITT Karl Heinz 1986, Handbuch der Gemeindekatechese, Freiburg-Basel-Wien
- EVANGELII NUNTIANDI 1975, Apostolisches Schreiben 'Evangelii Nuntiandi' Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute – 8. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2, Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn
- EXELER Adolf 1979, Katechese in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode, München
- FAHLBUSCH Erwin u.a. (Hg.) 1986, Evangelisches Kirchenlexikon (EKL) – Internationale theologische Enzyklopädie Bd.I, Göttingen 1986
- FUCHS Ottmar 1984, 'Umstürzlerische' Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande, in: Caritas '85. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg o.J. (1984), 18-40
- FUCHS Ottmar 1985a, Persönlicher Glaube und der Glaube der Kirche in der Glaubensvermittlung, in: KatBl 110 (1985) 90-102
- FUCHS Ottmar 1985b, Ernstfall Diakonie. Christliches Handeln als Verkündigung, in: ThPrQ 133 (1985) 223-230
- FUCHS Ottmar 1985c, Die Kirche im Ernstfall der Diakonie, in: ALBUS Michael/ ZULEHNER Paul M. (Hg.), Nur der Geist macht lebendig. Zur Lage der

- Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode, Mainz 1985, 38-52
- FUCHS Ottmar 1986a, Prophetische Kraft der Jugend? Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums, Freiburg
- FUCHS Ottmar 1986b, Evangelisation: Prinzip der Hoffnung für Christ und Kirche in der Welt, in: Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg (Hg.), Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Altbischof DDR. Josef Schneider zum 80. Geburtstag, Bamberg 1986, 213-224 (leicht gek. in: Diakonia 18 (1987) 19-27)
- FUCHS Ottmar 1987a, Zur Frage nach dem legitimatorischen oder evangelisatorischen Charakter kirchlicher Diakonie, in: DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hg.) 1987, 55-72
- FUCHS Ottmar 1987b, Ist der Begriff der 'Evangelisierung' eine 'Stopfgang', in: KatBl 112 (1987) 498-514
- GROOTAERS Jan 1981, Die Bischofssynoden von 1969 und 1974: Mangelhaftes Funktionieren und signifikative Ergebnisse, in: ALBERIGO/ CONGAR/ POTTMEYER (Hg.) 1981, 275-297
- GUTIERREZ Gustavo 1982, Die großen Veränderungen in den Gesellschaften und Kirchen nach dem II. Vatikanum, in: ALBERIGO/ CONGAR/ POTTMEYER (Hg.) 1982, 35-47
- GUTIERREZ Gustavo 1985a, Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht, in: POTTMEYER/ ALBERIGO/ JOSSUA (Hg.) 1986, 221-247
- GUTIERREZ Gustavo 1985b, Die Armen evangelisieren. Gustavo Gutierrez im Gespräch mit Josef Sayer, in: EICHER (Hg.) 1985, 25-50
- HABERMAS Jürgen 1981, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.2: Zur Kritik der rationalistischen Vernunft, Frankfurt 3. verb. Auflage 1985
- HEIDENREICH Hartmut 1988a, Option – die Gretchenfrage evangelisatorischer Pastoral, in: Diakonia 19 (1988) 118-121
- HEIDENREICH Hartmut 1988b, "Veränderte Situation der Jugend – Herausforderung für die Jugendarbeit in der Kirche?" Thesen zur Situation und für eine diakonische Option, in: KatBl 113 (1988) 248-254
- HEMEL Ulrich 1984, Probleme religionspädagogischer und katechetischer Terminologie im internationalen Rahmen: Religionsunterricht, Katechese, Evangelisation in: rhs 27 (1984) 374-385
- HEMEL Ulrich 1986, Zum Verhältnis von Katechese, Evangelisation und schulischem Religionsunterricht, in: ThPQ 134 (1986) 237-243
- HÜNERMANN Peter 1986, Evangelisierung und Kultur. Eine systematische Reflexion, in: ThQ 166 (1986) 2, 81-91
- KRAMM Thomas 1985, Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt, in: StdZ 110 (1985) 818-828
- KLINGER Elmar 1984, Der Glaube des Konzils, Ein dogmatischer Fortschritt, in: KLINGER Elmar/ WITTSTADT Klaus (Hg.), Glaube im Prozeß (FS für Karl Rahner), Freiburg 1984, 615-627
- KLINGER Elmar 1985, Der Glaube an den Menschen – eine dogmatische Aufgabe, in: Theologie und Glaube 78 (1985) 229-238
- KLINGER Elmar 1986, Der Laienkatholizismus – die Kirche der Laien. Das Problem der Rezeption des Konzils in Deutschland, in: Pthl 6 (1986) 13-24 (auch in: KLINGER/ ZERFASS (Hg.) 1987, 15-24
- KLINGER Elmar 1987, Das Amt des Laien in der Kirche. Die Theologie des Volkes Gottes nach dem II. Vatikanum, in: KLINGER/ ZERFASS (Hg.) 1987, 67-85
- KLINGER Elmar/ ZERFASS Rolf (Hg.) 1987, Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg
- LIÉGÉ P.-A. 1956, Évangélisation, in: Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain IV (Hg.: Jaquemont G.), Paris 1956, 755-764

- LINDNER Reinhold 1987, Evangelisation in der Volkskirche, in: BLOTH (Hg.) 1987 (Bd.4), 79-84
- MARSDEN George M. 1987, Evangelical and fundamental christianity, in: ELIADE u.a. (Hg.) 1987, Vol. 5, 190-197
- METTE Norbert 1987, Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche, in: Conc 14 (1978) 239-242
- METTE Norbert 1985a, Laientheologen/innen als Chance für eine evangelisierende Pastoral, in: Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen (Hg.) 1985, Die Zukunft der Laientheologen/innen in Kirche und Gesellschaft. Dokumentation des Symposiums vom 1.-3. November 1985, Frankfurt ²1986, 28-46
- METTE Norbert 1985b, Evangelisation. Ein Zauberwort geistert durch die Köpfe. Wie die Kirche mehr Lebenskraft gewinnen kann. Fünf Markierungspunkte, in: PuFo 14 (1985) 22 (1.11.1985), 26-28 (überarb. auch als 'Evangelisierung — Ziel und Weg einer Pastoral der Zukunft und Garant kirchlicher Identität' in: METTE/ BLASBERG-KUHNKE 1986, 155-160)
- METTE Norbert 1986, Erziehung, in: BITTER/ MILLER (Hg.) 1986, 52-60
- METTE Norbert 1987a, 'Vorrangige Option für die Jugendlichen'. Ekklesiologische und pastorale Konkretion einer Kirche der Jugend — eine lateinamerikanische Herausforderung, in: HANUSCH Rolf/ LÄMMERMANN Godwin (Hg.), Jugend in der Kirche zur Sprache bringen. Anstöße zur Theorie und Praxis kirchlicher Jugendarbeit, München 1987, 228-235
- METTE Norbert 1987b, Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral. Die Chance einer Vielfalt kirchlicher Berufe für die Sendung der Kirche, in: HOFFMANN Paul (Hg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 208-231
- METTE Norbert/BLASBERG-KUHNKE Martina 1986, Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral, Düsseldorf
- ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN — ZENTRALAUSSCHUSS 1982, Mission und Evangelisation, Eine ökumenische Erklärung, (Evangelisches Missionswerk) Hamburg ⁶1987
- PERSIE Michael 1985, Bewußtseinsbildung und Evangelisation. Sozialethische Herausforderung durch die Pädagogik und Theologie der Befreiung, in: LZ 40 (1985) 74-85
- PEUKERT Helmut 1976, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978
- PEUKERT Helmut 1984, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: FUCHS Ottmar (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 64-79
- POTTMEYER Hermann J. 1982, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums, in: ALBERIGO/ CONGAR/ POTTMEYER (Hg.) 1982, 89-110
- POTTMEYER Hermann J. 1985, Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils, in: POTTMEYER/ ALBERIGO/ JOSSUA (Hg.) 1985, 47-65
- POTTMEYER Hermann J. /ALBERIGO Guisepppe/ JOSSUA Jean-Pierre (Hg.) 1985, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986 (zuerst Brescia u. Paris 1985)
- PUEBLA 1979, Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla — 13. Februar 1979 (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o.J.
- RAHNER Karl/ VORGRIMMLER Herbert (Hg.) 1966, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in

- der bischöflich genehmigten Übersetzung, Freiburg-Basel-Wien 171984 (= um Nachtrag erg. Aufl.)
- RENTORFF Heinrich 1958, Evangelisation und Volksmission, in: GALLING Kurt u.a. (Hg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG). Bd.2, Tübingen, 3. völlig neubearb. Auflage 1958, 770-775
- RUH Ulrich 1985, Bischofssymposium: Wege der Evangelisierung Europas. Tagungsbericht, in: HK 39 (1985) 502-504
- SAUER Ralph 1985, Kirchliche Jugendarbeit im Zeichen der Evangelisierung. Bericht vom Symposium über kirchliche Jugendarbeit, in: KatBl 110 (1985) 469f
- SAUER Ralph 1987, Evangelisierung statt Sakramentalisierung? Ein religionspädagogischer Beitrag zur Tradierungskrise des Glaubens, in: ECKERMANN Willigis/ SAUER Ralph/ UNTERGASSMAIR Franz Georg (Hg.), Sakramente – Heilszeichen für das Leben der Welt, Cloppenburg 1987, 159-174
- SAYER Josef 1985, Pastoral der Befreiung: Erfahrungen mit der Kirche der Armen, in: EICHER (Hg.) 1985, 51-79
- SCHLUND Robert 1986, Evangelisation – Kirchliche Praxis in neuer Perspektive?, in: informationen. Berichte-Kommentare-Anregungen (Erzbistum Freiburg) Nr.4-6/1986, 91-98
- SCHMID Franz 1984, Kirchliche Jugendarbeit im Spannungsfeld von Diakonie und Verkündigung, in: KatBl 109 (1984) 486-497
- SCHMITT Karl Heinz 1984, 'Das katechetische Wirken der Kirche'. Eine Programmschrift auf dem Prüfstand, in: KatBl 109 (1984) 647-658
- SCHMITT Karl Heinz 1986a, Evangelisierung, in: BITTER/ MILLER (Hg.) 1986, 170-174
- SCHMITT Karl Heinz 1986b, Christlich Glauben und Leben lernen in Europa. Aspekte der Apostolischen Schreiben 'Evangelii Nuntiandi' (1975) und 'Catechesi tradendae' (1979), in: CpB 99 (1986) 404-411
- SCHMITT Karl Heinz 1986c, Die Katechese: Eine Etappe der Evangelisierung. Situation in der gegenwärtigen Katechese, in: LK 8 (1986) 4-10
- SCHMITZ German 1987, 'Die befreiende Evangelisierung' als pastorale Antwort der Kirche, in: Thomas-Morus-Akademie Bensberg (Hg.), Theologie der Befreiung. Option für die Armen oder Ideologie? (Bensberger Protokolle Nr. 48), Bensberg 1987, 27-47
- SCHNEIDER Gert 1987, Mission, in: BÄUMLER/ METTE (Hg.) 1987, 280-290
- SINGLETON Michael/ MAURIER Henri 1978. Die Anstrengungen der institutionellen Kirche zur Lösung der Energiekrise der Evangelisation. Die Vierte Bischofssynode und 'Evangelii nuntiandi', in: Conc 14 (1978) 273-276
- STACKHAUS Max L. 1987, Missions: missionary activity, in: ELIADE u.a. (Hg.) 1987, Vol. 9, 563-570
- STEINKAMP Hermann 1986, Subjekte oder Sorgenkinder? Kirchliche Jugendarbeit in der Bundesrepublik Deutschland im Spiegel des Dokuments 'Jugend, Kirche und Veränderung' des lateinamerikanischen Bischofsrats, in: KatBl 111 (1986) 656-663
- STOCKMEIER Peter 1987, Evangelisierung in der frühen Kirche. Wege und Widerstände, in: ERHARTER Helmut/ SCHWARZENBERGER Rudolf (Hg. – i.A. des Österreichischen Pastoralinstituts), Kirche in gemeinsamer Verantwortung. Österreichische Pastoraltagung 29. bis 31.12.86. Wien-Freiburg-Basel 1987, 59-74
- WEINRICH William C. 1981, Evangelisation in der Urkirche, in: LK 5 (1983) 120-128
- ZERFASS Rolf 1985, Was sind letztlich unsere Ziele? Pastoralpsychologische Thesen zur Motivationskrise in der Pastoral der Kirchenfremden, in: Erfahrungen mit Randchristen, Neue Horizonte für die Seelsorge. Mit Beiträgen von L.BERTSCH u.a., Hg.v.d. Katholischen Glaubens-Information, Freiburg-Basel-Wien 1985, 43-64

- ZERFASS Rolf 1987, Unterwegs zu einer evangelisatorischen Diakonie, in: DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hg.) 1987, 111-126
- ZERFASS Rolf/ POENSGEN Herbert 1987, Predigt/Verkündigung, in: BÄUMLER/METTE (Hg.) 1987, 354-368
- ZIEBERTZ Hans-Georg 1986, Jugendarbeit und Religionsunterricht. Orientierungen aus der Rezeption des Evangelisierungsgedankens?, in: KatBl 111 (1986) 346-353
- ZIMMERMANN Dietrich 1986, Kirchliche Jugendarbeit als Evangelisierung, in: KatBl 111 (1986) 12-20
- ZULEHNER Paul M. 1987a, Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf ²1987
- ZULEHNER Paul M. 1987b, Mystik und Politik, in: BLEISTEIN Roman/ ZULEHNER Paul Michael (Hg.), Mit der Jugend Gott suchen. Perspektiven für die kirchliche Jugendarbeit, München 1987, 58-92
- ZWIEFELHOFER Hans 1979, Die Antwort der lateinamerikanischen Kirche auf die Herausforderungen der Gegenwart, in: SCHÖPFER Hans/ STEHLE Emil (Hg.) 1979, Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979, München/Mainz ²1981, 148-163
- Themenheft 'Evangelisation in der Welt von heute': Conc 14 (1978) H.4, 209-276
- Themenheft 'Hindernisse und Chancen für Evangelisierung und Gemeindebildung'; Diakonia 19 (1988) H. 2

AA 1: "Die Lebenswelt der Arbeitnehmer"

Felix Schlösser, Bericht aus dem Analyse-Arbeitskreis 1

Pfarrer Wührer (Betriebsseelsorger in Linz/Voest) stellte sehr ausführlich, anhand seines Thesenpapiers, die wirtschaftliche Situation der "Arbeiter" (in der Umschreibung der Würzburger Synode und der Definition von Nell-Breuning) in Österreich dar und belegte dies mit viel Zahlenmaterial. Frau Walstrasser (tätig in der Leitung des Betriebsseminars Linz) ergänzte diese Situationsbeschreibung hinsichtlich der erwerbstätigen Frauen.

Im anschließenden Gespräch wurden für die westeuropäischen Länder keine gravierenden Unterschiede zur Situation der Arbeiter in Österreich deutlich; die wirtschaftlichen Strukturen im Ostblock sind anders gelagert, wobei allerdings, jedenfalls für die DDR, das soziale Gefälle ähnliche Phänomene der Lebenswelt der arbeitenden Bevölkerung sichtbar macht.

Wir taten uns dann etwas schwer, bei der Lebenswelt der Arbeiter zu bleiben und sie nicht zu schnell mit pastoralen Zielvorstellungen oder Evangelisierungsprojekten in Beschlag zu nehmen. Aber es gelang dann doch, daß einzelne Gruppenmitglieder von ihren Erfahrungen mit arbeitenden Menschen erzählten und deren Erwartungen in die Kirche bzw. deren Enttäuschungen mit der Kirche beschrieben, die meist lebensgeschichtlich bedingt sind.

Die Aufteilung der Lebenswelten in Arbeitswelt, Wohnwelt, Freizeitwelt kam, mit den Unterschieden im ländlichen und städtischen Kontext, mehrmals zur Sprache und müßte wohl in der Analyse der Situation besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. Es gab konträre Ansichten, was die Möglichkeiten und auch die Sinnhaftigkeit von Strukturveränderungen in der Arbeitswelt seitens der Kirche betrifft (starke Vorbehalte von den beiden polnischen Teilnehmern in der Gruppe).

AA 2: "Die ländliche Welt"

Sepp Rottenaicher, *Thesen zur Situation (AA 2)*

1. *Der dörflichen Geschlossenheit ist Vielfalt und Offenheit gewichen*
 - Erziehung
 - Lebenspraxis und Lebensbereich
 - Kirchliche Bindung und Beteiligung
 - Zentrifugalkräfte
2. *Das Bauerntum ist nicht mehr prägend*
 - Ansehen/Sozialprestige
 - Bauernjahr = Kirchenjahr
 - Autorität
 - Anfangszeiten von Gottesdiensten, Festen, etc.
3. *Die Landwirtschaft ist in einer schweren Existenzkrise*
 - wirtschaftlich: Bauernsterben, schlechte Einkommenslage, innerlandwirtschaftliche Einkommensdisparität, Tendenz zu Agrarfabriken, hohe Verschuldung
 - soziale Situation: gesundheitliche Probleme, gesellschaftlicher Rückzug, schwindende Solidarität, Nachwuchsprobleme, mangelndes Selbstwertgefühl
 - Existenznöte auch im ländlichen Mittelstand
4. *Verantwortungsbereiche sind abgebaut worden und neue zugewachsen*
 - Kommunalreform
 - Professionalisierung verschiedener Dienste
 - neue Verantwortungsmöglichkeiten in Kirche und Vereinen
5. *Neue Wertvorstellungen prägen das Leben auf dem Land*
 - Konsum, Genuß, Freizeit, Emanzipation
 - andererseits Sehnsucht nach menschlich/christlichen Werten: Zufriedenheit, Gesundheit, Charakter, Hoffnung, Liebe, Glaube, Gemeinschaft, etc.

6. *Es gibt eine (neue) Sehnsucht nach Beheimatung und Dorfkultur*

- je vereinzelter die Siedlungsweise, desto dichter die Sozialbeziehungen
- Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer überschaubaren sozialen Gruppe (Wir-Gefühl)
- stadtferne Dörfer sind überschaubarer und geschlossener als stadtnahe
- Suche nach einer neuen Identität und einer originären Dorfkultur

7. *Die Kirche prägt nicht mehr den Lebensrhythmus der Menschen*

- abnehmende Bindung
- Autorität für Aussagen zu Werten und Normen wird abgesprochen (Sexualität, Ehe, Empfängnisregelung, Sonntagsruhe etc.)
- statt persönlicher Schuld wird projiziert
- Entsolidarisierung (Entfremdung) von Kirche und Landwirtschaft
- vielfach kein eigener Pfarrer mehr am Ort

AA 2: "Die ländliche Welt"

Peter Köhldorfer, Georg Köhl, Hans Huber, Bericht aus AA 2

1. *Thesen von Sepp Rottenaicher zur Situation der Menschen im ländlichen Raum (s. Thesenblatt).*

2. *Gesprächspunkte im Anschluß:*

2.1 Die einheitlich kirchlich geprägte Lebenswelt ist im Auflösen begriffen. Das Christentum hat zu lernen, mit offenen, pluralen Lebenswelten umzugehen und sich darin einzubringen.

2.2 Zusammenbruchs-, Umbruchs-, Aufbruchland:
Die momentane Situation wird so oder so verschieden erfahren und gedeutet, z.B.
von traditionell geprägten
von distanzierenden
von bewußt, wachen Christen.

2.3 Die individuelle Identität setzt sich heute aus verschiedenen Segmenten zusammen. Ländlich geprägte Identität bildet sich nicht nur im heimatlichen Dorf. Das hat Auswirkungen z.B. auf das Gemeindeverständnis.

2.4 Es ist fraglich, ob Kirche und Glaube den Menschen unter diesen gewandelten Verhältnissen Hilfen zur Identitätsbildung geben kann und einen gemeindlichen, ländlichen Lebensstil unterstützen kann.

2.5 Kirche und Glaube:
Es wurde Kritik an der 2. Frage geübt und angeregt zu fragen, was für die Menschen auf dem Land **Glaube** bedeutet.

2.6 Wie reagiert die Volksreligiosität auf die vielfältigen Wandlungen?

2.7 Tun "wir" alles mögliche (Kirche-Freizeitunternehmen) oder fragen wir den einzelnen, wie es ihm in seinem Glauben geht?

AA 3: "Die Welt der Frauen"

Herlinde Pissarek-Hudelist, Thesenpapier zum AA 3*

Vorbemerkungen:

1. Ich möchte meine persönliche Betroffenheit ausdrücken, daß die Arbeitskreise über Ausländer und arbeitslose Jugendliche ausfallen. Randgruppen?
2. Das Thema "Welt der Frauen" durchzieht als einziges alle anderen Bereiche. Trotzdem wird es abgehandelt als Sonderthema. Außerdem ist zu befürchten, daß auf die jeweiligen Aspekte der Frauen bei diesen Themen kaum Bezug genommen wird.
3. Andererseits ist es bereits ein Fortschritt, daß an die Welt der Frauen überhaupt gedacht wird.
4. Ich rede über das Großklima, nicht über das Kleinklima. Das heißt: örtlich können die Verhältnisse anders, besser oder schlechter sein.
5. Ich rede einseitig, schlaglicht- und schwerpunktartig, um die verdrängte, verschwiegene Sicht der Frauen zu artikulieren.
6. Dies wirkt – je nach Toleranzschwelle – provozierend. Provokation ist ein zweiseitiges Schwert, notwendige Strategie jeder nicht etablierten Meinung, andererseits leicht verletzend, polarisierend: didaktisch also höchstens ein **Themeneinstieg**.
7. Der Ausdruck "Welt der Frauen" ist ambivalent: positiv: wo Frauen ungestört unter sich sind (tirolerisch: "unter uns Mädchen"), Schutzraum; andererseits negativ: herabsetzend (Mode, Friseur, Kaffeekränzchen), Ghetto.
8. Der Vorbereitungstext dieser Tagung wünscht Bezugnahme auf die Konflikte und Schwierigkeiten. Dadurch geht leicht die Tatsache unter, daß es auch für Frauen Freude gibt: an ihrer Familie, an ihrem Beruf, an gesellschaftlichen Entwicklungen, ja sogar in der Kirche.
9. Für mich persönlich eine klassische Rolle: Einspringerin und Lückenbüßerin statt Staatssekretärin Frau Eva Rühmkorf. Der Fortschritt besteht darin: **Ich springe für eine Frau ein.**

1. Wie Frauen leben

1. Frauen leben noch immer in einer Männerwelt, das heißt in einer Welt, in der Macht und Strukturen, Normen, Standards und Werte sichtbar und greifbar weit überwiegend und öffentlich von Männern bestimmt werden. Männer weisen Frauen als "den

anderen“, „spezifischen“, „besonderen“, „nachgeordneten“ ihren Platz, ihre Funktion, ihre Rolle zu: Man's World – Woman's Place (Elisabeth Janeway).

2. In dieser Männerwelt suchen / behaupten / erkämpfen viele Frauen ihren Platz. Andere Frauen suchen nach und kämpfen für eine **neue** Welt, die beiden Geschlechtern mehr Menschlichkeit bringen soll.
3. Der Unterschied zu früheren Epochen besteht darin, daß heute viele Frauen und nicht wenige Männer **merken**, daß wir mehr in einer Männerwelt als in einer Menschenwelt leben.
4. In einer Männerwelt sehen Männer Frauen nur in Bezug auf sich, legen Frauen auf ihre "Natur", ihre Gebärfähigkeit fest und nehmen von daher Einfluß auf deren Sexual- und Gebärverhalten, deren Rolle in Ehe und Familie und im Berufsleben. (Gebärwünsche gab und gibt es in allen ideologischen Richtungen).
5. Frauen leben daher "ein Leben aus zweiter Hand", als Tochter von . . . , Frau von . . . , Mutter von . . . , wie eine Inderin auf der Weltfrauenkonferenz 1980 in Kopenhagen sagte.
6. Der Platz, der ihnen nie streitig gemacht wird, oft mittels romantischer Höhenflüge schmackhaft gemacht wird, ist der zweite, der untergeordnete, der dienst-leistende (in Familie und Beruf). Darin liegen **Vorteile**, auf die Frauen oft nicht vorschnell verzichten wollen, solange sie nicht genau wissen, was sie dafür an Positivem eintauschen:
 - Keine Verantwortung in Sachfragen
 - größere Privatheit
 - Selbstbestimmung im kleinen Kreis
 - "Belohnung" für angepaßtes Verhalten.
 Darin liegen **Gefahren**, die oft genug tödlich sind für
 - Selbstwertgefühl – Würde
 - Kompetenzen
 - Lebensfreude.
7. Der Teil der Welt, der den Frauen zuerkannt und zugewiesen ist, ist die Welt der Beziehungen (zwischen Menschen), nicht so sehr die der Dinge. Das hat zur Folge
 - Personenorientiertheit
 - größere Kompetenz bei Konflikten und Kommunikation.
8. Mädchen und Frauen haben daher in unserer Gesellschaft nach wie vor mit folgenden Schwierigkeiten zu kämpfen:
 - a) Die Gesellschaft, Wirtschaft, der Arbeitsbereich sieht beim Mädchen die Familienrolle als primäre Rolle, die Berufsrolle als sekundäre Rolle an; und zwar vorgängig und unabhängig davon, ob das betreffende Mädchen tatsächlich heiraten und Kinder haben will und wird oder nicht.
 - b) Daraus folgt, wie Frau Dr. Estor formuliert:

“Die familiäre Situation bestimmt das Erwerbsschicksal der Frau weit mehr als das des Mannes, und zwar ihre Ausbildung, ihre Aufstiegschancen, ihr Arbeitsplatzrisiko, ihre Arbeitsbedingungen.“

Umgekehrt wird m.E. beim Burschen die Berufsrolle nicht nur als primäre, sondern faktisch als **einzige** Rolle betrachtet. Eine mögliche, zukünftige Familienrolle kommt überhaupt nicht in den Blick.

- c) Mädchen und Frauen haben es daher auch in unserer Gesellschaft schwieriger, in Familie und Beruf zu einer eigenständigen Identität zu kommen.
9. Für die Ausbildung des Mädchens ist daher “das Zweitbeste gerade gut genug“ (Irene Dyk). Sie hat daher weniger Rollentraining, weniger Freizeittraining, geringeren Lohn. Was sie an Fähigkeiten bei der Hausarbeit erwirbt, schadet ihr im Beruf. Ihre Attraktivität, ihre sozialen Kompetenzen, ihr geschlechtsspezifisches Arbeitsvermögen wird von der Wirtschaft genutzt, aber sozusagen miteingekauft, nicht bezahlt (im Gegensatz zum Beispiel zur größeren Muskelkraft der Männer).
 10. Die Folge ist eine Diskriminierung von Hausarbeit und Berufsarbeit der Frauen mit massiven Auswirkungen auf Lohnniveau und -differenzen, Aufstiegschancen (auch für unverheiratete Frauen), Wahl zwischen Beruf und Familie, Auswirkungen auf Herkunfts- und eigene Familie.
Diese Diskriminierung bleibt nicht auf den Arbeitsplatz beschränkt, sie wirkt in die Familien hinein
 - durch die Tochter
 - durch die Gattin und Mutter
 - am schärfsten in die Familie der Alleinerziehenden (von vornherein Alleinerziehende, Geschiedene, Witwen)
 - aber auch auf die alleinstehende Frau (die ja sehr oft zusätzlich alte und kranke Familienangehörige versorgt).
 11. Frauen erscheinen also vielfach beschnitten in ihren Rechten (z.B. Vergewaltigung außerhalb und innerhalb der Ehe, alleinerziehende Mütter, als geschlagene Frauen, bei Ehescheidung).
 12. Es gibt eine neue sexuelle Ausbeutung von Mädchen und Frauen, die jede Verantwortung für die Beziehung und möglichen Nachwuchs auf die Frau abschiebt und sich dabei noch den Anschein des Progressiven gibt.
 13. Im Sexualbereich herrscht immer noch doppelte Moral.
 14. Die Bekämpfung der Pornographie, die sich ebenfalls progressiv, aufgeschlossen und mündig gibt, wird der autonomen Frauenbewegung und der Frau Staatssekretärin Dohnal überlassen.
 15. Sexualmoral wird von Männern gemacht, das heißt, aufgrund männlicher Erfahrungen mit Sexualität. Diese ist “überwältigend,“ nicht dem Willen unterworfen (Erektion, Pollution). Daher

ist die Moral sehr restriktiv, daher die Projektionen auf die Frau, gekoppelt mit Angst, Abwehr, Aggression, Abwertung; daher Leibfeindlichkeit, Sexualfeindlichkeit, Abspaltung ungeliebter, unintegrierter Persönlichkeitsanteile.

II. Wer definiert die Lebenskonzeptionen der Frauen?

- die Männer in Gesellschaft und Kirche:
mit Berufung auf die Natur der Frauen
mit Berufung auf Gott
- die Interpretation der weiblichen Gebärfähigkeit, vorgängig dazu und unabhängig davon, ob eine konkrete Frau tatsächlich Kinder haben wird oder nicht,
- von Frauen internalisierte männliche Maßstäbe.
- soziale und ökonomische Zwänge.

III. Wie erfahren Frauen die konkrete Kirche?

A) Beziehungen zwischen Gesellschaft und Kirche:

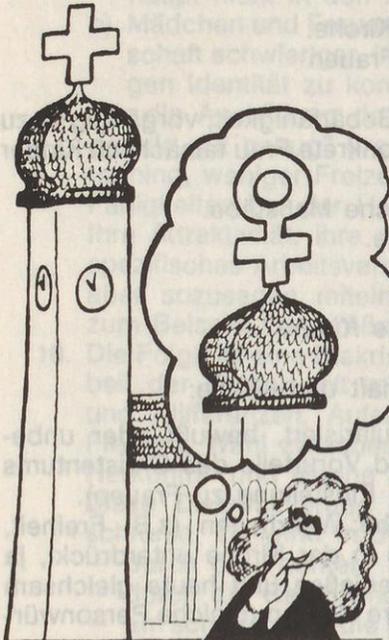
1. Die Gesellschaft enthält, säkularisiert, bewußt oder unbewußt, Werte, Einstellungen und Vorurteile des Christentums (z.B. Umgang mit Schöpfung, Einstellung zu Frauen).
2. Es gibt "entlaufene" christliche Wahrheiten (z.B. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit), die in der Kirche unterdrückt, ja verfolgt wurden, die Kirche verließen und heute gleichsam von außen stürmisch an die Türe klopfen (gleiche Personwürde der Frau).
3. Der Einfluß der Kirche reicht weit über die Gewissen der praktizierenden Christen hinaus.
4. Durch Unterwerfungstheologie macht sich die Kirche mit-schuldig am Leid von Frauen.

B) **Abwehrmethoden** gegenüber Frauenfragen in Gesellschaft und Kirche (nach D.Buddingh-T. Halkes):

1. Klein- und Lächerlichmachen der Probleme **und** der Frauen
2. Unwichtigmachen (es gibt wichtigere Dinge: Krieg, Arbeitslosigkeit, Armut, Dritte Welt, Rassismus).
3. Sagen, daß es nur "menschliche" Probleme gibt.
4. Beleidigen.
5. Zurückdrängen in abgeleitete Rolle.
6. Natur: Frauen sind doch dazu geschaffen, zu lieben und sorgen.
7. Frauen wollen nicht **mehr**, sie haben genügend Chancen.

Von einem Mann(!)
beobachtet:

FRAUEN, FROMME & FRUSTRIERTE



Was die Frauenfreundlichkeit der Kirche
angeht, so klabann hier Traum ...

... und Wirklichkeit weit auseinander.



Wohl weil in Männerhirnen allerlei Phantasien
herrschen



bleiben kirchliche Ämter den Frauen verschlossen.

aus: *Küstenmacher, Werner, Werner Küstenmachers himmlische Bilderbögen über Gottes Bodenpersonal* – eingeleitet von Adolf Sommerauer, München 1984, S. 26-27



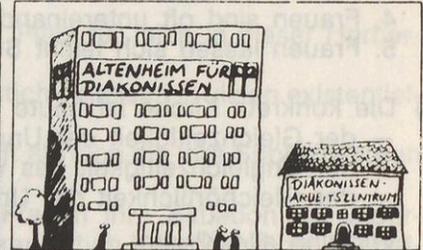
Das evangelische Modell vom Pfarrer, dessen Frau mitarbeitet ...



... und durch ihr Mutterdasein die Kirche erhält ...



... soll auch vom Ansturm der Theologinnen nicht durcheinandergebracht werden



... zumal die Epoche der treuen Dienerinnen zu Ende geht



... oder sich zumindest verlagert.



Bewährte Strukturen ...



werden höchstens am Weltgebetstag der Frauen durchbrochen.

8. Zu Tode loben.
9. Vergessen, nicht verschweigen.

Handicaps der Frauen:

Keine Zeit – kein Geld – keine Kenntnisse – keine Erfahrung.

Hindernisse mitzumachen:

1. In sich selbst, weil verunsichernd,angsterregend, eigenes Konzept zerstörend.
 2. Gewohnt, lieb, folgsam, "brav" zu sein, keine Forderungen zu stellen (shrinking my being).
 3. Etablierte Frauen sind oft überangepaßt.
 4. Frauen sind oft untereinander nicht solidarisch.
 5. Frauen lassen sich leicht Schuldgefühle einreden.
- C) Die konkrete Kirche ist heute in einer Zeit
- der Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit (K. Rahner)
 - der Ungleichzeitigkeit des Wandels (P.M. Zulehner)
 - der Gleichörtlichkeit der Ungleichzeitigkeit (H. Pissarek)

Wir sind alle Kirche,

aber wir haben in der Kirche nicht alle gleich viel zu sagen.

D) Wie erfahren Frauen die konkrete Kirche?

1. Frauen erfahren die konkrete Kirche oft als eine Kirche der Männer, die ihnen
 - mit Berufung auf Gott einen engen, genau umgrenzten Raum zuweisen
 - vorschreiben, wie sie zu funktionieren haben
 - aber nur an dieser Funktion interessiert sind und nicht an ihnen als Menschen
 - die bereits ein Hinausdenken, nicht nur Hinausschreiten über den zugewiesenen Platz abqualifizieren (z.B. "krankhafter Feminismus") und verketzern als Verstoß gegen Gottes Schöpfungsplan, Ungehorsam gegen das Lehramt der Kirche, Egoismus, Nicht-Dienen-Wollen.
 - die sich ausschließliche Kompetenz zuschreiben in Angelegenheiten, die vor allem Gesundheit, Leben, Familie und Beruf der Frauen beeinflussen, obwohl sie die eheliche Lebensform nicht teilen
 - die oft Angst vor Leiblichkeit und Sexualität haben und diese so oft auf Frauen projizieren
 - die Frauen als Frauen nicht wahrnehmen, sondern nur als Mütter oder Ordensfrauen
 - die Frauen nicht ernstnehmen und zurückweisen

- die immer wieder Biologie in Ontologie zu verwandeln suchen.

E) Wie erleben Frauen sich selbst in der Kirche?

1. "Frauen erleben sich als eine Mehrheit, die wie eine Minderheit behandelt wird. Sie füllen die Kirche, aber sie prägen sie nicht." (E. Moltmann-Wendel)
2. Frauen erkennen sich mit ihren leiblichen, emotionellen und geistigen Erfahrungen in der Kirche nicht wieder.
3. Frauen kommen nicht vor in der Sprache und in der Wirklichkeit.
4. Frauen fühlen sich in der Kirche "wie in einem fremden Land".
5. Frauen fragen sich: "Wo ist Platz für mich in dieser Herberge?"
6. Frauen erleben sich als im Stich gelassen in vielen existentiellen Problemen.
7. Frauen erleben die Kirche oft als eine, die ihre Subjektwerden behindert.
8. In der Amtsfrage erleben Frauen ihre Situation als widersprüchlich: seit dem II. Vatikanischen Konzil wird der **Dienst**-Charakter des Amtes betont; Frauen wird aber **Machtanspruch** vorgeworfen, wenn sie danach fragen.
9. Ordensfrauen: Eine Betroffene auf einer Pastoraltheologentagung über die Fragen: "Ordensfrauen sind die ausgenutzteste und benutzteste Gruppe von Frauen in der Kirche".

* nicht diskutiert, in der Pause ausgeteilt

Literaturhinweise (Verfasserin jeweils: H. Pissarek-Hudelist):

- 1) Die Bedeutung der Sakramententheologie Karl Rahners für die Diskussion um das Priestertum der Frau. In: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg 1979, 417-434;
- 2) Feministische Theologie – eine Herausforderung? In: ZKTh 103 (1981) 289-308; 400-425.
- 3) Religionspädagogische Konsequenzen aus einer feministischen Bibelauslegung. In: Bibel und Kirche 39 (1984) 165-173 = rhs (Religionsunterricht an Höheren Schulen) 28 (1985) 234-242.
- 4) Gerade wir dürfen nicht schweigen. In: K. Walter (Hg.), Frauen entdecken die Bibel. Freiburg³ 1987, 161-167.
- 5) Feministische Theologie – eine Herausforderung an Kirche und Theologie? In: W. Beinert (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche. Regensburg 1987, 15-40. Literaturübersicht ebd. 41-50.

AA3: "Die Welt der Frauen"

Anne Kurlemann, Bericht aus dem AA 3

1. Es gibt nicht **die** homogene Gruppe der Frauen.
(kirchl. Sprachgebrauch: **die** Frau)
Allein in unserer Gruppe wurden Erfahrungen benannt von allein-erziehenden Frauen; vergewaltigten Frauen; Frauen, die unter Gewalt leiden; Frauen, die in der Kirche angepaßt leben; pastora-len Arbeiterinnen; Studentinnen; Feministinnen; Religionslehrerinnen; Erzieherinnen; Müttern; an der Uni Lehrenden; distanzierten Frauen; Frauen, die aus der Kirche auswandern; Ordensfrauen.
2. Frauen glauben;
offen bleibt: nach welchem Glauben fragen Frauen?
Sie wollen Kindern **ihren** Glauben vermitteln, aber nicht **den** Glauben.
3. In der Liturgie und in der Verkündigung kommen die Erfah-rungen von Frauen – kaum – vor, bis hinein in die Sprache: Herr, himmlischer Vater, ...
aber: wo wird das **Vater**-Bild in der Kirche eingefordert?
welches Vater-Bild wird eingefordert (Nährvater/ Pflegeva-ter oder ...?)
4. Die Arbeit darf von Frauen getan werden; auf der Verantwor-tungsebene gibt es überwiegend Männer.
5. In der Kirche gibt es keine Kultur des Umgangs mit Konflikten, auch nicht in der Auseinandersetzung zwischen Männern und Frauen, Amt und Laien/Laiinnen, ...
6. Frauen brauchen ein wachsendes Selbstbewußtsein.
7. Frauen müssen – auch in der Kirche – Leitungsfunktionen wahr-nehmen können.
8. Frauen brauchen für dieses neue Verhalten viel Mut und Ermuti-gung (gerade im gegenwärtigen kirchlichen (Groß-) Klima.
An den verschütteten Traditionen anderer Völker, anderer Län-der (z. B. Afrika, Brasilien) gilt es zu lernen,
d.h. es gilt zu suchen, welche – bislang stillen – Traditionen entdeckt/erfahrbar gemacht werden können.

AA 5: "Die Welt der Behinderten"

Andreas Hämer und Eugen Kempf: Thesen, Fragen und Erfahrungen zur Analyse der Situation

1. Zur Problematik unseres Arbeitskreises. Ein nichtbehinderter Pfarrer wird eingeladen, um über die Welt der Behinderten zu sprechen. Ich, A.H., kann nur **über** die Welt der Behinderten, nicht aus dieser Welt selbst sprechen. Durch Hochschulbildung und spezielle Beschäftigung mit dem Thema habe ich Theoretisches zu bieten. Dies im Unterschied zu meinem Freund E.K., der behindert ist, also **aus** der Welt der Behinderten sprechen kann, aber weder mein theoretisches Rüstzeug und meine Ausdrucksmöglichkeiten noch (rein körperlich) mein Sprachvermögen besitzt. Als Körperbehinderter kann er überdies nur aus einem **Teil** der Welt der Behinderten sprechen. Wie weit vermögen wir beide für die Welt der geistig oder seelisch Behinderten zu sprechen, oder jedenfalls theoretische Aussagen zu machen?

Dies zunächst als Problemanzeige im Vorfeld. Hätte die Konferenz dem Problem vielleicht dadurch gerecht werden können, daß sie etwa nur — körperlich, geistig und seelisch — Behinderte zu der Arbeitsgruppe eingeladen hätte? Wohl kaum. Wir sind davon ausgegangen, daß die Bedürfnisse der Teilnehmer unseres Arbeitskreises auf der theoretischen Ebene liegen. Praxisbezug und Konkretheit kann man nicht an zwei halben Tagen 'eben mal machen'. So möchten wir unsere theoretische Arbeit mit der Hausaufgabe verbinden, daß die Teilnehmer unserer Arbeitsgruppe zu Hause Kontakt suchen oder organisieren mit unmittelbar Betroffenen und sie in ihren Äußerungen als die eigentlichen 'Referenten' (oder Lehrer) auffassen.

Rückblick: Es hat sich in unserer Gruppenarbeit bald gezeigt, daß unsere erste und wichtigste Aufgabe zunächst elementares Einhören war. Die nichtbehinderten Teilnehmer hatten fürs erste große Schwierigkeiten, E.K. in seiner Sprachbehinderung zu verstehen. Darüberhinaus war ihnen sein Erleben und seine Erfahrung als Körperbehinderter offenbar recht fremd und unbekannt.

2. Wer sind eigentlich 'die' Behinderten? Woher kommt der Maßstab, aufgrunddessen man Menschen mit so unterschiedlichen 'Merkmalen' in einen Topf tut? Platte Antwort, platt wie die Wirklichkeit selbst: Behindert sind die, die in eine Werkstatt für Behinderte hineingehören (E.K.). Sie weichen von der entscheidenden gesellschaftlichen Norm ab: Ihnen fehlt die 'normale' Arbeitsfähigkeit.

Gehören nun alle diese Menschen wirklich unter einen Begriff? In welchem Sinne ist solch eine Vereinheitlichung und Abstraktion erlaubt, in welchem Sinne ist sie übergestülpt – so daß sie die Wirklichkeit eher verschleiert und an ihr vorbeigeht?

Rückblick: Eine Teilnehmerin, die mit psychisch Kranken arbeitet, hat den Begriff 'Behinderung' für ihren Erfahrungsbereich in Frage gestellt. Wenn man den Ausdruck dennoch braucht, so muß klarer werden, welcher Sachverhalt damit genau angesprochen werden soll. Dies bedürfte wohl einer sehr viel eingehenderen Klärung und eines gründlicheren Austauschs von Erfahrungen.

3. Grobklärung der Begriffe 'behindert' und 'krank'. Krankheit ist eine vorübergehende Erscheinung. Wenn ich krank bin, muß ich ins Bett (E.K.). Behinderung aber bedeutet nach dem BSHG eine Beeinträchtigung körperlicher, geistlicher oder seelischer Funktionen, die nicht nur vorübergehend ist. Damit wird nicht einfach nur der eine Begriff durch einen anderen ersetzt. 'Beeinträchtigung' meint bestimmte Funktionen. 'Behinderung' bezeichnet einen sozialen Vorgang, der sich aufgrund beeinträchtigter Funktionen unter bestimmten Verhältnissen in der oder der Art ausprägt. Beeinträchtigungen sind nicht zu jeder Zeit in der gleichen Weise als Behinderung empfunden und ausgeprägt worden.

Rückblick: Als einer unserer Teilnehmer in der zweiten Phase unserer Gruppenarbeit vorschlug, einmal in unserer eigenen Biografie Knicke oder Risse zu suchen, die uns das Phänomen der Behinderung vielleicht besser verstehen lassen, erzählten einige aus ihrer Gruppe von Kriegsverletzungen oder schweren Krankheiten. Diese Erfahrungen mögen wohl nahe am Grab vorbeigeführt haben. Doch ihr eigentlicher Tenor lautet: "Der Herr hat mir geholfen, darum wollen wir singen und spielen. . ." (Jes.38,20), und so verbinden uns diese Erlebnisse gerade nicht mit der Erfahrung der Behinderung!

4. Behinderung als sozialer Sachverhalt. Ausgangspunkt zu einem nicht nur biologischen oder medizinischen, sondern sozialen Verständnis von Behinderung kann die Doppeldeutigkeit des Wortes 'Behinderung' sein: Behinderung einmal im Sinne der Definition des BSHG, zum anderen im Sinne der Schlüsselfrage: **Wer oder was behindert wen?** Behinderung ist nicht so sehr ein bestimmter Zustand, vielmehr ein sozialer Vorgang, ein Prozeß oder sogar eine Tätigkeit: jemanden behindern.

Wer oder was behindert wen?

- Wir behindern uns gegenseitig. Also z.B.: Nichtbehinderte behindern Behinderte.
- Wir behindern uns selbst, wir als Behinderte (E.K.): Ich behindere mich selbst durch mangelndes Selbstbewußtsein, indem ich

zuviel von mir fordere und oft zu schnell zurückstecke. Beim Einkaufen z.B. reden die Verkäufer die Nichtbehinderten an; ich habe oft keine Gelegenheit einzugreifen, weil es zu schnell geht und dann gebe ich auf.

- Behindern auch wir Nichtbehinderten womöglich uns selbst (A.H.)?
- Die Gegebenheiten. . . – warum sind sie so und nicht anders 'gegeben'? – Unser Verkehrssystem, und in Zusammenhang damit, städtebauliche 'Gegebenheiten'; unsere Heime, in denen Behinderte ausgesondert werden und der Kontakt zu ihnen 'behindert' wird. Bekanntschaften können sich nur schwer aufbauen. So sieht man in der Stadt und überhaupt im öffentlichen Leben kaum Behinderte (E.K.).
- Unsere Sprache, unsere Einstellungen und Vorurteile, unser Nichtwissen. . . Dergleichen ist 'gewachsen', hört man häufig. Zu fragen ist: Warum ist dies so und nicht anders gewachsen? Die Gründe und Ursachen sind erforschbar, soziologisch und sozialpsychologisch.

Rückblick: Wie wurden wir allein auf unserer Reise zum Konferenzort 'behindert'! Ein Lufthansa-Angestellter in Düsseldorf fragte mich (A.H.) nach einer Flugfähigkeitsbescheinigung für den Kranken. Wir stellen richtig: ". . . nicht krank, behindert!" – Er : "Wir wollen uns um Begriffe nicht streiten. . .!" – Unter uns gesagt: Doch! Gerade um Begriffe müssen wir streiten. Wir müssen lernen, unsere Sprache mit all ihren Neben- und Untertönen ernstzunehmen. – In München fragte man wieder mich (A.H., bezeichnenderweise also nicht E.K.): "Kann der Rollstuhl gehen?" Der Körperbehinderte wird auf seinen Rollstuhl reduziert. . . Eine andere Angestellte im Flughafen telefonierte: "Wir haben hier einen Sani-Fall, der ist noch nicht abgeholt. . ." Sprache behindert, indem sie falsch einordnet, überhaupt Menschen einordnet, schematisiert, degradiert und diffamiert. – 'Gegebenheiten': In Wien am Flughafen mußte ich meinen Freund in den Schnellbus zur Stadtmitte hineinragen, die Treppe zu den Sitzplätzen war viel zu eng und zu steil. Der Fahrer nahm beflissen den Rollstuhl, klappte ihn mit kundiger Hand zusammen und verstaute ihn im Gepäckraum. Dafür mußte ein Gepäckfahrchein gelöst werden. E.K.; "Das sind doch meine Beine!" Der Fahrer reagierte nicht. Ich (A.H.) fragte: "Werden hier Behinderte für ihre Behinderung bestraft?" – Er: "Für mich ist das ein Gepäckstück!"

- Ängste, Fantasien, Projektionen, Sündenbockmechanismen – unsichtbare Mauern: warum ist das alles in dieser Weise wirksam?

Typische und häufige Erfahrung (E.K.): In der Stadt spreche ich jemanden an, ich bitte ihn z.B. um eine kleine Hilfestellung. Er ver-

steht mich nicht, hat keine Geduld nachzufragen und sagt: "Ja, du hast schon Recht!" — und haut ab. Er ist behindert, indem er nicht zuhören kann. . . — unsichtbare Mauer! Warum kann er nicht zuhören? Oder warum hat er keine Geduld? Aufgrund der Aussonderung der Behinderten konnte und brauchte er nie ein geduldigeres Zuhören zu lernen.

Rückmeldung eines Teilnehmers während unserer Gruppenarbeit: Für mich ist diese Art des Gesprächs eine neue Erfahrung. Sonst kann ich immer schnell denken, reden oder lesen. Jetzt werde ich gebremst. Das Zuhören dauert viel länger als sonst. Ich frage mich, wieviel ich sonst wohl andere 'behindere' mit meiner Schnelligkeit.

Beispiel für Projektionen: Diese Spenderei. . .! (E.K.) Ich fahre durch die Stadt, und immer wieder drückt mir jemand ein Zweimarkstück in die Hand. . . Offenbar regt sich irgendwo ein schlechtes Gewissen, wenn man uns sieht. Behinderte werden zu Objekten einer Wohltätigkeit, die krampfhaft etwas wiedergutmachen will, aber auf diese Weise nur das eigene schlechte Gewissen zu beruhigen versucht.

Rückschau: Häufig hindern uns unsere Fantasien über Behinderte, Behinderte als Subjekte ernstzunehmen. Das beginnt bereits mit der o.g. begrifflichen Abstraktion; 'die' Behinderten bzw. die Lebenswelt 'der' Behinderten. Nicht von ungefähr wurde denn auch gefragt: Wie erleben 'die' Behinderten die Kirche?. . . 'Die' Behinderten werden als Leidende eingeordnet, wobei wahrscheinlich eher Leidens-Ängste von Nichtbehinderten auf die Behinderten projiziert werden. Oder im Zusammenhang unseres Gespräches über Mk.2, 1-12: Sünde könnte es sein, wenn 'der' Behinderte vielleicht manchmal mit Gott hadert oder ihm sogar flucht. . .

Gesellschaftliche Normen werden nicht in Frage gestellt (E.K.), z.B. Leistungsfähigkeit, Schönheitsideale usw..

- Arbeitsverhältnisse, in umfassendem Sinn verstanden, wahrscheinlich die Behinderung par excellence, Grund aller Behinderung. Inbegriffen also gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse: Produktionsweisen, Verkehrssystem, Rüstungspolitik. . . E.K.: In die Rüstung geht das viele Geld (BRD: ca 65. Mrd. jährlich), und bei uns wird gespart. . . Moderne Waffentechnologie läuft längst darauf hinaus, möglichst viele Feinde nicht tot, sondern behindert zu machen, um die 'feindliche' Gesellschaft auf diese Weise besonders zu belasten oder zu 'behindern'.
- Schulsystem und schulische Anforderungen. E.K., jetzt 32 Jahre alt, war insgesamt nur zwei Jahre auf der Schule. In dieser Hinsicht hat sich sicher in den letzten Jahrzehnten einiges verändert. Aber das entbindet nicht von der Frage, ob und in welcher

Weise die heutige Schulwirklichkeit Behinderte im Blick hat. Für Nichtbehinderte ist Schulbildung die Voraussetzung für spätere berufliche Ausbildung und Tätigkeit. Wieviele Behinderte werden mitgeschleift in diesem System von und für Nichtbehinderte, in dem sie, realistisch betrachtet, keine Chance haben.

Auf diesem Hintergrund ist noch einmal die Ausgangsfrage zu stellen: Wer sind 'die' Behinderten? Worin besteht die Lebenswelt 'der' Behinderten? Wo ist das Gemeinsame von geistiger, körperlicher und seelischer Behinderung?

Rückmeldung zum Vortrag von Prof. Gabriel: Soziologisch ist unsere heutige Welt gekennzeichnet durch die Vielfalt von Lebenswelten, deren eine die Welt der Behinderten darstellt. Vordergründig mag diese Vielfalt zunächst als Reichtum erscheinen und damit als die Chance der gegenseitigen Bereicherung der Lebenswelten untereinander. Vor dieser Deutung moderner gesellschaftlicher Differenzierung wäre u.E. aber eine grundlegende Differenzierung im Begriffssystem angebracht: Welche Differenzierung bedeutet ursprünglichen Reichtum – vielleicht die Welt der Frauen und die Welt der Männer? Oder die Welt der Künstler? Und welche Differenzierungen sind aufgezwungen – von Verhältnissen, in denen die Welt der einen einseitig auf Kosten der anderen profitiert? Eine solche aufgezwungene Differenzierung (wahrscheinlich auch die Welt der Arbeitnehmer, sicher aber die Welt der Behinderten) drückt dann vielen in unterschiedlicher Weise Betroffenen vereinheitlichte Stempel auf: tauglich – nicht tauglich (behindert). Das Rad der gesellschaftlichen Entwicklung kann man nicht zurückdrehen, aber diese Entwicklung darf auch nicht beschönigt werden, etwa in der Weise: Naja, unsere Gesellschaft macht ihre Behinderten; zugleich bringt sie aber doch solch einen Reichtum an materiellen und sozialen Möglichkeiten hervor, daß wir wie nie zuvor in die Lage versetzt sind, Behinderten zu helfen. Zunächst ist, vor allem frommen Wunschdenken, festzustellen, daß die vielen Möglichkeiten bisher zum geringsten Teil 'helfend' eingesetzt wurden, vielmehr zum größten Teil zusätzlich 'behindert' haben. Bestenfalls hat man mit der einen Hand Bruchteile von dem zurückgegeben, was mit der anderen genommen wurde.

5. Was heißt Rehabilitation? Warum betreibt wer Rehabilitation? Schwerpunkt war lange Zeit die berufliche Rehabilitation. Damit wurde eine Auswahl vollzogen zwischen denjenigen, die 'rehabilitierbar' sind, und denen, für die keine Reha-Maßnahmen mehr in Frage kommen. Entscheidender Maßstab ist hierbei die volkswirtschaftliche Effektivität. Diesem Maßstab entsprechend wird von den meisten Kassen gezahlt oder eben nicht gezahlt – jenachdem, ob eine

Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit in Aussicht steht oder nicht. E.K.: Erst kommt die Arbeit, dann kommen die Behinderten. . .

Und wer rehabilitiert die Nichtrehabilitierten? — An die Stelle beruflicher Rehabilitation (doch dieser Rubrik durchaus untergeordnet) tritt das System der Werkstätten für Behinderte und der beschützenden Werkstätten. Auch hier ist der entscheidende Maßstab volkswirtschaftliche Rentabilität. Diese Werkstätten sind per Gesetz verpflichtet, einen guten Teil ihrer Existenz selbst zu erwirtschaften. Dementsprechend herrscht dort außerordentlich stumpfsinnige Arbeit vor. Argument eines Werkstattleiters: Warum sollen es Behinderte besser haben als andere Menschen, die im normalen Arbeitsprozeß stehen? Fantasiereiche Beschäftigung, Entwicklung von Kreativität und entsprechenden Umgang miteinander zu organisieren, wäre in diesem Konzept jedoch weitaus zu kostspielig.

E.K.: In den Werkstätten gibt es keine Mitbestimmung. Die Arbeit in den Werkstätten ist für Bewohner/innen der Kleinheime verpflichtend. Kostenträger dieser Heime ist der Landschaftsverband, der auch Mitkostenträger der Werkstätten ist und somit ein Interesse daran hat, daß alle Arbeitsplätze besetzt sind. Auf diese Weise lassen sich Betreuungskosten sparen. Denn die Heime sind während der Arbeitszeit leer.

Nun gibt es eine Ideologie der Rehabilitation, die diese Verhältnisse zu verschleiern und zu beschönigen versucht und darin exakt Spiegelbild unserer gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Die Arbeitsfähigkeit eines Menschen, wird behauptet, begründet seinen Selbstwert. Damit dies geschieht, wird bei den üblichen Maßnahmen beruflicher Rehabilitation begonnen. Die auf diese Weise nicht Rehabilitierbaren werden auf eine Zukunft vertröstet, in der — wer weiß, vielleicht durch neue Erfindungen, vielleicht durch eine allgemeine Veränderung von Einstellungen und Verhältnissen? — es möglich sein werde, auch sie zu rehabilitieren. Entscheidend ist der Grundansatz im Menschenbild: Selbstwert(gefühl) durch Leistung. Behinderte sollen auf dieselbe Weise kompensieren wie Nichtbehinderte: Indem ich mir selbst und anderen zeige, was ich kann, überspiele ich das, was ich nicht kann.

E.K.: Ich habe ein anderes Verständnis von Rehabilitation. Selbstwert erfahre ich, indem ich mich von Abhängigkeiten zu befreien lerne. Mit drei Jahren kam ich in ein 'Kinderheim' (Teileinrichtung eines Landeskrankenhauses). Als ich sechzehn war, wurde ich in ein 'Altersheim' gesteckt (gemeint ist ein typisches Behindertenheim, in kirchlicher Trägerschaft: Man wird auf der ganzen Linie bevormundet, von Pflegern und vom Heimleiter; alte und junge Männer wohnen zusammen, die nur pflegerisch betreut werden und sonst keinerlei Reha-Maßnahmen erfahren — Gymnastik, Beschäfti-

gungstherapie o.ä.). Solche Heime dienen offensichtlich als Abstellgleis. (Zu dieser letzten Bemerkung von A.H. der typische Kommentar einer älteren Lehrerin von E.K., die wir einmal gemeinsam besuchten: "Pst! Die sind doch so sensibel, so etwas darf man doch nicht sagen!" – E.K.: Die meinen immer, wir wären doof!) Inzwischen habe ich es geschafft, in eine Wohnanlage für Behinderte zu kommen. Daß ich das geschafft habe, das ist für mich eine Leistung, **das ist für mich Rehabilitation.**

Rehabilitation ist nach diesem Verständnis oft der Kampf um alltägliche Kleinigkeiten. Auch der Kampf um Abflachung von Bordsteinkanten, um Rampen und Hebebühnen. Rehabilitation vollzieht sich wesentlich in solch einem Kampf. Dabei ist das Erreichte an sich immer noch mehrdeutig (ambivalent): Werden wir uns auf dem Erreichten ausruhen? Oder wird das Erreichte Sprungbrett und Ansporn zu weiterer Betätigung und 'Rehabilitation' sein?

Rehabilitation müßte gesamtgesellschaftlich heißen: Menschen nehmen sich einander so an, wie sie sind. Sie stehen miteinander ein für ein menschenwürdiges Leben, an dem alle teilhaben können. Der Maßstab der Rehabilitation darf nicht nach fremden Bedürfnissen entwickelt und übergestülpt werden. Das entscheidende Wort haben die Betroffenen selbst zu sagen. Maßstab von Rehabilitation kann z.B. nicht Leistung sein, sondern ist **Gemeinsamkeit**, gemeinsames Menschsein. Und immer noch und immer wieder ist zu fragen, was das heißt. Theologische Deutung: Allein die Gnade und Freundschaft Gottes macht den Menschen menschlich: Wir werden angenommen, so wie wir sind. Wir dürfen sein und uns einbringen, wie wir sind.

Literaturhinweise (Red.):

- BACH Ulrich 1980, Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie, Göttingen
 HÄMER Andreas 1978, Rehabilitation von unten. Der Platz Körperbehinderter im Aufgabenfeld der Kirche, München-Mainz
 HERBST Reinhold 1987, Behinderte Menschen in Bibel und Gemeinde, Stuttgart-Berlin-Mainz-Köln

AA 5: "Die Welt der Behinderten"

Maria Leiber, Bericht aus dem Analyse-Arbeitskreis 5

Zu Beginn stellten sich die Teilnehmer vor und erklärten kurz ihr persönliches Interesse an der Thematik des Arbeitskreises.

Nach Rücksprache einigten sich die Teilnehmer darauf, direkt in das Gespräch einzusteigen, ohne zuvor das vorbereitete Arbeitspapier zu bearbeiten. Es wurde damit versucht, unmittelbarer mit der Lebensgeschichte des behinderten Gastes (Herrn Kempf) in Berührung zu kommen als dies durch einen schriftlichen Bericht möglich ist, der aus gewisser Distanz die Lebenswelt körperlich behinderter Menschen beleuchten will.

Herr Kempf macht anhand einer Reihe von konkreten Erfahrungen in verschiedenen Alltagssituationen deutlich, wie bestimmte Bewegungsmöglichkeiten, wie z. B. Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, aus technischen Gründen nicht genutzt werden können, zumindest nicht ohne fremde Hilfe. Dabei wurde besonders hervorgehoben, daß das Abhängigkeitsgefühl aufgrund dieser Angewiesenheit auf die Hilfe anderer zu einem Machtgefälle in den zwischenmenschlichen Beziehungen führt. An späterer Stelle sagte Herr Kempf, daß für sein persönliches Selbstwertgefühl eine größtmögliche Unabhängigkeit und Selbständigkeit von größerer Bedeutung ist, als etwa durch Arbeit das Gefühl zu haben, etwas leisten zu können.

Von den Teilnehmern wurde die Frage aufgeworfen, ob "alltägliche Kleinigkeiten" wie z.B. abgerundete Bordsteinkanten tatsächlich von so elementarer Bedeutung für die Körperbehinderten sind, so daß das hohe Maß an Engagement und Kraftaufwendung im Kampf für die Durchsetzung dieser Dinge gerechtfertigt erscheint. In diesem Zusammenhang wurde die These aufgestellt, daß Maßnahmen der Öffentlichkeit auf diesem Gebiet zweideutig sein können, insofern sie als "Alibi" zur Gewissensberuhigung dienen können und daher eher zur Verdrängung der eigentlichen Probleme aus dem gesellschaftlichen Bewußtsein beitragen, anstatt zu einer größeren Sensibilisierung zu führen.

Anhand des Arbeitspapiers versuchten sich die Teilnehmer über den Begriff der Behinderung zu verständigen. Es wurde für eine gesellschaftskritische Sichtweise plädiert, die psycho-soziale Vorgänge bei der Auseinandersetzung körperbehinderter Menschen mit ihrem sozialen Umfeld mitberücksichtigt (siehe beigefügtes Arbeitspapier!). Ausgangspunkt der Überlegungen bildete die provokante These, daß jeder in gewisser Weise "behindert" ist bzw. sich

von anderen behindert fühlt. Die Teilnehmer stellten sich die Frage, wo und durch wen oder was sie behindert werde oder sich selbst behindern. Anhand der aufgetretenen Schwierigkeiten beim Verstehen der Äußerungen von Herrn Kempf aufgrund der Behinderung seiner sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten, wurden die Teilnehmer auf eine häufig erfahrbare Form der Behinderung aufmerksam, die zwischen Behinderten und Nichtbehinderten in gleicher Weise auftreten kann. Als mögliche Gründe für die mangelnde Fähigkeit oder Bereitschaft, sich trotz bestehender "Barrieren" auf die Erfahrungswelt des anderen einzulassen, wurden u.a. die Befürchtung angeführt, den anderen verletzen zu können, wenn man ihm mitteilt, man hätte ihn nicht verstanden. Dahinter wurde eine Projektion vermutet, insofern das Eingeständnis der eigenen Unfähigkeit, den anderen zu verstehen, das eigene Selbstwertgefühl angreift und diese Selbstwert-Verletzung nun auf den anderen projiziert wird.

AA 6: "Die Welt der Politik"

Ehrenfried Schulz, Bericht zum Analyse-Arbeitskreis 6

Nach einer kurzen Vorstellungsrunde, in der die Teilnehmer ihre Erwartungen an die Expertin (Frau Berger, stellvertr. Abteilungsleiterin im Wissenschaftsministerium, SPÖ) bzw. an den AK insgesamt geäußert hatten, wurde das Gespräch gemäß den von Rolf Zerfaß vorgegebenen Fragestellungen in zwei Schritten didaktisch abgehandelt:

1. Wie leben Politiker bzw. wie artikuliert sich deren Selbstverständnis, wo liegt ihr beruflicher Kontext?
2. Wie sehen die Politiker die Kirche sowie deren Evangelisierungswirklichkeit?

ad 1: Frau B. ist Juristin, stammt aus dem Mühlviertel (OÖ), erstes parteipolitisches Engagement als Assistentin an der Universität Innsbruck, sich dort im Rahmen der universitären Mitverwaltungsorgane besonders für die Bildungsbelange der Studierenden einsetzend. Familiär wurde Frau B.s Haltung vor allem vom selbstlosen Einsatz der Mutter geprägt, die als schlichte Bäuerin sich für die Sorgen der landwirtschaftlichen Betriebe, allerdings im Sinn der ÖVP, engagiert hat. Der Ortsgeistliche erhoffte sich von der heranwachsenden Frau B. ein Theologiestudium und zeigte sich von ihrem Berufentscheid, Juristin zu werden, herb enttäuscht. Die Familie und die Nachbarn trösteten sich damit, daß Frau B., wenn schon in der "falschen Partei" aktiv, so doch wenigstens ein "anständiger Mensch" geblieben sei.

Heute sieht Frau B. die Lebenswelt der Politiker erheblich nüchterner und differenzierter als in jungen Jahren. Sie erzählt dem AK freimütig, daß es eine Reihe von Politikern gäbe, die nach Abbruch der Berufsausbildung die Stufenleiter der Parteihierarchie erklimmen haben und nun aus existentiellern Unversorgtheit heraus nach Ämtern und Posten jagen. Dabei schließen jene Mandatsträger häufig unlautere Kompromisse und verraten damit den ursprünglich vertretenen Idealismus. Die Frage eines Teilnehmers aus der Runde, ob man als Frau überhaupt ein selbständiges Profil behalten und im parteipolitischen Metier eine "anständige Politikerin" bleiben könne, wurde bejaht. Zweifellos gäbe es Einschränkungen durch Sachzwänge und parteipolitische Räson.

Beide, sowohl die Träger der Politik als auch der kirchlichen Verkündigung, gingen nach Frau B. von einem konkreten Menschenbild aus. Die Frage sei jedoch zu klären, ob das Menschenbild auch

“evangeliumsgemäß“ aussieht. Trotz häufig anzutreffender unterschiedlicher Sprachregelung müßte dies jedoch weithin bejaht werden. Frau B. lieferte auch ein Beispiel für ein unterschiedliches Sprachspiel: Was in der Kirche oft als Nächstenliebe und Solidarverhalten gefordert wird, bezeichnet ein Politiker mit “innerer Dürftigkeit“. Frau B. zeigte sich fest überzeugt, daß der Realitätssinn eines Politikers sich mit fortlaufendem Alter entwickelt. Nicht selten aber käme es vor, daß die von ihm vertretenen Ideen/Ideale/Ziele nicht mehr “zweckfrei in der Wahl der Mittel“ angestrebt werden. An die Stelle des überzeugenwollenden Wortes und der appellativen Argumentation treten nicht häufig schlimme manipulatorische Strategien. (Solche Verhaltensweisen sind aber auch in der Kirche nicht unbekannt.)

ad 2: Frau B. skizzierte zuerst die Stellung der österreichischen Kirche zum Staat und zu den politischen Parteien von 1918 bis zur Gegenwart. Bis 1938 war die Kirche mit dem Staat außerordentlich stark verflochten. So stand beispielsweise an der Spitze der 1. Republik ein katholischer Geistlicher, Prälät Seipel als Bundeskanzler. Nach 1953, dem Gründungsjahr der 2. Republik, trat der Klerikalismus etwas zurück. Gleichwohl bestand von seiten der Kirche weiterhin eine besondere Nähe zur ÖVP. Das blieb so bis zum Ende des II. Vatikanischen Konzils. Ab diesem Zeitpunkt versuchte Kardinal König als oberster Repräsentant der katholischen Kirche Österreichs eine Äquidistanz der Kirche zu allen politischen Parteien aufzubauen. Dies gelang auch, bis auf das Bundesland Tirol. Die relative Unbefangenheit, die zwischen den politischen Parteien und der Kirche über viele Jahre hin bestanden hat, endete abrupt mit den Bischofsernennungen von Erzbischof Groer und Weihbischof Krenn. Zwischen der Kirchenleitung von Wien und den obersten Parteispitzen der SPÖ kam es nun zu einem offenen Bruch. Allerdings wird von der SPÖ neugierig beobachtet, wie sich der innerkirchliche Widerstand artikuliert (Forum “Kirche intern“). Der größte Teil der SPÖ belächelt jedoch nach Frau B.s Meinung die kirchlichen Verhältnisse ebenso wie die Untergruppierungen der eigenen Partei.

Resümee: Der Arbeitskreis empfand Frau B.s Haltung offen, unkonventionell, zeugnishaft. Ohne daß aus Zeitgründen Parallelbeobachtungen ausdrücklich angestellt werden konnten, traten Ähnlichkeiten der “strukturellen Verhältnisse“ bei Kirche und politischen Parteien offen zutage. Vermutlich liegt es im Phänomen begründet, als Volkskirche und Volksparteien jeweils das ganze Spektrum der Mitglieder abzudecken. Ohne Einschränkung wurde die Notwendigkeit redlicher Begegnung von Repräsentanten der Kirche und Mandats-

trägern der Parteien "um der Menschen willen" nachhaltig gewünscht.

schlechter Sprachregelung müsste dies jedoch weitrin be-
den Frau B. liest auch ein Beispiel für ein unterschiedliches
Sprachspiel: Was in der Kirche oft als Nächstenliebe und Solidarität
halten getrieben wird bezeichnet ein Politiker mit "innerer Dürst-
keit". Frau B. zeigt sich überzeugt, dass der Realitätsinn eines
Politikers nicht mit fortlaufendem Alter entwickelt. Nicht selten aber
kann es vor, dass die von ihm vertretenen Ideen idealer als die
meiner" zwecklos in der Wahl der Mittel, angestrebt werden. An die
Stelle des überzogenen Worts und der negativen Aussage
meintion, ist ein sachlich sachliche, mittelalterliche Aussage
en. (Solche Verhältnisse sind aber auch in der Kirchenleitung
undkenntnis)

...darüber hinaus sind nicht nur die Politik, sondern die
ad 2: Frau B. skizziert zuerst die Stellung der österreichischen Kir-
che zum Staat und zu den politischen Parteien von 1918 bis zu
Gegenwart. Bis 1938 war die Kirche mit dem Staat außerordentlich
stark verflochten. Es stand beispielsweise an der Spitze der 1. Re-
publik eine katholische Geistliche Partei. Selbst als Bundeskanzler
Nach 1952, dem Grundgesetz der 2. Republik, hat die Kirche wieder
mit etwas zurück. Gleichwohl besteht von Seiten der Kirche weiter
hin eine besondere Nähe zur ÖVP. Das liegt so bis zum Ende der
II. Vatikanischen Konzile. Ab diesem Zeitpunkt versuchte Katholizismus
König als oberster Repräsentant der katholischen Kirche. Es ist
reich eine Autarkie der Kirche zu allen politischen Parteien und
zudem. Dies gelang auch bis zu dem Bundeskanzler. Die Kirche
ve. Infolgedessen, die zwischen den politischen Parteien und der
Kirche über viele Jahre hinweg bestanden hat, eroberte sich mit dem
Bischöflichen Konvent von Erzbischof Groer und Weihbischof
Klein. Zwischen der Kirchenleitung von Wien und dem obersten
Parteien der SPÖ kam es nun zu einem offenen Bruch. Aller-
dings wird von der SPÖ nicht nur beobachtet, wie sich der innerkirch-
liche Widerstand äußert, sondern auch im Inneren der Kirche.
Trotz der SPÖ-Beteiligung hat sich nach Frau B. Meinung die Kirche
eine Veränderung ebenso wie die unterschiedlichen Gruppen. Ein
Partei zuerst nichtgeradeum mittelalterliche aus nun und neben dem
und vorstrahlen eine neobühne jedoch, neigt nicht nur mit dem
Realismus. Der Wandel im Umgang mit der Haltung offen, unklar
ventionell, zentralisiert. Ohne das was die Kirche Parteien beobachtet
lungen zusätzlich angestrebt werden könnten, ist ein Anzeichen
ten der strukturellen Veränderungen der Kirche und politischen Part
teiler offen zugegen. Vermutlich liegt es für Katholiken begründet, wenn
Volkskirche und Volksparteien jeweils das ganze Spektrum der Mitwir-
glieder abdecken. Ohne Einschränkung wurde die Notwendigkeit
redlicher Bedienung von Regierungsämtern der Kirche und Mangel
aus. Die Frage ist jedoch, ob es sich um eine

AA 7: "Die Welt der Esoterik"

Manfred Lay, Bericht aus dem Analyse-Arbeitskreis 7

1. Der **einleitende Überblick** zeigte, wie vielfältig und differenziert das ist, was mit Esoterik gemeint ist (vgl. die schriftl. Vorlage von Herrn Uccusic); Differenzierungen auch bei den "Anbietern". Das Spektrum reicht vom "Geldschneider" bis zum ernsthaft "philosophisch Suchenden".

2. Esoterik und Politik

Signalisiert der Esoterikboom "selbständiges Denken" oder ist es Ausdruck einer "sanften Verblödung". Ist es Ausstieg aus der politischen Verantwortung hinein in a-politische Innerlichkeit?

oder:

Verbirgt sich dahinter ein neuer, sanfterer Versuch politischer Veränderung, nachdem der frühere ('68) Versuch ins Leere gelaufen ist?

oder:

Ist "die Bewegung" politisches Instrument der "Mächtigen", mit dem sie potentielle Bedroher neutralisieren? . . . Und zusätzlich daran verdienen?

Auf die Fragen keine generelle Antwort:

Einerseits ist es keine "politische" Bewegung; gleichwohl mit politischen Wirkungen. "Die Mächtigen" hätten Angst davor, Verlust des Kontaktes zu ganzen Zielgruppen. Einige Gruppierungen mit gezielt politischen Aktivitäten und Zielsetzungen (Beispiel: Weltfrieden, Umwelt, Schutz von Minderheiten/Rechte der Indianer).

3. "Die 2. Wirklichkeit" – oder "die Macht dahinter"

Eine "tragende Bedeutung spielt die "Erfahrung", daß es eine andere, 2. Wirklichkeit gibt; ihr kann/soll sich der Mensch "öffnen". Diese Wirklichkeit ist nicht sonderlich klar definiert. (Theol. Problem: Differenz von geschöpflichen Mächten und Schöpfergott). Es gibt Böses, bzw. "böse Mächte" (Dämonen) und gute (Engel).

Problem in diesem Kontext: Unterscheidung der Geister; genügt eine "authentische Erfahrung" (Echtheit) zur Legitimation? Was ist mit "Wahrheit"?

Damit verbunden die Frage der Kommunizierbarkeit der Erfahrung ohne festgelegte und mit-teilungsfähige Begrifflichkeit.

Verhältnis und Wertung von Dogma – Erfahrung/Mystik – gegen Wissen.

4. Fragen/Ängste im Kontext: "Geistheilung"

Welcher Geist (der eigene?/die "Macht dahinter") wirkt? Ist das Indienstnehmen dieses Geistes manipulativ, "unehrfürchtig"? Gibt es "Techniken"? Kann man "machen"?

Entscheidend ist ein "Grundvertrauen" in die heilende Macht, vor allem seitens dessen, der geheilt werden will/soll. (Beim "Therapeuten" scheint dies nicht eine *Conditio sine qua non* zu sein; entscheidend die Erfolgserfahrung).

Es gibt "Techniken" – nicht der Manipulation des Geistes, sondern: der "Öffnung" des Mediums/Kanals (z.B. Drogen, Tanz, Fasten, Trommeln, Selbstkasteiung); Senken der Schranken.

5. Warum Boom jetzt?

Zunahme von Informationsangeboten einerseits und Zunahme von Bedürfnissen andererseits; Orientierungslosigkeit und gleichzeitiges fehlendes (religiöses) Wissen/bzw. Antwortverweigerung/Dialogverweigerung seitens Theologie und Kirche, verstärken den Wunsch nach "plausibler, unmittelbarer Erfahrung", "einfachen" Wahrheiten.

6. Wunsch des Referenten

Das Verhältnis zwischen Esoterik-Kirche (von individuellen Ausnahmen abgesehen) gespannt, ablehnend, blockiert.

Demgegenüber

Es möge im Raum der Kirche Anlaufstellen geben für Menschen, die "verwirrt" sind, orientierungslos, "in Not"; Leute, die informieren (und informiert sind), und offen für Begegnung und bereit für ein Gespräch sind.

AA 8: "Die Welt der Naturwissenschaften"

Helmut Schwalbach, Bericht aus dem Analyse-Arbeitskreis 8

Die Teilnehmer nennen die Gründe für die Wahl des Arbeitskreises: entweder keine Ahnung von der naturwissenschaftlichen Welt oder Berührung zu Psychologie oder Medizin.

Schwierigkeit der Abgrenzung der Naturwissenschaft:

gehört empirische Psychologie etc.. dazu? Grundlage der Naturwissenschaft ist Physik. Ingenieure sind keine Naturwissenschaftler, aber diese Welt prägt ihr Denken. Statistik: 60-70% aller Naturwissenschaftler, die es je gab, leben heute.

Rahmenbedingungen für Naturwissenschaftler:

- a) hohe finanzielle Abhängigkeit
- b) hoher Anteil der Bürokratie
- c) wertfreie Forschung gibt es kaum
- d) Einfluß der Geldgeber

Wie denken und arbeiten Naturwissenschaftler?

- a) Jedem Forschungsergebnis liegt eine bestimmte Idee konstitutiv zugrunde, die verifiziert oder falsifiziert wird.
- b) Ist es möglich, mit mathematischem Gebilde Wirklichkeit zu beschreiben? Mathematik betreibt nur Umformulierung, nicht Neuschöpfung von Wirklichkeit. Mathematik definiert als einzige Wissenschaft ihre Objekte. Naturwissenschaft beweist nur im Rahmen ihrer eigenen Theorie, nicht als Abbildung von Wirklichkeit.

Manches wird von Naturwissenschaft nicht reflektiert; was nicht bewiesen werden kann, schafft Verunsicherung und wird z.T. als irrational abgetan.

Wissenschaft seit Aristoteles abstrahiert vom einzelnen, Theologie hat zu tun mit unwiederholbarem Einzelgeschehen (z.B. Auferstehung). Gegenargument: Jeder Mensch unwiederholbares Einzelwesen.

Einbruch in naturwissenschaftliche Sicht durch Quantenmechanik usw.

Technik: hat riesenhaften Erfolg (z.B. Mikrochips, Lichtmessung), prägt auch alltäglichen Lebensbereich. Mit naturwissenschaftlicher Methode auch beim Reden/Gespräch großen Erfolg.

Naturwissenschaft erklärt durch *reductio* zum Einfachen, aber demgegenüber gibt es "Invarianz der Gesamtschwierigkeiten". Die Art, mit Wirklichkeit umzugehen, setzt sich in Beziehungsebene fort.

Frauen der Kollegen: Es ist schwierig für sie, richtig mit ihren Männern umzugehen – "sehr schusselig für einfache Dinge".
 Beziehungsebene auch naturwissenschaftlich betrachtet:
 warum – wieso – was sagst du?

Wie erleben Naturwissenschaftler Kirche?

1. Kirche ist heute für Naturwissenschaftler nicht glaubwürdig, weil sie Ergebnisse der anderen Wissenschaften nicht ernst nimmt (Psychologie, Soziologie) und einfach das Gegenteil behauptet. (Bischof sagt: die Frau ist in der Kirche gleichberechtigt; Soziologe: das verstehe ich nicht; Bischof: in den letzten Heilsvollzügen).
2. Kirche weiß nicht, was sie sagt oder plappert, bei Nachfragen keine Antwort. Naturwissenschaft erwartet klare, begriffliche Schärfe.
3. Kirche kann auf manche Fragen keine Antwort geben oder falsche Antworten. Wie kann ich mich in entscheidenden Lebensfragen auf Kirche verlassen?
4. Frage der Glaubwürdigkeit der Antworten steht vor der Frage der Inhalte.

Computer:

Spiegel unserer Werthaftigkeit. Maschine kann quantitativ mehr. Bei uns wird Einzelwissen abgefragt und bewertet: das kann Maschine besser. Was kann dann der Mensch?

Kirche kann ihre Inhalte und Gestalt nicht auf dem Stand heutiger Reflexion darlegen. Das ist Problem der Theologie und Verkündigung, nicht der Naturwissenschaft. Die Zeit ist zu knapp.

Es wird bedauert, daß naturwissenschaftliche Sicht und Frage im Bereich der Modelle nicht mehr aufscheint.

AA 9: "Die Welt des Managements"

Edi Spörk, Zur Analyse der Situation (Thesen)

Im Denken vieler Führungskräfte ist christliches Leben und Handeln eine zu vernachlässigende Größe geworden. Christliche Wert- und Moralvorstellungen spielen in der Wirtschaft eine geringe Rolle; der Einfluß der Kirche auf die Welt des Managements ist gering.

Der Kirche wird wenig Kompetenz in Wirtschaftsfragen zugestanden, auch nicht in Fragen der Wirtschafts-Ethik, die kirchliche Soziallehre ist wenig bekannt oder wird als "fromme Utopie" abgetan.

Es wird der Kirche auch vorgeworfen, daß sie in den eigenen oder ihr nahestehenden Wirtschaftsbetrieben bei weitem nicht all das praktiziert, was sie von anderen fordert. Es wird auch immer darauf hingewiesen, daß in nicht-kirchlichen Betrieben viel mehr für die Mitarbeiter-Zufriedenheit getan wird als in kirchlichen.

Die Aussagen des kirchlichen Lehramtes werden vom Großteil der Führungskräfte abgelehnt und bedeuten keine Hilfe:

- weil sie als "autoritär" eingestuft werden
- weil aufgrund uneinsichtiger Argumente in Teilfragen z. B. die gesamte kirchliche Morallehre abgelehnt wird.

"Gelebter Glaube" findet im Verhalten von Führungskräften in ihrem Beruf kaum statt, vielleicht noch in ihrem Privatleben. Es herrscht weithin die Auffassung, Religion sei Privatsache und habe nichts mit dem Geschäftsleben zu tun. Das Entscheidungsverhalten wird viel eher von betrieblichen Verhaltenserwartungen bestimmt.

Christentum wird wohlwollend betrachtet, wenn es um "die anderen" geht, es wird als positive Hilfe für die Mitarbeiter empfunden. Für das eigene Leben hat spezifisch Christliches wenig konkreten Bezug.

Vieles, was heute geschieht, wird von der Wirtschaft dominiert und diktiert. Wenn christliche Wertvorstellungen das Denken und Handeln von Führungskräften immer weniger bestimmen, so wird die Kirche immer mehr zu einer sehr "kleinen Herde".

Literaturhinweis (Red.):

KAUFMANN Franz-Xaver/KERBER Walter/ZULEHNER Paul M. (Hg.) 1986, Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft, München

AA 9: "Die Welt des Managements"

Martin Ruster, Bericht zum Analyse-Arbeitskreis 9

1. Unsere (Laien-)Eindrücke vom Managerleben
 - wir kennen eher einige wenige kath. Unternehmer, meist konservativ, aber einflußreich
 - bekannte kath. Unternehmen (C&A etc.)
 - Erfahrungen aus der Gemeindearbeit von pastoraler Ansprechbarkeit von "mittleren" Managern.
2. Bericht des "Experten" von seinen Erfahrungen aus seiner Tätigkeit in einem Wirtschaftsunternehmen (s. Thesenpapier).
3. Thema; Management in kirchlichen Betrieben
 - zu wenig Mitarbeitermitsprache
 - unangenehme Autoritätsverhältnisse
 - schlechte Betriebswirtschaft, unqualifizierte Leiter
 - äußerst schlechte innerbetriebliche Kommunikation ("Geheimnistuerei").
4. Thesen:
 - es scheint in manchen Betrieben "humaner" zuzugehen als in der Kirche und ihren Betrieben
 - die Kirche (Vatikan) ist Groß-Aktionär an verschiedenen weltlichen Betrieben (Groß-Versicherungen). (Was ihrer moralischen Autorität in diesem Bereich schadet)
 - ein Beispiel: die theol. Fakultät hat im Betrieb "Universität" **keinen** Einfluß auf das Betriebsklima
 - das Phänomen "Anpassung" gibt es in Kirche und Wirtschaft gleichermaßen und massiert
 - eine weitere Ähnlichkeit: Kirche und Wirtschaft arbeiten beide "nicht-öffentlich", verdeckt.

AA 10: "Die Welt der Touristik"

M. Vogler, Bericht aus dem Analyse-Arbeitskreis 10

1. Die wirtschaftliche Bedeutung des Tourismus

- 1986: weltweit 320 Mio. Reisende, 105 Mrd. Dollar Umsatz
- 1986 (Österreich): 400.000 Angestellte im Dienste des Tourismus, 105 Mrd. Schillinge Umsatz
- Tourismus ist ein Teilgebiet der Freizeit, die ständig zunimmt: gemäß Marktforschungen werden heute 1/3 der Zeit (110 Tage) pro Jahr als Freizeit verwendet.
Prognosen für das Jahr 2010 von Prof. Opaschowski (Hamburg): 2/3 der Zeit = Freizeit

2. Einige negative Aspekte

- Zunehmende Umweltbelastungen
- z.T. Mißbrauch und Verflachung der einheimischen Kultur und Bräuche durch den Massentourismus
- Die Lebensqualität der Einheimischen ist zwar durch zunehmenden Wohlstand, aber auch durch Stress und Überarbeitung geprägt.
- Sextourismus
- Schwierigkeit, mit Urlaubszeit sinnvoll umzugehen.

3. Situation des Gastes

- Er sucht:
 - * Erholung (z.B. von städt. Verhältnissen, Stress)
 - * Ruhe
 - * die Anwendung anderer, z.T. zum Beruf komplementärer Fähigkeiten und Tätigkeitsfelder
 - * sportliche Betätigungsfelder
 - * soziale Bedürfnisse wie Erlebnisse in Familie, Gruppen usw. zu befriedigen
 - * Kontakte mit der Natur
 - * geistige Bedürfnisse und
 - * religiösen Bedürfnissen nachzugehen.

4. Kirche und Tourismus

- Gottesdienste in Tourismusorten haben z.T. verbindenden Charakter (zwischen Touristen; zwischen Touristen und Einheimischen)
- Touristen haben während des Urlaubs auch religiöse Bedürfnisse
- Kirchliche Intensivzeiten sind oft auch touristische Intensivzeiten; im Gastgewerbe Tätige, darunter viele Jugendliche, haben da kaum Zeit für die Kirche

- Die neuen Probleme der Freizeitgestaltung sind auch eine Herausforderung für die Kirche
- Die Kirche muß sich überlegen, inwieweit sie in der Welt des Tourismus seelsorgerlich und evangelisierend tätig sein kann und will; dabei sind u.a. Kontakte und Zusammenarbeit mit der Fremdenverkehrswirtschaft anzustreben.

AA 11: "Zur Lebenswelt der Künstler"

August Heuser, *Thesen zum Analyse-Arbeitskreis 11*

1. Ob überhaupt von der 'Lebenswelt der Künstler' gesprochen werden kann, sei hier nicht untersucht. Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß, wenn man schon versucht, die Lebenswelt 'der Künstler' zu umschreiben, man immer nur von einer bestimmten Gruppe von Künstlern sprechen kann. Ich spreche hier von den bildenden Künstlern, die im Kunst-, Galerie- und Museumsbetrieb präsent sind. Gleichwohl lassen sich die gemachten Aussagen auch ähnlich auf Regisseure, Schauspieler, Literaten, Musiker und Architekten übertragen.
2. Spätestens im letzten Jahrhundert hat der Künstler seine Möglichkeit erkannt, sich mit der Situation des Menschen und seiner Welt gestalterisch auseinanderzusetzen. Treibend war dabei die Erkenntnis, daß die Welt, wie der Mensch sie mit seinen Augen sieht, letztendlich von den Formen bestimmt ist, derer er sich mittels seines Verstandes bedient.
3. Dies ließ Künstler darauf aufmerksam werden, daß gerade sie mit der Konstruktion solcher Sehformen befaßt sind, und daß darum ihre Arbeit zu einer allgemeinen Bewußtseinsweiterung führen könnte.
4. Jeder Künstler entwickelt dabei die ihm eigene Sprache. Sie schlägt sich in Formen und Bildern nieder.
5. Damit gibt der Künstler in seiner Kunst (wie auch Religion und Wissenschaft) Ordnungselemente (symbolische Sinnwelten) vor, die einen Zugang zur Wirklichkeit ermöglichen, und mit denen der Mensch das Ganze des Lebens besser begreifen kann.
6. Der Künstler erweitert durch seine Arbeit die visuellen Orientierungs- und Vorstellungsmittel, indem er Erfahrungen und Erkenntnisse auf wesentliche Grundformen reduziert und konzentriert, die dann mit anderen leichter kombinierbar sind. Damit sorgt sich der Künstler um den Zusammenhang aller Lebensvollzüge in einer Zeit zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung. So ist es nicht nur eine Phrase zu sagen, der Künstler tritt mit seiner Kunst für das Menschliche ein, indem er versucht, dem Menschen den Alltag zu deuten und verstehen zu helfen.
7. Die Künstler haben es somit wesentlich mit dem Entwerfen von (Vorstellungs-)Formen zu tun. Sie gestalten geistiges Erleben. Auch wenn sie nicht allein den Blick auf das Ganze und Letzte

richten, so bleibt es doch ihre spezifische Not, das Wahre, Eine und Gute in einen entsprechenden Ausdruck hinein zu gestalten.

8. Diesem generellen Ausgriff auf das Ganze der Welt stehen heute gesellschaftliche Strukturen und Befindlichkeiten entgegen. Das Gefühl für die Einheit ist heute weitgehend verlorengegangen. Selbst in der Kunst ist die Einheit einem Pluralismus der Positionen, Stile, Bezüge und Richtungen gewichen. Dennoch klagen viele Künstler diesen Verlust der Einheitsperspektive ein (Beuys, Schoofs, Tàpies, Albers usw.).
9. Entwürfe für Weltdeutungen und die Verbindung ganzer Lebensbereiche schaffen viele Künstler aus einem hohen Reflexionsniveau heraus. Sie sind in der Literatur, der Soziologie, der Philosophie und manchmal auch in der Theologie und Religionsgeschichte belesen. Sie versuchen von sich aus, auf der Basis ihrer Kommunikationsfähigkeit, Getrenntes zusammenzubinden und sich anderen Reflexionsräumen zu öffnen.
10. Dennoch sind die Künstler der Gegenwart mit ihrer Kunst wenig dialogfähig. Sie wollen dies auch nicht sein, sofern dieser Dialog 'Zugeständnisse' abverlangt. Vielmehr versuchen sie in einseitiger Option für das Ganze, der Gesellschaft wie jedem einzelnen mit ihren Werken dieses Ganze vor Augen zu führen, wohl wissend um ihre eigene Erfahrung der Dissonanz bei diesem Bemühen.
11. Gerade im Bemühen um Einheit wohnt der Arbeit des Künstlers ein Transzendenzbezug inne. Wenn sich der Künstler auch meist nicht als religiös (im Sinne der Kirche) versteht oder gar theologisch artikuliert (etwa durch biblische oder dogmatische Themenstellungen und Inhalte seiner Arbeit), so drückt sich sein Transzendenzbezug doch meist (kryptisch) im Kunstwerk aus.
12. Wenn der Künstler der Gegenwart auch nicht mehr die religiöse Welt abbildet, bzw. sie nicht mehr unmittelbar darstellt, so heißt das aber nicht, daß er das damit Gemeinte nicht mehr inhaltlich trägt. Es ist für ihn nur schwieriger sichtbar zu machen. Sein Werk ist immer die – wenn auch subjektive, damit heute nicht mehr denn je angreifbare – Gestaltung lebendigen Glaubens, menschlichen Hoffens und Bezeugens.
13. Der 'freie Geist' des Künstlers und der Kunst widerstreitet dem 'institutionellen Geist' innerhalb der Gesellschaft und besonders innerhalb der Kirche. Das religiöse Weltbild ist festgeschrieben. Für die Kunst gibt es diese Festlegungen nicht.

14. Die Künstler sind allerdings auch stets Opfer der Differenzierung aller Lebenswelt. Ihre Werke und damit sie selbst werden bestimmt durch den 'Ausstellungswert', das heißt beide, Künstler wie Werk, sind in einer gewissen Weise orientiert an gesellschaftlichen, kulturellen und ökonomischen Mechanismen und Prozessen. Damit wird der 'Markt' entscheiden und der 'Warenwert' prägt Kunstwerk und Künstler.
15. Der Künstler führt der Kirche einen Spiegel gesellschaftlicher Wirklichkeit vor. In diesen Spiegel muß die Kirche schauen, will sie wahrhaft die gesellschaftliche Wirklichkeit in ihre Arbeit aufnehmen. Tut sie das nicht, so ignoriert sie einen wesentlichen Bereich der Erkenntnis über die gesellschaftliche und ihre eigene Wirklichkeit.

Dem Ort unseres Nachdenkens eine Referenz erweisend, möchte ich mit einem Wort von Monsignore Otto Mauer, dem großen Vordenker der Wiener katholischen Intelligenz schließen, der 1946 als einsamer Rufer – heute noch gültig – schrieb: "Der Künstler vollzieht das unerbittliche Gericht über sich und seine Zeitgenossen; er steht auf der Seite des kommenden Christus mit jenem Fanatismus der ungeschminkten Wahrheit, die das Zeichen aller echten Prophetie ist. Er fürchtet die Zerstörung der geliebten Erde nicht, er glaubt zu tief an sie und ihre Ewigkeit. Er hilft am Abbruch des vermorschten Weltgebäudes mit, legt selbst Hand an zur Vernichtung; er schürt die fressenden Feuerbrände und reißt die Sterne vom Himmel; er löscht die Sonnen und verheert die blühenden Felder, er führt den Tanz der wilden, alles verschlingenden Wogen an und seine Stürme brechen krachend die ragenden Gipfel der Wälder; er scheut sich nicht, die schönsten Leiber zu versehren, sie mit Fäulnis zu umgeben und bis aufs nackte Gebein zu entblößen. Es ist ein fiebernder, brennender Wahn der Zerstörung, der ihn antreibt. Denn er plant die Auferstehung der Toten! Er glaubt die Verklärung des Fleisches! Er hofft die 'Vergottung' der Erde für sich und alle Welt – die Apokatastis des ganzen und einen Kosmos!" (Zitiert nach DIE ZEIT, 20.08.1987, S.30)

Die Kunst (bildende Kunst, Theater, Film, Literatur, Musik, Architektur) leistet Wesentliches bei der Repräsentation religiöser Zeichen und Symbole und den damit angeregten religiösen Inhalten in der Gesellschaft (wenn diese häufig auch nicht kirchlich sind). Sie leistet dies auch in gesellschaftlichen Bereichen, wo dies die Kirche nicht mehr tut bzw. tun kann. Deshalb ist Kunst für die (Möglichkeit zur) Kommunikation zwischen Kirche, Kultur und Gesellschaft – insbesondere unter den heutigen Möglichkeiten kirchlichen Handelns in der Gesellschaft – unverzichtbar.

Die vorgelegten Thesen sind entwickelt aus Interviews mit bildenden Künstlern, wie sie vorgelegt wurden von Friedhelm Mennekes in: Franz Joseph van der Grinten/ Friedhelm Mennekes, Menschenbild – Christusbild, Stuttgart 1984, dies.: Mythos und Bibel, Stuttgart 1985, und dies.: Abstraktion und Kontemplation, Stuttgart 1987

AA 12: "Die Welt der Medien"

Harald Biskup, "Zwischen den Fronten"

Der Journalist, das unbekannte Wesen

Aufdringlich, draufgängerhaft, neugierig, geschwätzig, oder aber hartnäckig, zielbewußt, aufgeschlossen, mitteilksam? Kaum einem Beruf haften so viele Klischees, Negativ-Urteile und so vage bis falsche Vorstellungen an wie dem des Journalisten. Daß der Journalist als Nachfolger der "mittelalterlichen Bänkelsänger, Barden und Troubadoure" (dtv-Lexikon für Publizistik) gilt, hilft ebensowenig weiter wie der Hinweis Papst Johannes Pauls I., daß Paulus, hätte er im 20. Jahrhundert gelebt, höchstwahrscheinlich Journalist geworden wäre.

Kirchenfern

Er gehört zu den Berufsgruppen mit dem geringsten Anteil an konfessioneller Bindung. Schätzungsweise ein Drittel der Zeitungsredakteure (bei Rundfunk und Fernsehen liegt der Prozentsatz noch höher) bezeichnet sich als konfessionslos. Praktizierende, religiös ansprechbare Kollegen stellen in jeder Redaktion eine winzige Minderheit dar. Sie gelten häufig als "Exoten".

Puffer-Funktion

Journalisten, die sich als kirchlich gebunden zu erkennen geben, oder deren Themenschwerpunkt einen solchen Rückschluß nahelegt, müssen in den Redaktionen oft als Prügelknaben für tatsächliche oder vermeintliche Fehlleistungen (in der Praxis kaum voneinander zu trennen) der Kirche und ihrer Amtsträger herhalten. Unzufriedenheit und Enttäuschung werden abgeladen. Das drängt sie gelegentlich in eine ungewollte und sie überfordernde Verteidigerrolle.

Glaubwürdig sein

Journalisten, die ihr Christsein nicht beim Betreten des Verlagsgebäudes ablegen, haben durchaus Chancen zum "Zeugnisgeben", wenn sie die Anfragen der Kollegen ernst nehmen. Sie müssen damit rechnen, daß ihr Verhalten kritisch darauf überprüft wird, ob

es mit den hehren Ansprüchen des Evangeliums (jedoch kaum einmal der Lehre oder gar Moralvorstellung der Kirche) konform ist.

“Christlicher Journalismus“?

Ihn gibt es sowenig wie “katholisches Turnen“ und “evangelisches Rechnen“, wohl aber den Christen im journalistischen Beruf. Die drei Imperative Leidenschaft, Augenmaß und Verantwortungsbewußsein, die Max Weber für den Politiker aufgestellt hat, gelten als Maßstäbe für den Journalisten, gerade auch für den christlichen.

Es gibt m.E. kein spezifisch christliches Berufsethos. Für den Christen im Journalistenberuf gelten die gleichen Kriterien, die die moralischen Kategorien eines jeden Journalisten bestimmen; man sollte sie nicht christlich überhöhen. Dies sind vor allem:

- handwerklich saubere Arbeit
- Beachtung der Gebote der Fairness und Menschenwürde
- Bemühung um wahrhaftige Berichterstattung nach den Grundsätzen des Pressekodex
- Verzicht auf unangemessen sensationelle Darstellung (Skrupel bewahren)
- Verhärtungen durchbrechen helfen, den Dialog fördern
- sich zum Anwalt der Schwachen machen (sogenannten Randgruppen öffentliches Gehör verschaffen).

Kirche kein Schonraum

An solchen ethischen Maßstäben orientierter Journalismus kann Kirche nicht als besonderen Schonraum betrachten. Für den Umgang mit ihr und ihren Amtsträgern müssen die gleichen Prinzipien gelten wie für jede andere gesellschaftliche Gruppe oder Institution. Alles andere liefe auf peinliche Hofberichterstattung hinaus. Journalisten wollen keine Missionare sein.

H.-J. Joest, Wirtschaftsjournalist und Absolvent des “Instituts zur Förderung publizistischen Nachwuchses“, München, führte bei einer Jahrestagung des Instituts (“Christsein und Journalistenberuf – ein Wagnis“) u.a. aus:

“Die praktische Ausprägung unseres Bemühens, im Beruf Christ zu sein, ist das geschärfte Gewissen. Mein Christsein-wollen bestimmt die Redigier-Grundsätze, lenkt die Wortwahl, grenzt Neugier gegen Voyeurismus ab, Entdeckung gegen Entblößung, grenzt Kritik gegen bodenlose Verdammnis ab, augenzwinkerndes Amüsieren gegen respektloses Lächerlichmachen.“

Die Praxis zeigt, daß diese Grundsätze häufig von Journalisten be-

folgt werden, die sich als kirchlich entfremdet oder gar antikirchlich eingestellt bezeichnen. Sie können zu Bündnispartnern (auch der Evangelisation) werden, wenn sie sich nicht vereinnahmt fühlen müssen.

Leider treffen die Charakterzüge, die der Schweizer Journalist Andreas Kohlschütter (u.a. "Die Zeit") als Wesensmerkmale des guten Reporters aufgezählt hat, nicht auf alle Journalisten (auch nicht auf die Christen unter ihnen) zu:

"Reporter müssen große Augen und große Herzen haben. Engstirnige, Einäugige, Eintönige, Kleinmütige, intellektuelle Snobs und Gefühlsabstinenten taugen nicht für diesen Job."

Konflikte

Als Beispiel mag ein kritischer Hintergrundbericht zur Seligsprechung Edith Steins dienen. In Kreisen der "Amtskirche" löste der Beitrag viel Unbehagen aus (es wurde allerdings nicht öffentlich artikuliert), während viele engagierte Katholiken der "Basis" Informationsgehalt und Tendenz des Artikels im Vorfeld des Papstbesuchs ausdrücklich begrüßten. Darf ein praktizierender Katholik so etwas schreiben? – "Nestbeschmutzung", schimpften die einen, "notwendige Aufklärung zu einem unbequemen Thema", lobten die anderen. Immer kämpft man zwischen zwei Fronten.

(Der folgende Artikel von Harald Biskup ist erschienen in: Kölner Stadtanzeiger vom 26. März 1987 – Red.)

Märtyrerin ihrer Kirche oder Opfer wie Millionen?

*“Papst Johannes Paul müßte das ganze Lager Auschwitz ehren“
Übergetretene bewahrte ihre Identität – Kritiker: Vereinnahmung
Als Jüdin geboren, als Nonne vergast: Edith Stein wird seliggesprochen*

Am 1. Mai wird Papst Johannes Paul II. die in Auschwitz ermordete Karmelitin Edith Stein im Köln-Müngersdorfer Stadion seligsprechen – als Märtyrerin. Dadurch konnte auf den (nicht erbrachten) Nachweis von zwei “Wundern” verzichtet werden. Kann die Kirche die als Jüdin vergastete Philosophin und Schwester als katholische Märtyrerin beanspruchen? Selbst im Karmel-Orden ist diese Frage umstritten.

Die Rampe in Auschwitz, die Edith Stein betrat, war nicht nur ihr Berg Karmel, sondern wurde für sie zur sichtbaren Opferstätte Golgatha um der geliebten Kirche willen. Die “Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln” hatte die 1922 zum Katholizismus konvertierte jüdische Philosophin und von den Nazis ermordete Karmelitin schon längst zur “Märtyrerin mit Judenstern” erklärt, als Ende Januar aus Rom die Nachricht über ihre Seligsprechung eintraf.

Dieser Eifer irritierte selbst gutwillige Katholiken. In den Leserbrief-Spalten der Bistumsblätter wurde die Kernfrage gestellt, ob man diese Frau, die zweifellos ein furchtbares Martyrium erlitten hat, als katholische Märtyrerin “vereinnahmen” dürfe: “Edith Stein ist wegen ihrer jüdischen Abstammung nach Auschwitz gekommen, nicht wegen ihres katholischen Glaubens.”

Warum wurden, wie aus Rom verlautete, für die “Tugendakte” im Seligsprechungs-Prozeß nur die 20 “katholischen” Jahre im Leben der Jüdin begutachtet? Was für den Vatikan entscheidend gewesen sei, darüber könne man “nur rätseln”, sagt Prälat Jakob Schlafke, der als Kölner Bistums-Beauftragter für den Prozeß wie kein zweiter die Akten kennt. Aber die “Zeit der Suche” bis zu Edith Steins Übertritt zum Katholizismus sei “gebührend berücksichtigt” worden.

In offiziellen Verlautbarungen wird der Leidensweg Edith Steins (Ordensname: Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz) als fast einmalig hingestellt. Das findet auch eine unverdächtige Kritikerin “unglücklich”: Maria Amata Neyer, heute Priorin des Kölner Karmels, in dem Edith Stein ihre ersten fünf Ordensjahre verbrachte. “Man hätte deutlich machen müssen, daß sie stellvertretend für all die Millionen Namenlosen geehrt wird, die den gleichen Weg gehen mußten”. So habe sie sich auch selbst gesehen.

“Der Papst müßte das ganze Lager Auschwitz seligsprechen”, sagt spontan auch Schwester Stanislaus (79) aus jenem Konvent im niederländischen Echt bei Roermond, in dem Edith Stein Ende 1938 Aufnahme fand. “Eine Märtyrerin im klassischen Sinn” sei sie nicht

gewesen – trotz ihrer “menschlichen Größe“ und allem, was sie habe erleiden müssen. “Nach Auschwitz“, empörte sich noch deutlicher ein Leser in der Kölner “Kirchenzeitung“, “darf von Christen, zumal sie einen erheblichen schuldhaften Anteil am Holocaust haben, nicht mehr auseinanderdividiert werden in “unsere“ Märtyrer und andere (Juden).“

“Wir gehen für unser Volk“

Schwester Stanislaus hat die Verhaftungs-Szene im Kloster Echt noch genau in Erinnerung: “Komm, wir gehen für unser Volk“, sagte Edith Stein zu ihrer als Kloster-Pförtnerin untergekommenen Schwester. Darin drückt sich nach Ansicht des jüdischen Religionsphilosophen Ernst Ludwig Ehrlich (Basel) “Verbundenheit mit einer Schicksalsgemeinschaft“ aus. Für Katholiken, meint der Pionier des christlich-jüdischen Dialogs, sei Edith Stein “eines der großen menschlichen Symbole, wie ihre Kirche Juden, welchen Glauben diese auch immer gehabt haben mögen, weitgehend im Stich gelassen hatte.“

Die Frau, die der Papst jetzt ehrt, hatte 1933 vergeblich versucht, Pius XI. durch Briefe zu einem Wort zum Schutz der bedrohten Juden zu drängen. Erst 1937 rang sich der Papst zur Enzyklika “Mit brennender Sorge“ durch, die sich kritisch mit dem Nationalsozialismus auseinandersetzte.

Überraschende Wende

Heute täte die Kirche, meint Ehrlich, “gut daran, Edith Stein nicht nur als ihre Märtyrerin zu reklamieren, sondern darüber nachzudenken, warum es zu diesem Martyrium kommen konnte.“ Damit aber ist kaum zu rechnen.

Grund für Edith Steins Depotation nach Auschwitz am 2. August 1942 und ihren Tod in der Gaskammer eine Woche später sei, so die zuständige Kongregation, nicht Rassenhaß, sondern Haß gegen die Kirche gewesen – eine überraschende Wende in der Argumentation. Offenbar wollte man den seit 25 Jahren laufenden Prozeß abkürzen: für Märtyrer ist der bei neuen Seligen geforderte, im Falle Edith Steins bislang aber nicht gelungene Nachweis von “Wundern“ verzichtbar.

Noch 1982 hatte die Kölner Karmel-Priorin Matia Amata Neyer in der kulturpolitischen Zeitschrift “Frankfurter Hefte“ festgestellt: “Wir wissen, daß Edith Stein aller Wahrscheinlichkeit nach nie im KZ gelandet wäre, wäre sie “arischer“ Abstammung gewesen.“ Von Rom hätte sich die Priorin “etwas mehr Sensibilität“ gewünscht: “Für viele Juden ist das schon ein Ärgernis.“ Prälat Schlafke kann sich zwar auch vorstellen, daß Juden an dem Ereignis des 1. Mai 1942 “zu schlucken haben“, aber von “Vereinnahmung“, gar ungerechtfertigt-

ter, könne keine Rede sein: "Für die Kirche macht es keinen Unterschied, ob sie Jüdin war oder nicht." Freilich steht für ihn fest, daß mit der Verhaftung, Deportation und Ermordung der jüdischen Karmelitin die Kirche getroffen werden sollte.

Was war geschehen? Am 26. Juli 1942 — Edith Stein lebte seit Silvester 1938 im Kloster Echt — wurde in den katholischen Kirchen der besetzten Niederlande ein Hirtenwort verlesen. Darin empörten sich die Bischöfe ungewöhnlich scharf über die Juden-Verschleppung nach Osten, erwähnten ein internes Protest-Telegramm aller christlichen Kirchen an die Besatzer dagegen — und daß die Deutschen darauf in Aussicht gestellt hatten, vor 1941 getaufte Juden zu verschonen. Die Bischöfe ließen sich auf den Handel nicht ein, protestierten gegen das an allen Juden begangene Unrecht. "Die Rache folgte auf dem Fuße", kommentiert Prälat Schlafke, die "Abschiebung" von etwa 700 katholischen Juden.

Die "getauften Juden", urteilt Stein-Biographin Elisabeth Endres, "gingen für die Worte der Bischöfe nach Auschwitz". Allerdings: Die Aktion war nur vordergründig ein "Schlag gegen die Kirche"; in Wirklichkeit war auch sie Teil der planmäßigen Judenausrottung, die Edith Stein geradezu visionär vorausgesehen hatte.

Manche heutigen Darstellungen, so auch einer Dokumentation Prälat Schlafkes von 1980, gehen darüber hinweg, daß sie — nur allzu menschlich — bis zum Schluß ihrem Schicksal entgehen wollte. Renata Posselt, ihre Novizenmeisterin, widmete in ihrem kurz nach Kriegsende verfaßten "Lebensbild" Edith Steins ein ganzes Kapitel dem Thema "Fluchtpläne". Schlafke weist die Vermutung der Kölnerin Inge Moosen (76), Autorin einer demnächst erscheinenden Alternativ-Biographie, zurück, das "offizielle Märtyrer-Bild" solle nicht "ins Wanken geraten", die "Legendenbildung" haben Edith Stein zu einer Märtyrerin wider Willen" gemacht.

In höchster Not, kurz vor der Deportation nach Auschwitz, beschwor Schwester Benedicta vom Sammellager Westerbork aus ihre Mitschwester, im Schweizer Konsulat nach den angekündigten Ausreisepapieren für sich und ihre Schwester Rosa zu fragen. Zuvor, als ihr der Orden (aus Furcht vor Repressalien) die ihr zustehende lebenslange Aufnahme verweigerte, hatte sie sich 1941 um Emigration in die USA bemüht.

Von der Oberin "verraten"?

Zum eigentlichen "Schicksalstag" ist, so Biographin Moosen, für Edith Stein aber schon der 10. April 1938 geworden, der Tag der Volksabstimmung über den "Anschluß Österreichs". Seither wußten die Nazis, daß sie Jüdin war. In Schlafkes Dokumentation heißt dazu lapidar: "Bei der Stimmabgabe in Karmel fiel auf, daß Edith Stein

sich. . . enthielt. Als Grund gab sie an, sie sei nichtarisch.“ Inge Moossen ist überzeugt, daß nicht Edith Stein ihre Herkunft preisgegeben hat, sondern ihre damalige Oberin; denn Renata Posselt gibt das im “Lebensbild“ unumwunden zu. Diesen Widerspruch tut der Prälat mit der Bemerkung ab, er halte die Begebenheit nicht für eine “Schlüssel-Szene“.

War Edith Stein tatsächlich zu einem Lebensopfer bereit? Oder wofür vieles spricht – nur im übertragenen, mystifizierten Sinn? Die Verfechter des Märtyrer-Gedankens verweisen auf ihr “Testament“ von 1939. Darin bietet sie Gott ihr “Leben und Sterben“ an als die “Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes“. Die kritische, sonst keineswegs gängigen Denkschemen ihrer Zeit verhaftete Philosophin im Nonnen-Habit machte sich ohne Abstriche das damalige Denken ihrer neuen Religion zu eigen, die sich für die alleinseligmachende Kirche hielt.

Ressentiments im Kloster

Dennoch hat sie auch als Nonne ihre jüdische Identität nie verleugnet. “Sie vertrug es schwer, wenn etwas über Juden gesagt wurde, was sie in den Schatten stellte.“ Freimütig gestehen die Novizinnen von damals heute ein, daß es “vielleicht auch unter uns Ressentiments gegen Juden“ gab. Liegen hier – im Konflikt mit ihrer Umwelt und der existentiellen Sorge um ihre und ihrer Schwester Zukunft – die Wurzeln für Edith Steins “Testament“?

Die als Jüdin ermordete Katholikin Edith Stein, schrieb der Jude Ernst Ludwig Ehrlich der Kirche ins Stammbuch, eigne sich nicht zum Vorzeigen“ und noch weniger “zur historischen Apologie“. Man darf auf den Nachmittag des 1. Mai gespannt sein, wenn wenige Stunden nach der Seligsprechung der Papst in Köln mit dem Zentralrat der Juden zusammentrifft.

Edith Stein, 1901 als siebtes Kind einer jüdischen Kaufmannsfamilie in Breslau geboren, nannte sich schon als Oberschülerin selbst Atheistin. In Breslau, Göttingen und Freiburg studierte sie Philosophie, Psychologie, Geschichte und Germanistik, 1922 trat sie zum Christentum über, ließ sich katholisch taufen und übernahm eine Stelle am katholischen Lehrerinnen-Seminar in Speyer. 1932 wechselte sie zum “Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik“ in Münster, das sie kurz nach der Machtübernahme der Nazis verließ. Im Oktober 1933, als eine weitere wissenschaftliche Laufbahn aussichtslos war, trat Edith Stein in das Kölner Karmelkloster ein. Silvester 1938, nach der “Reichskristallnacht“, ging sie in den niederländischen Konvent Echt bei Roermond. Am 2. August 1942 wurde sie von der Gestapo verhaftet und ins KZ Auschwitz deportiert; dort starb sie eine Woche später in der Gaskammer.

AA 13: "Die Welt der geistlichen Berufe"

Hermann Stenger und Klemens Schaupp, Thesen zum Analyse-Arbeitskreis 13

1. Thesen zum gesellschaftlichen Hintergrund

1. Unsere westliche Industriegesellschaft ist geprägt von starkem sozialem Wandel und einem hohen Maß an Mobilität. Diese Faktoren erhöhen die Wahlmöglichkeit des einzelnen, führen jedoch auch dazu, daß sich viele überfordert fühlen. Die Folgen sind dann oft Gefühle der Einsamkeit, der Unsicherheit, der Orientierungslosigkeit und Lebensangst.
2. Religion hat vielfach nur noch die Funktion, einzelnen Menschen zu helfen, ihre Grenzerfahrungen und Krisen zu bewältigen. Im politisch-öffentlichen Bereich scheint sie keine Funktion mehr zu haben.
Diese drohende Funktionslosigkeit zeigt sich u.a. darin, daß kirchliche Dienste immer weniger in Anspruch genommen werden. Diese politisch-öffentliche Funktionslosigkeit hat Rückwirkungen auf die kirchlichen Mitarbeiter.
3. Die Kirche als Institution bzw. das Amt (berufliche Rolle) wird von den einzelnen eher als Last denn als Stütze erlebt. Diese mangelnde institutionell-gesellschaftliche Abstützung bietet die Möglichkeit, neue Wege in der Pastoral zu gehen, doch hat sie auch zur Folge, daß ihr Gelingen immer ausschließlicher von der persönlichen Fähigkeit, dem Einsatz, der menschlichen Reife, der Echtheit und Kompetenz des einzelnen Mitarbeiters abhängt. Vielfach erleben junge Leute im kirchlichen Dienst, daß sie der Institution Kirche und dem kirchlichen Amt durch ihren Einsatz erst wieder Ansehen verschaffen müssen; sie erleben sich gleichsam als zwischen zwei Fronten stehend (Gesellschaft – Institution Kirche).
4. Aufgrund dieser gesamtgesellschaftlichen Situation wird die Frage nach einem Lebensraum akut, in dem frei und ungezwungen über Gelungenes und Nicht-Gelungenes, Erfolge und Mißerfolge gesprochen werden kann. Vielfach fehlen solche Räume. Bei verheirateten Pastoralreferenten kann dieses Defizit auch dazu führen, daß die eigene Familie immer mehr diese Funktion übernehmen muß; Überforderung des Partners/der Partnerin ist dann die Folge.
5. Die durch hohe Mobilität und sozialen Wandel gekennzeichnete Gesellschaft erfordert beim einzelnen ein hohes Maß an Fähigkeit, das eigene Leben und die eigene Arbeit eigenverantwortlich

zu strukturieren. Diese Fähigkeit ist nicht immer genügend entwickelt; erschwerend tritt hinzu, daß gerade Berufsanfänger oft den Eindruck haben, von den Erwartungen anderer überhäuft zu sein: es fällt ihnen oft schwer, die nötige Distanz zu gewinnen.

II. Thesen zur Persönlichkeitsstruktur (Motivation) kirchl. Mitarbeiter

1. Jede Entscheidung für einen kirchlichen Beruf ist immer von verschiedenen Motiven beeinflusst; es handelt sich dabei immer um ein "Motivbündel" (von verschiedenen Werten, Idealen, Einstellungen und Bedürfnissen). Dabei gibt es Motive, die mehr an der "Oberfläche" liegen (dem einzelnen bewußt sind) und solche, die mehr im "Untergrund" als "blinde Passagiere" wirksam sind (dem einzelnen **nicht** bewußt sind). Die verschiedenen Motive können sich gegenseitig verstärken, oder sie können einander widersprechen. Besteht eine weitgehende Übereinstimmung, so kann von einer **stimmigen** Motivation gesprochen werden, besteht dagegen keine oder nur eine geringe Übereinstimmung, so kann von einer **unstimmigen** Motivation gesprochen werden. Je stimmiger die Motivation ist, desto "stabiler" ist die persönliche und berufliche Identität eines Mitarbeiters; je unstimmiger sie ist, desto verwundbarer und labiler wird seine/ihre Identität sein.
2. Besondere Schwierigkeiten im Hinblick auf das persönliche und berufliche Wachstum bieten unbewußte, nicht wahrgenommene Anteile der Persönlichkeit (unbewußte Bedürfnisse und Konflikte); Untersuchungen von L. Rulla zufolge belasten solche unbewußten Anteile der Persönlichkeit ca 60% aller Priesteramtskandidaten und Ordensleute: es handelt sich dabei also keineswegs um ein Randphänomen.
3. Am Beginn des Studiums bzw. am Beginn der pastoralen Tätigkeit neigt jeder dazu, sich selbst und seinen Beruf zu idealisieren (sein "Ideal-Ich" steht im Vordergrund). Je länger er/sie in einer bestimmten Gemeinschaft lebt bzw. eine pastorale Tätigkeit ausübt, desto mehr kommen auch unbewußte Anteile der Persönlichkeit in den Blick und werden oft als belastende Grenzen erfahren. Das Aufmerksamwerden auf eigene Grenzen kann zu einer krisenhaften Verunsicherung führen. Es tauchen Fragen wie die folgenden auf: Ist das wirklich der richtige Weg für mich? Habe ich mich getäuscht?
4. Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen einer stimmigen/unstimmigen Motivation und folgenden Persönlichkeitsmerkmalen:
 - Integrationsfähigkeit (je stimmiger die Motivation, desto grö-

- Über die Fähigkeit, unterschiedliche Erfahrungen, Bedürfnisse zuzulassen und in die Gesamtpersönlichkeit zu integrieren; je unstimmiger, desto stärker die Neigung, "unliebsame" Bedürfnisse abzuspalten und vom Bewußtsein auszuklammern);
- Lernfähigkeit (je stimmiger die Motivation, desto eher ist jemand in der Lage, von neuen Erfahrungen zu lernen; je unstimmiger, desto eher wird er dazu neigen, neue Erfahrungen als Bedrohung oder Verunsicherung zu erleben und sie entweder zu verdrängen oder mittels vorgefertigter Muster umzu-deuten);
 - Fähigkeit zur Zusammenarbeit (je stimmiger die Motivation, desto eher wird jemand in der Zusammenarbeit eine Chance und Bereicherung sehen; je unstimmiger, desto mehr wird er zu Abhängigkeit oder Gegenabhängigkeit neigen, wodurch eine fruchtbare Zusammenarbeit sehr erschwert wird);
 - Fähigkeit, sich realistische und zugleich herausfordernde Ziele zu setzen (je stimmiger die Motivation, desto kreativer wird die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit erlebt; je unstimmiger, desto größer die Neigung, sich unrealistisch hohe Ideale zu setzen und dann bei deren Verwirklichung zu scheitern);
 - Fähigkeit zu gesunder Selbstbestimmung (je stimmiger die Motivation, desto weniger anfällig wird jemand für Mißbilligung anderer sein; je unstimmiger die Motivation, desto mehr braucht er – um sein Selbstwertgefühl aufrechtzuerhalten – die Zustimmung und Anerkennung anderer; Mißbilligung wird ihn leicht irritieren);
 - es besteht ein statistisch signifikanter Zusammenhang:
 - zwischen einer stimmigen Motivation und dem Verbleiben in einer Gemeinschaft (Orden) oder im Beruf;
 - zwischen einer unstimmigen Motivation und einem späteren Austritt bzw. Abbruch des kirchlichen Engagements.
5. Ohne eine länger dauernde qualifizierte und intensive Form der Begleitung kann eine unstimmige Motivationsstruktur nicht verändert werden; eine solche Form der Begleitung ist zeitintensiv und fordert vom Begleiter ein hohes Maß an persönlicher und professioneller Kompetenz.
6. Der Lebensraum kirchlicher Mitarbeiter kann so beschaffen sein, daß er die Entwicklung einer stimmigen Motivation fördert; er kann sie aber auch hemmen.
7. Die Fähigkeit, der von Evangelii Nuntiandi geforderten eigenen Evangelisierung nachzukommen, hängt – was die psychischen Voraussetzungen betrifft – also aufs engste damit zusammen, wie weit jemand es gelernt hat, mangelnde Erfahrungen, unbewußte und konfliktbeladene Bedürfnisse zuzulassen (und sie nicht abzuspalten!), damit sie so integriert werden können.

AA 13: "Die Situation der kirchlichen Berufe"

Klemens Schaupp, Bericht aus dem Analyse-Arbeitskreis 13

Wir beschränkten uns beim Austausch auf die Situation der Studierenden; der Ausdruck "kirchliche Berufe" schließt Laien im kirchlichen Dienst mit ein.

- bisher gemachte Erfahrungen werden nicht "abgerufen" – so wird das angelernte Wissen oft als etwas Übergestülptes erfahren;
- viele, die kommen, sind in einem "katechumenalen" Zustand;
- die "Ermächtigung zum Leben" (H. Stenger) kommt zu kurz;
- in der Pubertät entwickeln sich die persönlichen Ideale – oft passieren hier Fehlentwicklungen, so daß sich starre, einseitige und unflexible Ideale ausbilden, die zur Entwicklung einer "ideologischen Persönlichkeit" führen, die für einen pastoralen Dienst ungeeignet ist;
- ein Schlaglicht: in einem Priesterseminar kamen an einem Nachmittag drei Kandidaten zu einem Vorstellungsgespräch, alle drei aus einer zerbrochenen Familie; sie können oder wollen nicht über ihr bisheriges Leben sprechen;
- viele Kandidaten bringen kaum Erfahrungen mit kirchlicher Praxis mit; konkret: ein großer Teil ist seit der Erstbeichte nicht mehr beichten gegangen; ein ebenso großer Teil besuchte bisher am Sonntag nur sporadisch die Eucharistie;
- viele sind – oft verwöhnte – Einzelkinder (ein Schlaglicht: Eine Mutter bemerkte, als ihr Sohn von zu Hause wegzog, um Theologie zu studieren: "Gott sei Dank, jetzt muß ich dem Jungen nicht mehr das Butterbrot schmieren");
- viele haben vor dem Eintritt keine persönlichen Freundschaften gehabt und waren oft auch nicht in die Klassengemeinschaft integriert;
- viele sind mit persönlichen Problemen so besetzt, daß sie nicht imstande sind, etwas aufzunehmen, sich mit neuen Fragen auseinanderzusetzen;
- oft kommen Leute mit viel gutem Willen, aber verschwommenen und diffusen Vorstellungen darüber, was es bedeutet, Priester zu sein;
- die von E.H. ERIKSON angesprochene Identitätsdiffusion ist kein spezifisch kirchliches, sondern ein allgemein gesellschaftliches Phänomen;
- die Situation vieler Studienanfänger ist gekennzeichnet durch

- eine starke persönliche Unsicherheit, die sich oft darin zeigt, daß sie weder Kritik annehmen noch Kritik üben können;
- ein anderes Zeichen von Unsicherheit: Sich-Verschancen hinter dem "objektiven Glauben der Kirche" – bei gleichzeitiger Unfähigkeit, über ihren persönlichen Glauben zu sprechen;
 - es scheint eine unheilvolle Konvergenz zu geben zwischen schwachen Persönlichkeiten, die sich für das Priestertum interessieren, und kirchlichen Interessen, die an kritischen Mitarbeitern nicht/kaum interessiert sind;
 - bei einer Diskussion in einem Priesterseminar (ein Ehepaar war eingeladen worden) äußerten die Gäste folgende Wünsche an die Seminaristen:

Wenn ihr uns wirklich helfen wollt, dann müßt ihr

- unser Leben wirklich kennen
- persönliche Erfahrung mit Gott haben
- selbst zusammen leben, damit Ihr über Zusammenleben in der Ehe sprechen könnt.

Karl Gabriel

Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität.

Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche

1. Einleitung

Im Einladungstext zu dieser Konferenz wird als Zielsetzung der Tagung u.a. genannt: *„Sie möchte die Möglichkeiten der Vermittlung zwischen Evangelium und moderner Industriekultur prüfen. Sie möchte verhindern helfen, daß das Evangelisierungskonzept bei uns dazu mißbraucht wird, daß sich die Kirche ein weiteres Mal der Moderne verschließt.“* Zu den in diesem Text angesprochenen Fragen und Problemen möchte mein Referat einen Beitrag leisten. Als Religionssoziologe möchte ich mehr Klarheit in die Frage bringen, was es heute für die Kirche heißt, sich die Moderne zu **erschließen** oder sich ihr zu **verschließen** Grundlage meiner Überlegungen ist weniger eine allgemeine Religionssoziologie, als vielmehr eine Soziologie des Christentums. Ich betrachte die katholische Kirche und den Katholizismus als eine Teiltradition der Christentums-geschichte. Diese wiederum sehe ich eng verflochten in die Gesellschaftsgeschichte der Moderne, sowohl in ihrer Entstehung im westlichen Europa als auch in ihrer weiteren Entwicklung bis in die Gegenwart hinein.

Die Aktualität des heutigen Themas rührt meines Erachtens daher, daß gegenwärtig eine bestimmte Epoche der modernen Industriegesellschaft zu Ende geht. Zu dieser Epoche gehörte auch eine spezifische Form der **Verflechtung** von **Gesellschaft, Christentum und Kirche**. Mit diesem Typus von Industriegesellschaft löst sich gegenwärtig auch eine spezifische Verflechtung von Kirche und Gesellschaft auf. Wenn dies richtig ist — und ich werde es im folgenden zu zeigen versuchen, — so wird heute um die Frage gerungen, welche Rolle das Christentum und die Kirche auf dem Weg in eine **andere Moderne** einnehmen sollen bzw. werden. Wie der Blick in die Gesellschaftsgeschichte der letzten 200 Jahre lehrt, hängt davon nicht nur die künftige Sozialform der Kirche ab, sondern auch die Form der sich neu durchsetzenden Moderne. Vor diesem Hinter-

grund betrachte ich die Schlüsselbegriffe der gegenwärtigen Diskussion "Säkularisierung" und "Evangelisierung" gewissermaßen als Kampfbegriffe in der Auseinandersetzung um ein neues Kapitel im Verhältnis von Christentum, Kirche und sich entwickelnder Industriegesellschaft.

Die Industriegesellschaft alten Typs und insbesondere die Stellung der Kirche in ihr haben sich im späten 18. und 19. Jahrhundert "naturwüchsig", d.h. ohne empirisch-wissenschaftliche Reflexion durchgesetzt. Es macht einen erheblichen Unterschied zur Situation im 19. Jahrhundert aus, daß heute ein anschwellender wissenschaftlicher Diskurs daran ist, die Naturwüchsigkeit der Gesellschaftsprozesse aufzuhellen und aufzuheben. Damit steigt zwar nicht unbedingt die **Rationalität** gesellschaftsbezogener Entscheidungen, aber in jedem Fall ihre **Selektivität**. Wenn sich heute in der Kirche eine bestimmte Position im Verhältnis zur Gesellschaft durchsetzt, so verfügen wir über unvergleichlich mehr Wissen darüber, welche Alternativen damit ausgeschlossen sind. In der Folge davon wird die Kirche – gleichgültig, ob sie es als Chance oder als Last empfindet – zum **Subjekt von Entscheidungen**. Die folgenden Ausführungen verstehen sich in diesem Sinne als ein soziologischer Beitrag zum "Subjektwerden" von Kirche. Die Selbstvergewisserung und Entscheidungsfindung in der Kirche sollen so umfassend wie gegenwärtig möglich den Horizont von Alternativen kennen und mitbedenken, aus dem heraus Entscheidungen ausgewählt und gefällt werden. Die Entscheidung selbst ist eine Sache des Subjekts Kirche. Die Reflexion darüber primär eine Aufgabe der Theologie und nicht der Soziologie.

Ausgangspunkt meiner folgenden Analyse wird das gegenwärtig zu Ende gehende Modell der Industriegesellschaft und das für sie typische Verhältnis von katholischer Teiltradition und Gesellschaft sein.

Im zweiten Abschnitt werde ich die gegenwärtige Situation der Kirche auf dem Hintergrund der Auflösung eines alten und der Emergenz eines neuen Typs von Industriegesellschaft analysieren.

In einem dritten Schritt geht es um die Optionen der Kirche angesichts des gegenwärtigen Wegs in eine andere, entfaltete Moderne.

2. Tradition und Moderne im Modell der klassischen Industriegesellschaft

Erst in jüngster Zeit und auch nur zaghaft erhält die Analyse moderner Gesellschaften neue Akzente. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Erfahrungen drängt sich die Erkenntnis auf, daß wir es bisher mit einem Gesellschaftsmodell **eingeschränkter Moderni-**

tät zu tun hatten. Es kommt in den Blick, daß sich im 19. Jahrhundert ein Modell der Industriegesellschaft durchsetzte, das aus einer komplexen Mischung traditionaler und moderner Elemente bestand. Als wichtigster Indikator gesellschaftlicher Modernität hat sich in der Soziologie der Grad der Differenzierung der Gesellschaft in funktionale Teilsysteme bewährt. Die Beschleunigung aller Gesellschaftsprozesse und die Schnittpunktexistenz des Einzelnen im Gegenüber zu den funktional spezialisierten institutionellen Strukturen von Wirtschaft, Politik, Familie, Wissenschaft und Religion stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der funktionalen und strukturellen Differenzierung der Gesellschaft. Der Durchbruch zur scheinbar grenzenlosen Marktvergesellschaftung, die Etablierung eines nur der eigenen Souveränität gehorchenden Staates und die Ausgrenzung der Religion aus den Domänen von Politik und Wirtschaft faszinierten die frühen Soziologen so sehr, daß sie die traditionellen Elemente des neuen Gesellschaftstyps weitgehend übersahen. So blieben etwa in Deutschland weite Teile des ländlichen Raumes und der kleinen Handwerktreibenden außerhalb der Marktvergesellschaftung. Die funktional spezialisierten Berufsrollen reichernten sich mit vielfältigen Elementen ständischer Ehre und Prestige an und entfalteten erst in dieser Form ihre Bedeutung für die materielle Existenzsicherung wie die psycho-soziale Stabilisierung des Einzelnen. Selbst die Klassenspaltung, von Marx als das entscheidend Neue einer kapitalistischen, auf Marktvergesellschaftung beruhenden Gesellschaft erkannt, wurde von ständischen Orientierungen überformt und erst in dieser Form zur sozialen Wirklichkeit von Arbeitern wie Bürgern. Das vermutlich wirksamste und folgenreichste traditionale Strukturelement der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts bestand in einer quer zur funktionalen Differenzierung angelegten "Versäulung" der Sozialstruktur. Innerhalb der "Säulen" kam es zur Bildung großer und sozial wirksamer "Milieus" mit deutlichen Milieugrenzen. In ihnen blieb die gesamte soziale Wirklichkeit noch im Rahmen eines einheitlichen Deutungssystems interpretierbar. Die Milieus bildeten **große Lebenswelten**, an deren Grenze Folgeprobleme der Modernisierung für die individuelle Lebensführung abgefangen und abgefedert wurden.

Die katholische Teiltradition des Christentums war eine der wirksamsten Kristallisationspunkte der Versäulung und Milieubildung im 19. Jahrhundert. Die sozial-strukturellen Voraussetzungen dieser Milieubildung waren sehr komplex. Sie gelang bezeichnenderweise überall dort besonders umfassend, wo die Katholiken als eine starke Minderheit in protestantisch oder säkular geprägte Nationalgesellschaften gerieten, wie in Preußen -Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz. Hier kam es zum Aufbau eines katholischen Milieus als relativ geschlossenes, bis in den Alltag hinein wirksames

Sondermilieu mit prägenden sozialisatorischen Wirkungen für die nachwachsende Generation. Als soziale Basis dienten konfessionell geprägte Sonderinstitutionen für alle relevanten Lebensbereiche, so daß sich Interaktionsanlässe mit Nicht-Katholiken auf ein Minimum reduzierten.

Mit der Milieubildung trug die katholische Teiltradition des Christentums dazu bei, daß sich im 19. Jahrhundert ein Modell der Industriegesellschaft durchsetzte, das durch **funktionale Differenzierung** und **Versäulung**, durch **städtische Marktvergesellschaftung** und **ländliche Reservarte**, durch eine funktional spezialisierte Berufsstruktur und ständische Berufsorientierungen gekennzeichnet war. Mit und in den traditionellen Elementen der Industriegesellschaft stabilisierte sich die katholische Teiltradition selbst und wirkte gleichzeitig mit an der Durchsetzung eines Gesellschaftstyps eingeschränkter Modernität.

Im Rahmen dieses Gesellschaftstyps gingen institutionelles Christentum und Gesellschaft einen besonderen Modus der Verflechtung ein. Was als Säkularisierung und Entkirchlichung vom liberalen Bürgertum und der sozialistischen Arbeiterbewegung propagiert und durchgesetzt wurde, nahm für das Christentum die Gestalt einer Verkirchlichung an. Christliche Sinngelhalte und sie repräsentierende Rollen erhielten ihren primären, expliziten gesellschaftlichen Ort in der Gestalt der Kirchen. Mit der Beschränkung verband sich gleichzeitig eine thematische Reinigung und Selbstfindung des institutionellen Christentums auf einem neuen Niveau. Um nur ein Beispiel zu geben: Die Befreiung des Papst- und Bischofsamts von der Funktion des Feudalherren fiel nicht zufällig zusammen mit dem Beginn des theologischen Diskurses über die Kirche in Gestalt einer ausgearbeiteten Ekklesiologie. Im Konzept gesellschaftlicher Differenzierung entsprach die Verkirchlichung des Christentums der einsetzenden Intimisierung der Familie, der Verstaatlichung der Herrschaft und der Kapitalisierung der Wirtschaft. Die gleichzeitige Tendenz zur Versäulung der Sozialstruktur erlaubte es der Kirche, die Vorteile der Differenzierung zu nutzen, aber deren Folgeprobleme zu externalisieren. Nur so läßt sich meines Erachtens erklären, warum es ausgerechnet im Rahmen der sich durchsetzenden Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts zu einer historisch einmaligen Blüte eines konfessionell geprägten, kirchenbezogenen Christentums kam. Thematisch gereinigt und institutionell gestärkt schuf sich das institutionelle Christentum eine **eigene Domäne** innerhalb der Sozialstruktur. Es gelang ihr damit, im Rahmen einer differenzierten, modernisierten Gesellschaft eine traditional geprägte Lebenswelt zu errichten und zu stabilisieren.

3. Die Auflösung der klassischen Industriegesellschaft und die Krise der europäischen Kirche

Meine These, die ich weiter entfalten möchte, lautet kurz gefaßt etwa folgendermaßen: Die gesellschaftliche Entwicklung nach dem zweiten Weltkrieg sprengte den Rahmen der europäischen Industriegesellschaften des 19. Jahrhunderts. Unter Druck gerieten und aufgelöst wurden vornehmlich die traditionellen Elemente des herkömmlichen industriegesellschaftlichen Systems. Der Modernisierungsschub der Nachkriegsentwicklung betraf die Kirche und die Katholiken in besonderer Weise, weil sie zu den wichtigsten Trägern einer Industriegesellschaft mit eingeschränkter Modernität gehörten. Was als Krise der europäischen Kirchen heute erscheint, hat seine sozialen Grundlagen in der Auflösung des im 19. Jahrhundert gefundenen Modells der Verflechtung von Gesellschaft und Kirche. Nachdem heute die **halbierte Moderne** zu Ende geht, steht die Kirche in Europa vor der Frage, wie Sie es künftig mit der **ganzen, entfalteten Moderne** halten will.

Zur Illustration meiner These werde ich mich im folgenden vornehmlich auf die gesellschaftliche Entwicklung der Bundesrepublik beziehen. Sie eignet sich dafür im besonderen Maße, weil sich hier der angesprochene Modernisierungsschub mit besonderer Heftigkeit und Schnelligkeit vollzogen hat. Der Umbruch erhielt in der Bundesrepublik nicht zuletzt deshalb einen revolutionär anmutenden Charakter, weil er in die Renaissance eines Modells halbierten Moderne im Nachkriegsdeutschland gewissermaßen über Nacht einbrach. Die folgende Skizze kann dabei nur auf die augenfälligsten Phänomene hinweisen. Ökonomisch bestand das Modell der halbierten Moderne in einer Art "Dualwirtschaft" mit einem Sektor voller, industriell geprägter Marktverflechtung auf der einen und einem zweiten Sektor mit regional begrenzten, marktfernen Produktions- und Erwerbsformen auf der anderen Seite. Heute nimmt man an, daß die historisch einmalige Prosperitätsphase in der Bundesrepublik der 60iger und 70iger Jahre ihre außerordentliche Dynamik gerade aus der **Auflösung bisher marktferner Produktions- und Erwerbsformen bezog**. Es geschah so etwas wie eine innere Kolonisation. Kolonisiert wurden dem Marktkonnex bisher ferne Landregionen und dem Arbeitsmarkt bisher ferne Bevölkerungsgruppen. Unter ihnen waren die Katholiken überrepräsentiert. Auf der Ebene der Sozialstruktur geriet das Gesellschaftsmodell einer Verflechtung von **Differenzierung** und **Versäulung** unter Druck. Die Milieugrenzen der großen gesellschaftlichen Milieus brachen auf, allen voran die unterschiedlichen Arbeitermilieus und das katholische Milieu. Gerade die katholischen Bevölkerungsteile wurden mit bisher für sie unbekanntem Mobilitätschancen konfrontiert, so daß nicht nur

für die katholischen Eliten, sondern auch für das katholische Volk die Milieugrenzen auf breiter Front zusammenbrachen. Was sich heute in den Zeitreihen der empirischen Sozialforschung niederschlägt, muß meines Erachtens auf diesem Hintergrund gesehen und gelesen werden. Die Daten weisen daraufhin, daß der skizzierte Umbruch sich tatsächlich in wenigen Jahren vollzog. So sank der Anteil der regelmäßigen und ziemlich regelmäßigen Kirchenbesucher zwischen **1968 und 1973 plötzlich** von deutlich über 50% auf 35% ab (Köcher 1985). Wie die 1970/71 durchgeführten Umfragen zur "gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" erkennen ließen, hatte sich zu diesem Zeitpunkt die Kirchenwahrnehmung der Katholiken schon der allgemeinen, gesellschaftlichen Kirchenwahrnehmung überraschend angenähert (Kaufmann 1973). Viele Katholiken sahen und erlebten sich in Spannung und Konflikten zwischen dem von der Kirche repräsentierten Wertesystem einerseits und dem gesellschaftlichen Wertesystem andererseits. Als Zentrum der Wertkonflikte erwiesen sich Wertorientierungen, die die persönlich verantwortete Daseinsgestaltung, die Freiheit zur Identitätssuche und die selbstbezogene Umgestaltung der Institutionen betrafen (Schmidtchen 1973). Die Ergebnisse lassen erkennen, daß sich ein neues, distanzierteres und differenzierteres Verhältnis der Katholiken zu ihrer Kirche durchgesetzt hatte. Das Abschmelzen des **katholischen Milieus** führte zu einem **Individualisierungsschub**, der auch das Glaubensverständnis und die Bindung an die Kirche erfaßte. In der von mir eingenommenen Perspektive kommt in den beschriebenen Phänomenen das Ende eines spezifischen Verflechtungsmodus von Christentum, Kirche und Gesellschaft zum Ausdruck. Grundlage dieses Modus war ein Modell der Industriegesellschaft, das **Tradition und Moderne, Versäulung und Differenzierung** mit einander verband. Das konfessionell geprägte, kirchenzentrierte Christentum gehörte zu den konstitutiven Elementen des Modells einer halbierten Moderne. Es kann deshalb nicht überraschen, daß der Durchbruch zur entfalteten Moderne zu krisenhaften Erscheinungen gerade innerhalb der katholischen Teiltradition des Christentums führte.

4. *Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne*

Welche Gesellschaftsform zeichnet sich ab, wenn die strukturelle und funktionale Differenzierung der Gesellschaft nicht mehr durch eine Versäulung der Sozialstruktur gehemmt und begrenzt wird? Darin steckt meines Erachtens der Kern der Frage nach der entfaltenen Moderne, auf den ich mich hier beschränken möchte. Auf den entscheidenden Punkt gebracht, hat die Entsäulung der Sozialstruktur weitreichende Veränderung der **Integrationsform der Gesell-**

schaft zur Folge. In der versäulten Gesellschaft bleibt der Einzelne einem einzigen Sektor der Sozialstruktur primär und dominierend zugeordnet. Erst von diesem Sektor aus erschließen sich ihm die übrigen funktional ausdifferenzierten gesellschaftlichen Subsysteme. In der Sozialstruktur verankert erfahren die übrigen gesellschaftlichen Subsysteme von dem dominierenden Sektor her eine sinnhafte Integration. Um dies idealtypisch zu illustrieren: Als Katholik geboren steht meine primäre Zuordnung zum kirchlichen Sektor fest. Die übrigen gesellschaftlichen Sektoren erschließen sich mir von diesem Bereich her: Ich wähle und betätige mich in einer bestimmten Partei. Ich wähle meinen Beruf aus einem bestimmten Spektrum aus, andere verbieten sich mir von vornherein. Vom kirchlichen Sektor aus steht mir ein Deutungssystem zur Verfügung, das alle gesellschaftlichen Sektoren und Erfahrungsbereiche umgreift.

In einer funktional differenzierten, entsäulten Gesellschaft wird der Einzelne nicht mehr einem Subsystem primär zugeordnet. An dessen Stelle tritt das Prinzip der Inklusion, d.h. alle erhalten prinzipiell gleichen Zugang zu allen Subsystemen. Die Teilnahmeformen an den Subsystemen differenzieren sich in zwei komplementär aufeinander bezogene Rollentypen aus: Die Rolle des speziell und professionell Handelnden in einem Subsystem und die Rolle des Teilnehmenden. Professionell und speziell handelnd kann jeder nur an einem Teilsystem partizipieren, während ihm alle anderen prinzipiell zur Teilnahme in den Komplementärrollen, z.B. des Wählers, des Konsumenten, des Studenten, des Gläubigen offenstehen. Die Aufrechterhaltung eines hohen Differenzierungsgrades macht die Freigabe von Entscheidungen des Einzelnen in der Wahl seiner spezifischen Rollenkombination notwendig. Die Freigabe dient als strukturell notwendige Sperre gegenüber Versäulungen der Sozialstruktur im Sinne einer gesellschaftlichen Festschreibung bestimmter Rollenkombinationen. Die Freigabe individueller Entscheidungen hat zur Konsequenz, daß die Teilnahmemotive vom System her nicht voll kontrollierbar sind, die Subsysteme sich Veränderungen der individuellen Motivlagen gegenüber entsprechend offenhalten müssen. Hochdifferenzierte Gesellschaften erfordern und erzeugen einen hohen **Individualisierungsgrad** und **verkleinern die Lebenswelten**. Kleine Lebenswelten bilden sich um Knotenpunkte gemeinsamer Rollenkombinationen, finden aber nur wenig Halt in der Sozialstruktur. Die Differenzierung im hier angesprochenen Sinne – dies möchte ich zusammenfassend hervorheben – verschiebt gewissermaßen die Schwerpunkte gesellschaftlicher Integration von "oben" nach "unten". An die Stelle eines gemeinsamen Deutungs- und Wertsystems tritt die Freigabe der Entscheidung des Einzelnen und die prinzipielle Teilnahmechance aller an allen Teilsystemen. In Umrissen wird damit erkennbar, welche Herausforderung das En-

de der Versäulung für die katholische Teiltradition des Christentums mit sich bringt. Sie konfrontiert die Kirche mit einem strukturell angelegten Druck, die religiöse Motivation und religiöse Entscheidung des Einzelnen freizugeben und sich reflexiv an den Glaubensentscheidungen der Menschen zu orientieren. Als Zweites läßt sich anmerken: Der von der Kirche erwartete Beitrag zur gesellschaftlichen Integration verschiebt sich in die Richtung, auch den **Schwächsten die volle Teilhabe am gesellschaftlichen Leben zu ermöglichen**. Im folgenden gehe ich davon aus, daß damit etwas von der gegenwärtigen Situation und Konfrontation der Kirche in den westlichen, europäischen Gesellschaften auf den Begriff gebracht ist und frage nach möglichen Optionen und Wegen der Kirche angesichts des gegenwärtigen Entfaltungsprozesses der Moderne. Der Einfachheit halber und in der Beschränkung auf denkbare Grundrichtungen bietet sich die Reflexion dreier Alternativen an: 1. Der erneute Versuch der Versäulung und Traditionalisierung, 2. Sich-Einlassen auf die Moderne durch Innovation und Wandel der christlichen Tradition, 3. Der Versuch, die Moderne in ihren Schwächen zu überholen.

Alle drei Alternativen implizieren je spezifische Konzepte der Evangelisierung. Ihre Gegensätzlichkeit schließt nicht von vornherein aus, daß sie sich in der sozialen Realität miteinander verbinden und amalgamieren. Ausschließlichkeit – wenn überhaupt – dürfte sich auf den Schwerpunkt und die Generallinie der künftigen Orientierungen beschränken. Noch ein Hinweis scheint mir wichtig: Keine der drei Alternativen dürfte die empirische, schiere Existenz der Kirche in Frage stellen. Differenzierte gesellschaftliche Bedingungen machen es im extrem möglich, daß die Kirche als Organisation sich zumindest mittelfristig beinahe auch ohne jeden Gläubigen erhalten könnte.

a) Neuversäulung und Traditionalisierung

Historisch betrachtet liegt es für die katholische Kirche geradezu nahe, dem Ende der klassischen Industriegesellschaft mit demselben Muster zu begegnen, das sich am Ende der Feudalgesellschaft als so erfolgreich erwiesen hat. Es kann deshalb nicht überraschen, daß gegenwärtig eine Reihe von Varianten beobachtbar sind, die diesem Handlungsmuster entsprechen. Sie reichen von der Ablehnung der politischen und sozialen Grundlagen der Moderne auf dem Flügel der Traditionalisten, bis hin zu Handlungskonzepten, die sich einer sozialwissenschaftlichen Rhetorik bedienen. So fällt mir gegenwärtig auf, daß gerade in der katholischen Kirche ein neues Kapitel in der scheinbar "unendlichen Geschichte" des Säkularisierungsbegriffs aufgeschlagen zu werden scheint. Zur Deutung der gegenwärtigen Situation greift man innerkirchlich zunehmend

auf das Interpretament der Säkularisierung zurück. Der Begriff erfüllt dabei mehrere Funktionen gleichzeitig: Er erlaubt es, klare Grenzen zwischen säkularistischer Gesellschaft und Kirche zu ziehen. Er vermag die Emigration der Kirche aus der sich modernisierenden Gesellschaft zu legitimieren. Gleichzeitig macht er es möglich, die strukturell bedingten Tendenzen zur kirchendistanzierteren Christlichkeit und Katholizität als illegitim zu definieren. Schließlich vermag er die Gesellschaft als Objekt kirchlichen Handelns, als Feld der Mission und Rückeroberung zu konstituieren. Vom Kampfbegriff der Kirchengegner wandelt sich der Säkularisierungsbegriff heute zum Kampfbegriff der Kirche im Gegenüber zur Gesellschaft. Empirisch sekundiert wird diesem Rückgriff auf das Säkularisierungskonzept gegenwärtig durch Umfrageforschungen, die mit einem sehr engen Kirchlichkeitskonzept arbeiten und Abweichungen von diesem Konzept als zunehmende Säkularisierung deuten. Zweifellos wird auch der Begriff der Evangelisierung in diesem Kontext benutzt. Er bedeutet hier die Konzentration der Kräfte der Kirche, um das säkularistische Europa neu mit dem Evangelium zu konfrontieren und in den Schoß der Kirche zurückzuholen. Der missionarische Impetus impliziert scharf geschnittene Grenzen zwischen der Kirche auf der einen und zu evangelisierender Gesellschaft auf der anderen Seite.

Was läßt sich über die Chancen einer Strategie der Neuversäulung sagen? Wenn die hier vertretene Perspektive richtig ist, dann ist **möglicherweise** eine Restauration der Kirche nach dem Vorbild des 19. Jahrhunderts möglich. Unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen in den westlichen, entwickelten Gesellschaften Europas erscheint aber **eines** höchst unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich: Eine Restauration des Verhältnisses von Christentum, Kirche und Gesellschaft, wie es für die Situation vor dem Modernisierungsschub charakteristisch war. Die Neuversäulung würde heute bedeuten, daß sich Kirche und Katholizismus als bestimmender Faktor aus der modernen Gesellschaftsentwicklung in schrumpfende Reservate traditionaler Lebensorientierung zurückziehen würden. Es wäre der Kirche gerade das, was ihr im 19. Jahrhundert gelang, nicht mehr möglich: Auf einem neuen Niveau an der Entwicklung einer balancierten Modernität mitzuwirken. Als gesellschaftliche Kraft bliebe ihr die Hoffnung auf eine Entdifferenzierung der Gesellschaft.

b) Sich-Einlassen auf die entfaltete Moderne

Was bedeutet es für den christlichen Glauben und die Kirche, sich auf die entfaltete Moderne einzulassen? Bei meinem Antwortversuch bleibe ich im Rahmen eines differenzierungstheoretischen Zugangs

zum Verständnis der Moderne. Schon von daher unterliegt meine Argumentation engen Grenzen.

Die Fähigkeit von Glaube und Kirche, in einer hochdifferenzierten Gesellschaft bestehen und deren Modernität mitprägen zu können, hängt in der von mir gewählten Sichtweise vornehmlich von zwei Kriterien ab. Das erste Kriterium steht im Zusammenhang mit dem Freiheitscharakter des Glaubens. Die Schnittpunktexistenz des Menschen, das Auseintreten der Lebenslagen und Lebenswege, die Einzigartigkeit der Biographien und die Differenzierung der Erfahrungsräume verlangen einen entsprechend individuell und persönlich geprägten Glauben. Er muß fähig sein, in der dünneren Luft der kleinen Lebenswelten sich einzuwurzeln und überleben zu können. Auf die großen, einheitlich geprägten Lebenswelten, in denen der Glaube als ein fester Bestandteil der geteilten Wirklichkeit erscheint, wird er verzichten müssen.

Max Weber, bis heute einer der schonungslosesten, aber auch feinfühligsten Analytiker der modernen Lebenswirklichkeit drückte dies schon um 1920 so aus:

“Es ist weder zufällig, daß unsere höchste Kunst eine intime und keine monumentale ist, noch daß heute nur innerhalb der kleinsten Gesellschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im pianissimo, jenes etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte.“

(Max Weber, Wissenschaft als Beruf)

Von der Kirche verlangt die neue Situation eine konsequente Freigabe des Glaubens. Ein Glaube, so läßt sich formulieren, der den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen entspricht, ist ein kirchlich nicht kontrollierbarer Glaube.

Die in allen westlichen, entwickelten Ländern gegenwärtig zu beobachtende Differenz und Distanz der Gläubigen und ihres gelebten Glaubens zum formellen Glauben der Kirche ist in dieser Perspektive eher ein **Zeichen der Vitalität als der Krise des Glaubens**. Um nicht mißverstanden zu werden: der befreite Glaube bedarf der Kirche. Mit wachsender Differenzierung steigt die Bedeutung der Kirche für den Glauben und seine Tradierung. Die Bedeutung der Kirche für den Glauben kann nur nicht mehr in der **Kontrolle des Glaubens** bestehen; gefordert ist vielmehr die **Begleitung und Unterstützung** des Glaubens.

In den gegenwärtigen Erfahrungen mit einem befreiten Glauben zeichnet sich ein entsprechendes Bild von der Kirche ab. Sind die Instrumente nur sensibel genug gewählt, so kann man Umrisse dieses Bildes auch mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung eruieren. Das beste mir bekannte Beispiel bietet die Studie von Andreas Feige, in der er Jugendliche und junge Erwachsene zu ihren

Erfahrungen mit Kirche befragte. Die dort zu Wort kommenden jungen Erwachsenen **möchten** Mitglied in einer Kirche sein, von der Feige hypothetisch folgendes Bild zeichnet:

- “ – Begleitung ohne doktrinären Herrschaftsanspruch
- Glaubensangebote ohne eiserne Abonnementverpflichtung
- Tröstung ohne versteckte Drohung
- Bestätigung des Menschseins statt permanenter Verunsicherung bei dem Bedürfnis nach menschlicher Lebenslust
- Praktizierung von Alltagswahrhaftigkeit, statt Abforderung umfassender Gelöbnisse und fundamentaler Bekenntnisse
- Respektierung des persönlichen Freiheits- und Entscheidungsspielraums bei gleichzeitiger Nutzung von Veranstaltungen, die Gemeinschaft, Gruppenleben und Geborgenheit anbieten, aber nicht aufdrängen. . .“

(A. Feige, Erfahrungen mit Kirche, Hannover ²1982: Evangelisches Verlagshaus)

Kommen wir zum zweiten Kriterium eines christlichen Glaubens, der sich auf die entfaltete Moderne eingelassen hat. Hier geht es um Anforderungen an die Praxis der Christen und ihrer Kirche. Gefordert ist der Einsatz der Christen für einen gleichen und gerechten Zugang aller am gesellschaftlichen Leben. Der Ernstfall dieser Praxis liegt in der Option für diejenigen, die durch ihre Machtlosigkeit, ihre Armut, ihren Mangel an Bildung und Handlungsfähigkeit aus der Gesellschaft ausgegrenzt werden. Auch in diesem Punkt läßt sich empirisch belegen, daß eine entsprechende Praxis und ein entsprechendes Selbstverständnis unter Christen Raum gewinnt. Ebenso gesichert ist die Erkenntnis, daß sich die Hoffnungen und Erwartungen der Christen – der sogenannten kirchennahen wie der kirchenfernen – an ihre Kirche gerade in diesem Punkt wie in keinem anderen treffen.

Wenn ich recht sehe, bilden die von mir hervorgehobenen Kriterien eines der entfaltenen Moderne angemessenen Glaubens auch Schwerpunkte in dem der Konferenz zu Grunde liegenden Arbeitspapier zur Evangelisierung (vgl. Heidenreich in diesem Heft).

“Der Evangelisierungsprozeß“ – so heißt es dort – geht *“über die Subjekte, die ihre Lebensfragen im Lichte des Glaubens verhandeln“* (30). Zum zweiten rechnet das Papier die Option für die Armen zu den konstitutiven Elementen des Evangelisierungskonzepts.

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal darauf hinweisen, wie hemmend sich meines Erachtens der Rückgriff auf das Interpretament der Säkularisierung für eine angemessene Orientierung im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft heute auswirkt. Es droht gewisser-

maßen zu einer Sperre im Kopf und in der Wahrnehmung zu werden mit einer Tendenz, die Realität erst hervorzubringen, die es postuliert und beklagt.

Ein empirisch mindestens ebenso gut belegbares alternatives Konzept hätte davon auszugehen, daß es **selbst-aktive Felder** des religiösen und christlichen in der Gesellschaft gibt, deren Stärkung und Begleitung, vielleicht auch kritische Reinigung Aufgabe der Kirche ist. Gesellschaftliches und kirchliches Christentum hätten sich gegenseitig zu befruchten. Statt dessen dient der Rückgriff auf das Säkularisierungskonzept heute überwiegend dazu, sich den Herausforderungen durch die entfaltete Moderne zu entziehen.

c) Das Überholen der Moderne

Die begriffliche Fassung des dritten, hier zu reflektierenden Entwicklungspfad greift auf eine Formulierung von Rosenstock-Huessy am Ende des zweiten Weltkriegs zurück. Im Überholen der Moderne sah er des Christen Zukunft.

Was kann es in der hier vertretenen Perspektive bedeuten, sich nicht nur auf die Moderne einzulassen, sondern sie zu überholen. Meine folgende Argumentation – dies ist mir wichtig anzumerken – ist mit besonderen Unsicherheiten behaftet.

Die Entfaltung der Moderne – dies ist inzwischen beinahe zum Allgemeingut geworden – hat auch ihre Schwächen und Bruchstellen offen zu Tage treten lassen. Es liegt deshalb der Frage nahe, ob eine Option des christlichen Glaubens darin bestehen könne, sich auf die **Grenzerfahrungen der Moderne** zu konzentrieren und darin ein neues Verhältnis zwischen Gesellschaft, Christentum und Kirche zu realisieren?

Ich möchte mich an dieser Stelle mit zwei Hinweisen begnügen. Die entfaltete Moderne – so war oben deutlich geworden – hat einen Abbau kollektiver Lebensformen und eine strukturell erzwungene Individualisierung hervorgebracht. Zahlreiche empirische Beobachtungen lassen gegenwärtig die Frage zu, ob damit nicht Anforderungen und Belastungen für den einzelnen entstanden sind, die nur noch von besonders qualifizierten Virtuosen überhaupt bewältigt werden können, während die Zahl der Scheiternden ständig steigt? Ist ein Gesellschaftsmodell lebensfähig, das den elementaren, solidarischen Lebensformen so wenig Raum und Stütze gibt? Treiben die gegenwärtig zu beobachtenden Prozesse der Singularisierung der Lebensformen die **Moderne in einen Kontinuitätsbruch**, jenseits dessen neue Solidaritäten und kollektive Lebenswelten entstehen? Wer wollte solche Fragen mit einem sicheren Ja oder Nein beantworten? Empirisch belegbar ist, daß an dieser und ähnlichen Bruchstellen der Moderne gegenwärtig neue, kollektive

Lernerfahrungen gemacht werden. Ob die "neuen Sozialbewegungen" aber die weiten Nischen des modernen Gesellschaftsmodells nachhaltig überschreiten werden, erscheint mir fraglich.

Neben den inneren sind heute auch die äußeren Grenzen der westlichen Moderne stärker ins Bewußtsein getreten. Ist der Grad funktionaler und struktureller Differenzierung, wie er für die entfaltete Moderne charakteristisch ist, tatsächlich im Weltmaßstab universalisierbar? Liegt es nicht näher, in weltgesellschaftlichen Dimensionen von einer **Überdifferenzierung** im westlichen Gesellschaftsmodell zu sprechen? Bestünde dann eine sinnvolle Option des Christentums heute darin – vielleicht zusammen mit den anderen Weltreligionen – auf der ebene der Weltgesellschaft für eine eingeschränkte Modernität einzutreten?

Wie sähe eine solche Moderne aus und welche Chancen der Durchsetzung bestünden für sie? Wenn auf Fragen dieser Art auch gegenwärtig kaum schlüssige Antworten zu geben sind, so darf man sich ihnen sicherlich nicht entziehen.

Lassen Sie mich zum Schluß kommen: Die Entscheidung über den künftigen Weg der Kirche ist Sache des Subjekts Kirche und nicht des Soziologen. Dreierlei möchte ich aber festhalten:

1. Einfluß auf die künftige gesellschaftliche Entwicklung wird das katholisch geprägte Christentum nur haben, wenn es sich nicht in Reservate traditionaler Lebensführung zurückzieht und auf das Scheitern des Projekts der Moderne wartet.
2. Ein **Überholen** der Moderne, ohne sie vorher in ihren Grundelementen **eingeholt** zu haben, erscheint mir unmöglich.
3. Als Utopie kann die Perspektive des **Überholens** dem **"Sich-Einlassen"** auf die Moderne die nötige **kritische Distanz zur Moderne** verleihen.

Literatur zum Referat

- Beck, U., 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt
- Gabriel, K./Kaufmann, F.X. (Hrsg.), 1980: Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz
- Gabriel, K./Kaufmann, F.X., Der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern, in: F.X. Kaufmann/B. Schäfers (Hrsg.), Religion, Kirche und Gesellschaft in Deutschland. Gegenwartskunde Sonderheft 5, im Erscheinen
- Kaufmann, F.X., 1973: Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg-Basel-Wien
- Kaufmann, F.X./Metz, J.B., 1987: Zukunftsfähigkeit des Christentums, Freiburg
- Köcher, R., 1985: Religiosität Jugendlicher ohne Kirche?; Religionsunterricht heute 1-2, S. 6-10
- Luhmann, N., 1977: Funktion der Religion, Frankfurt
- Lutz, B., 1984: Der kurze Traum immerwährender Prosperität, Frankfurt
- Mooser, J., 1983: Auflösung proletarischer Milieus. Klassenbildung und Individuali-

sierung in der Arbeiterschaft vom Kaiserreich bis in die Bundesrepublik Deutschland, in: Soziale Welt 34, 270 ff.

Schmidtchen, G., 1973: Katholiken im Konflikt. Überblick über die Ergebnisse der Synoden-Untersuchung und einige Schlußfolgerungen, in: Forster, K. (Hrsg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg-Basel-Wien

Otmar Fuchs

Evangelisierungsversuche

"Darum sprich: So sagt der Herr II. Ich will euch sammeln aus den Völkern, und ich will euch sammeln aus den Ländern, dahin ihr zerstreut seid, und woher ich euch herkommen ließ. Da sollen sie kommen, und alle Schrecken aus dem Lande, die ich aus dem Lande hinausjagt habe, sollen aus dem Lande weichen. Und ich will euch ein einträchtiges Herz geben und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz wegnehmen aus eurem Leibe, und ein fleischernes Herz geben, auf daß sie in meinen Sitten wandeln und meine Rechte halten, und danach tun. Und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein." (Hes 11,17-20)¹

Die Evangelisierung von uns selbst

1. Einführung²

Wer innerhalb eines meditativen Gottesdienstes, wo in der Regel der Einspruch nicht gerade gang und gäbe ist, das Wort ergreift, kommt leicht in den Verdacht, sich der Kritik zu erziehen. Letzteres ist freilich nicht meine Art, und doch habe ich mich nach erster Verwunderung dem Vorschlag gefügt, in einer Homilie zu unserem Thema etwas zu sagen. Denn gerade im Wortgottesdienst kann ich mir keine Abstraktionen leisten, sondern werde wohl konkret von mir selbst etwas zu sagen haben.

Leo Karrer hat gestern davon gesprochen, daß wir uns über unsere Hermeneutik Rechenschaft zu geben haben. Das gilt nicht nur hinsichtlich unseres Bewußtseins und unserer Sprachspiele, sondern auch im Sinne meiner eigenen materialen Hermeneutik, womit ich meine Arbeits- und Lebenssituation, meine Biographie und meine existentiellen Erfahrungen meine. Wenn schon die Texte des II. Vatikanums in erstaunlicher Weise die Berufung des einzelnen hervorheben und zum Angspunkt des Glaubens überhaupt machen,³ dann dürfen wir dies auch für unser Theologietreiben ernst nehmen. So darf man nicht nur der Predigt, sondern auch der Theologie wünschen, daß dann ab und zu die explizite Ich-Rede vorkommt, damit sich nicht der fälschliche Eindruck breit macht, der Glaube und die Theologie eines einzelnen Menschen wäre bereits der Glaube und die Theologie schlechthin.

Ottmar Fuchs

Evangelisierungsversuche

“Darum sprich: So sagt der Herr: Ich will euch sammeln aus den Völkern, und ich will euch sammeln aus den Ländern, dahin ihr zerstreut seid, und will euch das Land Israel geben. Da sollen sie kommen, und alle Scheuel und Greuel daraus wegtun. Und ich will euch ein einträchtiges Herz geben und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz wegnehmen aus eurem Leibe, und ein fleischernes Herz geben, auf daß sie in meinen Sitten wandeln und meine Rechte halten, und darnach tun. Und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein.“ (Hes 11,17-20)¹

1. Einführung²

Wer innerhalb eines meditativen Gottesdienstes, wo in der Regel der Einspruch nicht gerade gang und gäbe ist, das Wort ergreift, kommt leicht in den Verdacht, sich der Kritik zu entziehen. Letzteres ist freilich nicht meine Art, und doch habe ich mich nach erster Verwunderung dem Vorschlag gefügt, in einer Homilie zu unserem Thema etwas zu sagen. Denn gerade im Wortgottesdienst kann ich mir keine Abstraktionen leisten, sondern werde wohl konkret von mir selbst etwas zu sagen haben.

Leo Karrer hat gestern davon gesprochen, daß wir uns über unsere Hermeneutik Rechenschaft zu geben haben. Dies gilt nicht nur hinsichtlich unseres Bewußtseins und unserer Sprachspiele, sondern auch im Sinne meiner eigenen materialen Hermeneutik, womit ich meine Arbeits- und Lebenssituation, meine Biographie und meine existentiellen Erfahrungen meine. Wenn schon die Texte des II. Vatikanums in erstaunlicher Weise die Berufung des einzelnen hervorheben und zum Anknüpfungspunkt des Glaubens überhaupt machen,³ dann dürfen wir dies auch für unser Theologietreiben ernst nehmen. So darf man nicht nur der Predigt, sondern auch der Theologie wünschen, daß darin ab und zu die explizite Ich-Rede vorkommt, damit sich nicht der fälschliche Eindruck breit macht, der Glaube und die Theologie eines einzelnen Menschen wäre bereits **der Glaube und die Theologie** schlechthin.

Frau Pissarek-Hudelist und Hermann Stenger haben gegenüber der (nicht zuletzt in der Kirche antreffbaren) Kälte, Gefühllosigkeit und Leidensunfähigkeit davon gesprochen (und Hesekiel tut dies auch in seinem Text), daß Evangelisierung nicht ohne die Dimension des barmherzigen Herzens zu denken und zu leben ist: Wem die Empathie gebricht, der ist immer ideologisch! In dieser Hinsicht habe ich in den letzten Jahren einen Nachholprozeß durchlaufen, eine eigene Art von Alphabetisierung, worin Worte, die ich seit Jahren fließend kannte, im Zusammenhang mit ganz bestimmten Begegnungen und Erfahrungen eine neue, ganzheitliche (weil mit mir selbst zusammenhängende) Qualität erhalten haben. Dem Kopf ist erst im nachhinein das Herz gefolgt. Ich habe den Eindruck, wir haben in unserer Theologie ein übergroßes Arsenal an Worten und Argumentationen, das viel zu reichhaltig und zu verfügbar zu Munde ist, als daß es ein solches ganzheitliches Verstehen ermöglichte. Mit dem Wortfeld der Evangelisierung sollte uns dies nicht leicht widerfahren dürfen, weil es dabei gerade um dieses Verbindung von Wort und Tat, von Lehre und Existenz geht. Die Rede soll also von mir sein, von meinen Erfahrungen mit dem, was ich oft im nachhinein jetzt Evangelisierung von mir selbst nennen möchte: Nicht daß ich sie schon erreicht hätte, vielmehr erfahre ich mich weit entfernt davon, aber vielleicht habe ich doch erspürt, wo es langgeht. Es handelt sich um relativ hilflose Spuren der Evangelisierung, der Umkehr in meinem Leben. Sehr detailhaft, für manchen gar nicht viel, für mich jedoch entscheidend. Das Votum "Die Evangelisierung beginnt bei mir!" scheint ebenso akzeptiert wie unklar zu sein. Denn sehr viel erzählen wir uns gegenseitig nicht davon. Aber gerade solches Erzählen brächte konkreten Bedeutungsgewinn.

Ich will damit beginnen. Erlauben Sie mir dabei die ungeschützte Rede, wozu ich auch Sie ermutigen will. Ich verstehe meinen Versuch als ein Durchbuchstabieren meines "Geistes" oder meiner "Berufung" in dieser Communio unserer Tagung. Das Gesagte setze ich dabei aufs Spiel der Kritik, Ergänzung und Bereicherung durch andere "Geister". Vielleicht ein Anreiz, in dieser Art miteinander umzugehen und dabei die eigene Existenz auf solche Spuren hin zu betasten: wo das Herz aus Stein zu einem Herz aus Fleisch wird.

Ich möchte nichts Appellatives sagen und auch keinen Druck ausüben, sondern einfach das hören lassen, was mich bewegt.

2. Radikalisierende Kraft des Singulären

In der Kirche bin ich im Bereich der Wortverkündigung "groß geworden". Als Kaplan habe ich viel Wert auf die Predigt gelegt und in Homiletik habe ich dann auch promoviert. Meine "Bekehrung" vom

“Funktionär des Glaubens“ in der Pastoral zum etwas mehr als vorher mit-leidenden Menschen und damit zur Umkehr in Richtung auf eine diakonale Pastoral vollzog sich in den letzten drei bis vier Jahren in ganz bestimmten Begegnungen, insbesondere im Bereich der kirchlichen Diakonie (vornehmlich in Einrichtungen des Caritasverbandes), wo ich gelernt habe: Die Grenzen des Glaubens sind noch lange nicht die Grenzen der Diakonie. Die Begegnung mit helfenden Menschen, die mit hilfs- und befreiungsbedürftigen Menschen umgehen und leben, hat Lebensräume zutage gefördert, die meine Theologie und meinen Kirchenbegriff verändert haben. Die vorbehaltlose Diakonie allen Leidenden ohne Ausnahme gegenüber erweist sich dann als unbeliebiger Bestandteil des Glaubens an die unbedingte Liebe Gottes uns gegenüber.

Nicht abstrakte Gedankengänge, sondern konkrete Begegnungen mit Krankheit, Behinderung und Tod haben mich und dann auch mein theologisches Denken radikalisiert und etwas heftiger als vorher gemacht. Der immer etwas von der Gegenabhängigkeit bedrohte Kampf gegen die institutionellen Zwänge der sogenannten Amtskirche ist demgegenüber in den Hintergrund geraten und marginal geworden. Darin zeigt sich so etwas wie die radikalisierende Kraft des **Singulären** in der eigenen Biographie, wenn letzteres insbesondere in direkten Beziehungen und im Risiko wegbegleitender Begegnungen (mit den Investitionen an Zeit und Treue) dauerhaft ernst genommen und zu leben versucht wird. Dann gibt es nicht nur generative Themen, sondern vielmehr generative Begegnungen, die nicht quantitativer Natur sind (allzu viele davon kann man sich nicht leisten, will man nicht gerade darin kollabieren): als Quellen des Lebens und als Erfahrung der eigenen Begrenzung. Dies hat nichts mit falscher Opfer- oder Selbstlosigkeitsideologie zu tun, sondern beruht auf dem Tatbestand, daß solche Begegnungen ihre Kraft und Ressourcen in sich selber haben und entfalten. Nur im Singulären (und nie im Generellen) kommen Wort und Tat in der eigenen Existenz zusammen. Die eigene Leidens- und Mitleidensfähigkeit entfaltet sich nicht abstrakt, sondern in der Wucht von meist sehr wenigen, aber tiefgehenden Beziehungen. Unsere flächendeckende Pastoral ist ausgesprochen geeignet, vor solchen Intensitäten zu fliehen.

Wenn ich nicht von mir weg (nur auf andere zu) “evangelisiere“, dann fällt mir ebenso Pauschales wie Appellatives leicht. Beziehe ich die Evangelisierung freilich auf mich selbst als ihr Subjekt, dann werde ich die konkreten Gebrochenheiten und Details erkennen, in denen ich meinen Ort innerhalb des Glaubens und der Umkehr einhole. Wie die Berufung des Christenmenschen vorerst ein Tatbestand meiner eigenen Existenz ist, so beginnt die Verbindung von Wort und Tat, von Glaube und Umkehr in den Möglichkeiten und

Unmöglichkeiten meines in vieler Hinsicht begrenzten Lebens. Und ich entdecke immer mehr: Wenn ich diese Selbstversuche der Evangelisierung nicht wage, kann ich auch keine evangelisierende Pastoraltheologie betreiben. Dies ist im Grunde eine Binsenweisheit, aber schwierig in der Praxis der Einzelheiten unseres Lebens.

3. Erfahrungen im Detail

Einige solcher Einzelheiten, wie sie für mich besonders in der letzten Zeit sehr eindrücklich geworden sind, möchte ich hier andeuten:

3.1 Aus meiner näheren Verwandtschaft hat ein zehnjähriges Mädchen, das ich sehr gern habe, eine Erbanlage mitbekommen, die verschiedene Formen annehmen kann, von leichteren bis zu schwersten Behinderungen. Bei ihr sind nur leichte Sprachschwierigkeiten und Verhaltensüberraschungen wahrzunehmen. In den Ferien kommt sie öfter ein paar Tage zu mir. Bei einem Spaziergang im Sommer hat sie erzählt, was sie in der Schule an Grausamkeit und Aussperrung erlebt: weil sie in ihrer etwas bräunlichen Hautpigmentierung etwas anders aussieht, weil sie zeitweise hilfloser ist und anders reagiert als die anderen. Und sie hat mir dabei die im Moment schlimmste Beschimpfung unter den Kindern erzählt, die auch sie abbekommt: "Du hast ja Aids!" Und dann erzählt sie: "Ich darf ja gar nicht heiraten, weil ich wegen meiner braunen Flecken keine Kinder bekommen darf. Aber ich habe schon einen Freund, den Martin, den ich gern sehe!"

Es hat mir die Eingeweide vor Schmerz und Wut zusammengezogen: darüber, was dieses Mädchen auszuhalten hat. Das Schlimme ist, daß ich selbst nicht viel dagegen tun kann, denn ich habe auf ihre Lebenswelt keinen verändernden Einfluß. Von dieser direkten Begegnung mit "Benachteiligten" eröffnet sich mein Theologisieren nicht mehr als auch oder beliebig diakonal, sondern als unbedingt diakonal. Und die Rede von der Evangelisierung hierzulande kann nur einen Sinn haben, wenn sie mit solchen Menschen zu tun hat! Von daher ist mir zunehmend jede Theologie zuwider (und dies trifft nicht zuletzt meine eigene theologische Vergangenheit), die in generalisierender Langeweile optionslos und ohne Biß daherkommt und über alles Mögliche im "Sowohl-als-auch" ebenso ausgeglichen und öde wie flüssig und gekonnt zu sprechen weiß. Spät genug liegen mir zuweilen die Frage und das Schweigen näher als die Antwort und das Reden.

Deswegen will ich nicht müde werden, dem Begriff der "Befreiung" in einer Theologie der Evangelisierung einen zentralen Ort zu gön-

nen. Und ich bin auch bereit, für diesen Kampf innerkirchlich (wie es aussieht, in zunehmender Weise) "links" liegengelassen zu werden, obgleich mich dieses Etikett, konservativ wie ich bin, lachen macht.

3.2 Ein früherer Theologiestudent hat sich nach langen und leidvollen Prozessen offen zu seiner Homosexualität bekannt und sie gelebt. Er ist HIV-infiziert. In den Begegnungen mit ihm spüre ich seine Vitalität, seine Lebenssehnsucht, seine Ängste und Depressionen. Und ich kenne die vielen ekelhaften Widerfahrnisse, die er als homophiler Mensch gerade in kirchlichen Kreisen erfahren hat. Im Anbetracht dieser Beziehung lasse ich mich auf keine schmierigen Kompromisse zwischen Moral und Diakonie mehr ein, in denen die Diakonie in das Ghetto der Moral gerät, wohingegen doch die unbegrenzte Diakonie ein integraler Bestandteil der Moral zu sein hätte.⁴ Und ich bin enttäuscht über das römische Papier zur Homosexuellen-Frage, weil dort in diffamierend-distanzierender Weise getaufte und gefirmte Menschen nur als "homosexuelle Personen" benannt werden: Auf diese Weise wird ihnen der Würdetitel der "Christgläubigen" (wie er sonst in kirchenoffiziellen Papieren den getauften und gefirmten Mitgliedern der Kirche zukommt) aberkannt. Dies trifft sich gut mit den Ressentiments der "Frommen", die zum Teil noch schärfer ausfallen als die der übrigen Bevölkerung.⁵ Was wissen denn "die da oben" von den Erfahrungen unserer Krankenschwestern und Seelsorger/innen sowie der verschiedenen Mitarbeiter/innen im Caritasverband in ihrer Lebens- und Sterbebegleitung der HIV-infizierten bzw. aidskranken homosexuellen Menschen: über deren Sensibilität und Menschlichkeit, ihren verletzten tiefen Glauben und über ihre Fähigkeit, zu beten und mit Gott zu ringen?⁶

Abgesehen einmal von den kirchlichen Sozialgestalten des Caritasverbandes und vieler sozialer Initiativen in oder neben unseren Pfarrgemeinden: Wenn die Kirche überregional auf eine mediale Ersatzkirche setzt und auf der Ebene unserer Pfarrgemeinden in ihrer Mehrzahl auch dominant nichts anderes als einen christlichen Weltanschauungskampf gegen die angeblich säkularisierte Umwelt betreibt, verliere ich allmählich als an der helfenden und befreienden Diakonie orientierter Theologe meinen Ort in den kirchlichen Bereichen, die hierzulande am meisten das Bewußtsein und die Realität "der Kirche" zu prägen beanspruchen. Man wird nach anderen Sozialgestalten Ausschau halten müssen, in denen die angedeuteten christlichen Optionen in der Tat besser besprochen und verfolgt werden können. Wenn getaufte und gefirmte "homosexuelle Personen" in unseren Pfarrgemeinden keinen Platz haben, dann wird man wohl Gemeinden gestalten dürfen und müssen, wo sie in der Gemeinschaft der Christen leben können.

Zudem ist einem "Glauben" der Kampf zu erklären, der die Diakonie nicht aus sich entläßt, sondern be- und verhindert: etwa Betroffenen gegenüber, die nicht das Gleiche glauben oder nicht nach den sittlichen Maßgaben der Kirche leben. Es gibt wohl nur einen legitimen Vollzug der Mission, nämlich den, daß sich Christ und Kirche selbst evangelisieren und zur Verbindung von Wort und Tat bekehren. Dies wird seine Wirkung in der Welt haben! Alle dem gegenüber artfremden Strategien verdunkeln die Botschaft und sind buchstäblich nicht notwendig. Wenn Christ und Kirche nicht in diesem Selbstvollzug der Evangelisierung auf die anderen und insbesondere Benachteiligten zugehen, bereichern sie die Menschen nicht, sondern beuten sie für die eigenen Herrschaftsinteressen aus.

3.3 Seit ein paar Jahren lebe ich mit einer Theologin in Wohngemeinschaft. Das damit verbundene "Ins Gerede Kommen" bis hin zu mancher bissigen Bössigkeit erlebe ich auch in Solidarität mit denen, die ähnliche und schlimmere Anfeindungen von seiten besonders "guter Katholiken" auszuhalten haben. In diesem Lebenszusammenhang habe ich mehr als je zuvor, verbunden mit zum Teil schmerzlichen Umstellungen, zunehmend miterlebt, wie Frauen die "Priesterkirche"⁷ und Theologie erleben, und über welche Erfahrungen, Reaktionen und Verletzungen insbesondere Theologinnen allmählich Kirche und Heimat nicht mehr zusammenbuchstabieren können. Deshalb kann ich die feministische Theologie nicht als ein Exotikum unter vielen anderen ansehen, sondern betrachte sie als ein Herzstück theologischer, kirchlicher und christlicher Existenz. Von dieser Theologie her ist viel und Ausschlaggebendes schlechthin für die Humanisierung für Kirche und Gesellschaft zu erwarten. An unserem Umgang mit Frauen und in ihrer Erfahrung mit uns Männern in der Kirche wird sich entscheiden, ob über Jahrhunderte hinweg aufrechterhaltene Ausfälle an Humanität und ausgrenzende Unterdrückungen aufgedeckt und beseitigt werden und ob wir eine christlich-menschlichere Kirche und Gemeinde aufbauen können. Natürlich kann ich diese Problematik hier nur andeuten, wie ich überhaupt darüber gar nicht viel zu sagen habe: Die Frauen werden dies selbst tun! Als Mann kann ich hier nur Ahnungen aussprechen und das zunehmende Gespür, daß ich immer nur die (meist schlechtere) Hälfte bin und sage. Mir geht die sogenannte "Aufwertung" der Frau in der Kirche als eine von vielen Notwendigkeiten nicht mehr leicht über die Lippen. Wenn sie nicht ins Zentrum rückt, werden sich die ekklesiogenen Strategien zur Repression von Frauen, wie es ohnehin den Anschein hat, mit wachsender Härte durchsetzen. Ich leide an der Ungeheuerlichkeit, daß kirchliche Sozialgestalten in dieser Hinsicht sich schlechter verhalten als die meisten anderen gesellschaftlichen Gruppen. Wo bleibt hier das Mensch- und Christsein in der Kirche?

3.4 In einem Kolloquium mit Studenten/innen zur Thematik des Verhältnisses von Leben und Theologie hat mich eine Studentin direkt gefragt: "Was machst du mit deinem Geld!" - "Ich bekomme 600 DM im Monat, wieviel bekommst du?" Diese Frage trifft meine ökonomische Stellung im Hochschulsystem, in der Kirche und in der Gesellschaft. Habe ich überhaupt eine strukturelle Chance, Evangelisierung zu lernen und zu lehren? Ist dieses Lernsystem nicht kontraeffektiv etwa dazu, von den Kleinen und Benachteiligten lernen zu wollen? Welche Rolle spielen also wir in diesem "ökonomistischen" Bedürfnissystem, von dem gestern Paul Zulehner gesprochen hat? Zumal damit immer auch die Macht- und Herrschaftsfrage zu stellen ist. Mein zweiter Doktorand, Manfred Böhm, hat im Sommer eine Promotion abgeschlossen mit dem Thema "Reich Gottes und Gesellschaftsveränderung".⁸ Darin untersucht er unter anderem das Verhältnis des späten Ragaz zu dem Evangelisierungskonzept. Das Beeindruckende an Ragaz ist in diesem Zusammenhang, daß er in der Mitte seines Lebens seine Professur aufgibt, um sich einem Bildungsprojekt für Arbeiter zu widmen, wo er mit den Arbeitern lebt und für sie und mit ihnen die soziale Realität im Horizont der biblischen Botschaft bespricht. Dieses Beispiel trifft mich! Zugleich weiß ich, daß ich die sicheren Pfründe nicht leicht aufgeben kann. Ich kann dies wahrscheinlich nicht, und will diese Unfähigkeit auch nicht mehr tabuisieren. Hier liegt meine Grenze und zugleich meine Aufgabe, mit dieser "Sozialhypothek" zurechtzukommen: hoffentlich in meiner Freigiebigkeit, in der Ehrlichkeit, auch einflußreichen Leuten gegenüber meine Meinung zu sagen, in der Lebensführung, und besonders darin, meine Stellung für die notwendigen Solidarisierungen in Kirche und Gesellschaft einzusetzen, für die Diakonie den Mund aufzutun und die Arbeitsenergien an den notwendigen theologischen Optionen auszugeben. Auch darin: daß ich ab jetzt auf keinen Fall noch "mehr" werden will! Natürlich gehört dazu (und darüber habe ich mit den Studenten und Studentinnen gesprochen), wie ich mit meinen eigenen finanziellen Mitteln umgehe, die ich immer mehr als "ungerechten Mammon" ansehe, mit dem auch entsprechend umzugehen ist (vgl. Lk 16,1-9). Da gerade Professoren in dieser Hinsicht sehr empfindlich sind, möchte ich klarstellen: Ich spreche hier nicht rechtfertigend und auch nicht appellativ, sondern ganz einfach von Problemen und Einsichten, die mir aufgegangen sind und von denen ich glaube, daß sie etwas mit meiner Evangelisierung zu tun haben.

3.5 Es ist noch kein Jahr vergangen, daß mein Vater gestorben ist. Er ist an Krebs gestorben und die vielen Monate des Leidens und unersetzlich tiefen Lebens gerade in der Sterbezeit haben mich tief geprägt. Ich habe nie zuvor bis ins Mark hineingehend erfahren, wie zerbrechlich und hilflos wir sind, was es bedeutet, wenn jemand

leidet und Schmerzen hat, während man selbst fast nichts tun kann. Diese nahe konkrete Erfahrung menschlicher Sterblichkeit und Ohnmacht spottet jeder meiner vorherigen Rede von der Endlichkeit des Menschen und der Klage der Leidenden. Nicht daß ich das alles im Nachhinein für falsch hielte, sondern vielmehr: ich entdecke in der eigenen Existenz unerwartet intensiv die Bedeutung dessen, was ich früher nur geahnt habe. Ich selbst habe Angst bekommen vor dem schmerzhaften Sterben und spüre, daß darin der Tod in seiner Mühelosigkeit etwas Erlösendes hat. Der Psalmist hat recht: Unser Leben ist leicht, sehr leicht, "wie Gras!" (vgl. Ps 90,5-6). Künstliche Gewichtigkeiten und Inszenierungen kann man sich durchaus sparen. Ich stehe unvergleichlich mehr als vorher in dieser Perspektive: Im Angesicht dieses Todes wird mir mein Ende zur realistischen Möglichkeit im Leben. Alles ist nur eine Frage der Zeit! Ich spüre allmählich, wie aus der Trauer diese eigenartige Befreiung steigt und wächst, die gerade in meiner Endlichkeit liegt. Festzuhalten bräuchte ich eigentlich nichts. Am Grund des Todes glaube ich mehr denn je (um mit Karl Rahner zu sprechen) das unendliche Geheimnis der rettenden Liebe Gottes, für mich, für die Toten, für uns alle! Ich merke, wie ich mit meinen anderen Hilf- und Erfolglosigkeiten (nicht zuletzt im Raum der Kirche) sowie den Erfahrungen meiner Grenzen anders umgehen lerne, Schritt für Schritt, ohne den Kampf aufzugeben, im Gegenteil! Was wir tun, ist immer nur soviel wie ein Tropfen auf dem heißen Stein. Aber genau dieser Tropfen ist wichtig! Denn er ist ein Vorbote des "großen Regens", insofern ihm die Zukunft des Reiches Gottes gehört.¹⁰

4. Offene Debatten um Optionen in der Praktischen Theologie

Vor mehr als zehn Jahren habe ich auf einer unserer Tagungen die beruhigende Auskunft erhalten: "In der Pastoral sind wir alle irgendwie einer Meinung, weil wir doch alle an einem Strick ziehen! Es geht uns immer um das gleiche: um eine 'gescheite Praxis'!" Zu leicht hat sich nach außen hin in der Pastoraltheologie diese Mentalität eingebürgert, was nicht verhindert (hat), daß unter der irenischen Decke dieses Einverständnisses harte Widersprüche ruhmern, wie sie gemäß unserer Publikationskultur in manchen Anmerkungen durchkommen und wie sie zuweilen mit der Wirkung unerwarteter Enttäuschungen in universitären Berufungsgeschichten massiv werden. Wir begegnen uns freundlich; das ist gut! Noch besser wäre: wir begegneten uns genauso freundlich, nachdem wir uns die widersprüchlichen Meinungen gesagt haben. Nicht darum, nur akademische oder relativ unnütze marginale Streitfälle vom Zaun zu brechen, geht es hier, sondern um Prioritäten, wie sie jedem von uns aus seiner eigenen persönlich-ganzheitlichen

Theologie heraus nicht nur aus dem Kopf kommen, sondern ans Herz gewachsen sind. Vielleicht geht es dann nicht einmal mehr um so anscheinend oder scheinbar zentrale Fragen, worin denn nun die drei Grunddimensionen des kirchlichen Selbstvollzugs zu benennen seien: in der Martyria, Diakonia und Leiturgia, oder in der Martyria, Diakonia und Koinonia, oder ob überhaupt primär nur von Martyria und Diakonia zu reden sei, in deren Dienst sich Leiturgia und Koinonia befinden. Wenn wir uns schon zu den praktischen Theologen zählen, dann dürfte es wohl auch unter uns um praktisch bedeutsame Inhalte und konkret brisante Entscheidungen gehen: Etwa darüber, ob man für die politische und diakonale Dimension der Pastoral forciert und offensiv zu kämpfen und zu denken hat, - oder ob es genügt, in additiver Weise möglichst viele Prioritäten zu sammeln und miteinander so auszugleichen, daß dadurch einige wenige, aber entscheidende und profiliertere Optionen verhindert werden. Letztes hat den Vorteil, daß gängige Beziehungen nicht gestört und gewisse kirchenpolitische Schmerzgrenzen nicht erreicht werden müssen. Gerade für die kommenden Jahre plädiere ich nicht für eine stille, brave und machtförmige, sondern für eine aufsässige und (im Sinne des Magnificats) umstürzlerische Pastoral und Pastoraltheologie.

Letztere ist natürlich nicht möglich, wenn wir unter uns solche Konflikte ständig bremsen, sondern nur dann, wenn wir sie heftig aus- und ertragen, auch aushalten. Wer mit seiner eigenen Person für Optionen einsteht, wird nicht umhin können, mit Gesprächspartnern, die anderes favorisieren, in Auseinandersetzung zu geraten. Eben dies ist zugleich die Bedingung dafür, daß wir uns dann auch in unseren Unterschieden akzeptieren und im Ernstfall gegenseitig solidarisieren können. Darin realisieren und zeigen wir, daß wir selbst Kirche sind! Solidarisierung setzt nämlich immer und überall voraus, daß die Fronten klar sind und die Unterschiede auf den Tisch kommen. Mir kommt dabei immer das Gedankenbild: Begegneten sich zwei alttestamentliche Propheten in leibhaftiger Wirklichkeit, sie könnten nicht anders als miteinander streiten, daß die Funken fliegen: Dabei sind sie im **einen** Buch der Bibel "friedlich" miteinander vereint.

Ferdinand Fromm hat uns vor Jahren moniert: Tut euch zusammen, kämpft gemeinsam für etwas: nach oben und unten, nach rechts und links! Wir unterwerfen uns dagegen sehr leicht einem hausgemachten "Divide et impera": Individualistisch zerteilen wir uns selbst und steigern damit unsere Beherrschbarkeit, während wir fleißig und intensiv von Gemeinde und Solidarität schreiben. Ich kenne das gut: Nicht selten ist es mir wichtiger, etwas zu Papier zu bringen als in Kirche und Gesellschaft mit anderen etwas zu bewegen. Resig-

nation bezüglich der Praxis und Lust am gedruckten eigenen Wort gehen eine eigenartig-signifikante Verbindung ein.

Ich möchte uns ermutigen, die ganzheitliche Berufung des Christenmenschen auch für uns selbst ernst zu nehmen und zu reklamieren. Dazu gehört der Mut, Wut zu haben, Ärger zeigen zu dürfen und manchen Kommunikationsentzügen und Sanktionen ausgesetzt zu werden. Letzteres sollte freilich nicht bereits unter uns geschehen: Vielmehr werden wir den eigenen Gefühlen trauen dürfen und uns gerade dabei gutbleiben. Man wird sich als Gegner benennen und akzeptieren, ohne sich zu destruieren. Allein solche Offenheit verhindert, daß wir uns "unterirdisch" bekriegen. Diese hier nur angedeutete Kultur der Optionsdebatte steht auch unter uns noch aus! Dies verhindert, daß die deutschsprachige Pastoraltheologie insgesamt eine prophetische Rolle in Theologie und kirchlicher Praxis spielt, wohingegen doch die Prophetie das wohl zutreffendste Paradigma für den Verantwortungshorizont der Praktischen Theologie skizziert.¹¹

Damit ist nicht abgestritten, daß es unter uns individuelle Prophetie gibt: Jeder ist auf der Suche nach seinen persönlichen und inhaltlichen Prioritäten, arbeitet dafür und setzt sich dafür ein. Doch gibt es wohl auch so etwas wie eine kollektive bzw. gemeinschaftliche Prophetie, die ich bei uns in doppelter Weise sehe: einmal vor Ort in der Zusammenarbeit mit den Studenten/innen, vielleicht auch mit manchen Verantwortlichen in der Pastoral und in den Ordinariaten; zum anderen hier in unserer Konferenz, wo wir versuchen, als deutschsprachige Pastoraltheologen/innen in unserer Kirche nicht Beliebiges, sondern Notwendiges zu Wort zu bringen.

Wer eine subjektorientierte Pastoraltheologie vertritt, wird sie demnach in zweifacher und damit reziproker Weise subjektorientiert zu verstehen haben: einmal bezüglich der Adressaten, zum anderen aber auch in Bezug auf die Pastoraltheologen/innen selbst.¹² Dies entspricht einer zweifach kirchenbezogenen Qualität der Pastoraltheologie und meint die Kirche **um** uns und **uns** als Kirche.

5. *Schluß*

Nachdem ich nun andeutungsweise versucht habe, das, was Evangelisierung sein könnte, einmal von mir persönlich her einzubringen (Abschnitt 3) und zum anderen auf uns als Pastoraltheologen zu beziehen (Abschnitt 4), darf ich mit folgenden Gedanken zu Ende kommen:

Wenn man die Bücher des Alten Testaments liest, strömt einem noch über die Zeit hinweg und durch die Texte hindurch vitales

Leben entgegen! Liebe und Haß, Ausschweifung und Sühne, Sünde und Strafe, Entzweiung und Versöhnung werden erzählt; und in allem ist Gott beteiligt. Letzteres zeigen die Psalmengebete, in denen er in allen möglichen und unmöglichen Situationen als der Gott angesprochen wird, der durch alles hindurch seinen Treubund hält. Dafür steht der Bogen in den Wolken: das Zeichen des Gedenkens Jahwes an seinen unbedingten Bund mit den Menschen (Gen 9,12-15). Etwas strukturell Ähnliches entdeckte ich wieder im Katechismus der Bauern von Peru "Vamos Caminando", wo das ganze Leben ins Evangelium hinein aufgenommen wird und umgekehrt.¹³

Bei uns, so habe ich oft den Eindruck, fungieren Glaube und Verkündigung oft als Eindämmung von Leben. Jedenfalls gibt es nicht wenige Erfahrungen der Engführung des Lebens und des Christlichen wie auch des Lebensverlustes (durch Behinderungen und Androhungen) in kirchlichen Kontexten. Vitale Höhen und Tiefen menschlicher Existenz sowie gewagte Entscheidungen weichen der Routine, der emotionalen Gleich-Gültigkeit und der Langeweile. Für diesen Zustand ist ein Doppeltes zuständig, welches zugleich von den beiden entscheidenden Prinzipien der Evangelisierung getroffen wird: Einmal erreicht die Verkündigung nicht das ganze Leben (Verstand und Herz, Gemeinde und Gesellschaft, Kirche und Welt u. ä.), zum anderen (und dies hängt mit dem ersteren zusammen) baut man zuwenig auf die Fähigkeiten und Charismen aller Beteiligten, indem deren Gegebenheiten nicht "abgerufen" werden und zur Entfaltung kommen (etwa dadurch, daß sie bestimmte Gedanken nicht mehr denken, geschweige denn tun dürfen: Eine Sanktionsanalyse kirchlich reduzierten Lebens wäre sicher sehr aufschlußreich und im Ergebnis das Gegenteil von dem, was "Leben in Fülle" sein könnte). Wort und Tat, Glaube und Umkehr auf der Basis der Gemeinschaft aller Charismen gerade einschließlich ihrer ausgetauschten Radikalitäten und Einseitigkeiten wären dagegen die "Heilmittel", welche in der Theologie der Evangelisierung konzeptionell gerettet und zu verteidigen sind.

Die Erfahrung des **Glaubens** im vitalen Leben und Leiden ist bislang vielleicht in der Evangelisierungsdebatte zu kurz gekommen. Paul Zulehner hat wohl recht, wenn er in letzter Zeit immer wieder betont, daß alles daran hängt, wie unter uns Gott zur Rede und zur Erfahrung gelangt. Ein wichtiger Aspekt wird sein, daß wir darauf vertrauen lernen, daß Gott vorhanden ist: in meinem Leben und im Leben der anderen. Auch dies ist ein Moment dessen, was wir theologisch "Indikativ der Gnade" nennen. Ein weiteres wird sein, daß Gebete, Sakramente und Gottesdienste als Ausdruck dessen erfahren werden, daß Gott mit jedem von uns den Weg mitgeht, durch Positives und Negatives, durch Höhen und Tiefen, und daß er gerade darin jederzeit in Bitte, Lob, Dank und Klage ansprechbar

ist. Daß Gott in den Menschen gegeben ist und daß er in allen Situationen mitgeht, ist ein Tatbestand seiner Universalität in den Gebrochenheiten unserer Geschichte. Diese Anwesenheit des Heils in unserem Unheil darf ausfindig gemacht werden, indem wir uns gegenseitig auch in der Mystagogie helfen und lernen, Geschichten von unserem Gottvertrauen zu erzählen. Wenn Hauptamtliche in Pastoral und Pastoraltheologie selbst verlernt haben, untereinander von Gott zu reden, davon, wie sie ihn erfahren oder auch nicht erfahren, dann ist dies eine traurige Sprachlosigkeit. Mag eine solche Sprachlosigkeit über weite Strecken angebracht und immer wieder notwendig sein: ebenso notwendig sind aber die ständigen Versuche, die Ausdrücklichkeiten dessen zu wagen und auszutauschen, wen wir aufgrund unserer Erfahrungen und Theologie Gott nennen. Ein Doktorand in der Theologie hat mir vor einigen Monaten gesagt: "Während meines ganzen Studiums habe ich am wenigsten davon gehört, inwiefern und wie meine theologischen Lehrer an Gott glauben."

"Gott" scheint ein wenig gefragtes Thema der Theologie zu sein. Es ist aber gar nicht gut, dieses "Thema" nur den sogenannten charismatischen Gruppen zu überlassen und dort nur zu kritisieren. Denn für sich und mit anderen der unbedingten Liebe Gottes innezuwerden, um aus ihr heraus eine helfende und befreiende Praxis zu gestalten und in dieser Praxis von Gott reden zu lernen, damit die Menschen dazu eingeladen werden, selbst der unbedingten Liebe Gottes innezuwerden: eben darin besteht der heilvolle und heilbringende "Regelkreis" christlicher Existenz!

Ich möchte uns jetzt Stille gönnen: um unser Leben, die Wurzeln unserer Empathie und unseres Leidens zu spüren, um von daher unsere Theologie in einem Herzen aus Fleisch zu verankern.¹⁴ Dies ist die Bedingung der Möglichkeit für alles andere! Wenn wir dabei einseitiger, streitbarer und riskanter werden, dann ist dies gut so: denn darin liegt zugleich das Geständnis unserer Ergänzungsbedürftigkeit und die Chance gegenseitiger Neugier und Solidarität!

Anmerkungen

- 1 Diese Bibelstelle (nach meiner alten Luther-Bibel, die ich meist bei mir trage, sowie die folgenden Impulse waren Bestandteil eines Wortgottesdienstes, der am Donnerstagmorgen (24.9.1987) der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien stattfand. Gebetstexte waren der Psalm 103 und das Magnificat.
- 2 Es ist nicht ganz einfach, die "Textsorte" des folgenden Beitrags zu bestimmen: Innerhalb der Tagung war dies mein erster Versuch, vor Kollegen/innen nicht nur über "etwas" (hier über die Evangelisierung) zu sprechen, sondern die Wurzeln des besprochenen Inhalts in meinem eigenen Leben aufzusuchen und kundzutun. Die Veranstalter haben dies nicht unerheblich dadurch provoziert, daß sie meinen Beitrag in eine Andacht einfügten und zum Ausgangs-

- punkt eines Konferenztages machten, der das Ziel hatte, das Thema mit den Beteiligten und mit Betroffenen zu verbinden. Unter den mir meist bekannten Teilnehmern/innen der Tagung war mir atmosphärisch eine persönliche Rede möglich, die natürlich in der schriftlichen Publikation so nicht mehr durchzuhalten ist; manches kann hier nur angedeutet werden. Dennoch habe ich mich nach einigem Zögern für diese Veröffentlichung entschieden, weil auch wir Theologen es wohl lernen dürfen, uns in den vertretenen Inhalten und favorisierten Optionen nicht bedeckt zu halten, sondern zu verausgaben. In dem vorliegenden Nach-Versuch ist manches etwas ausführlicher geraten als dies im "Original" der Fall war.
- 3 Vgl. E. Klinger, Der Glaube an den Menschen – eine dogmatische Aufgabe, in: *Theologie und Glaube* 78 (1985) 229-238. Wer demnach seinen Glauben an Gott nicht auf den Glauben an die Berufung der Menschen (durch Gott!) auslegt, leistet sich einen spirituellen Luxus, weil ein solcher Glaube kaum eine kommunikative Kraft für die mitmenschlichen Begegnungen entfaltet. Eben dies spricht für die Gemeinde als den Ort der Freigabe des Glaubens der einzelnen, um gerade darin die Gegebenheit Gottes in den Menschen ernst zu nehmen und zu erfahren. Nur so können Gemeinden Orte der Solidarisierung für andere werden, weil in ihnen selbst solche Erfahrungen zugelassen sind. In der Pastoral Verantwortliche sind also nicht nur Funktionäre des Glaubens an Jesus Christus bzw. an Gott, sondern stehen in dem Zuspruch und Anspruch, Christus und seinen Geist in konkreten Menschen aufzusuchen und zur Entfaltung kommen zu lassen. Dieser Christus begegnet in jedem Notleidenden, wie er auch in jedem zum Vorschein kommt, der hilft. Christologie und Christopraxis gehören also zusammen wie die Gottes- und Nächstenliebe. Freigabe des Glaubens und Vergabe in der Diakonie bilden dann die Grundpfeiler einer wahrhaft christlichen Kirche. Denn wer anders als der (zugelassene!) Geist Gottes in den unterschiedlichen Berufungen wird Notleidende entdecken und sich mit aller Kreativität und Handlungsbereitschaft mit ihnen solidarisieren können!
 - 4 Vgl. dazu O. Fuchs, "Warum so früh und warum mit solchen Schmerzen?", in: *Katechetische Blätter* 112 (1987) 11, 835-842; ders., *Kirchliche Gemeinde und Caritas im Selbstvollzug der Diakonie: Christliches Leben mit HIV-infizierten und aidskranken Menschen*, in: *Caritas* 88 (1987) 6, 319-332; ders., *Plädoyer für eine diakonale Pastoral. Beispiel "Aids"*, in: *Bibel und Kirche* 43 (1988) 17-23.
 - 5 Vgl. das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über die Seelsorge für homosexuelle Personen: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr 72*, Bonn 1986.
 - 6 Vgl. G. Schorberger, *Aids Station. Wege humaner Begleitung*, München 1987 (darin auch den Beitrag von J. Bußmann, *Aids. – Plädoyer für eine Seelsorge als Sorge um den ganzen Menschen* 127-149); H. Bönsch, *Ich pflegte einen Aids-Kranken*, in: *Krankendienst* 60 (1987) 6, 181-188; B.N. van der Post, *Ein Brief an einen verstorbenen Aids-Patienten*, in: S.R. Dunde (Hg.), *Aids – Was eine Krankheit verändert*, Frankfurt/Main 1986, 135-138; J. Bußmann, *Seelsorge bei Aids-Erkrankten*, in: *Jugendwohl* 68 (1987) 6, 267-277.
 - 7 Vgl. dazu P. Hoffmann (Hrsg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987.
 - 8 Erscheint demnächst: Münster 1988. Vgl. zum folgenden: Leonhard Ragaz-Institut (Hrsg.), *Leonhard Ragaz: Religiöser Sozialist, Pazifist, Theologe und Pädagoge*, Darmstadt 1986, bes. 61-72.
 - 9 Vgl. K. Rahner, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, in: *Geist und Leben* 50 (1977) 436-450, hier 448.
 - 10 Vgl. dazu meine Gedanken zu Beginn des Beitrags: *Die Evangelisierung als theologischer Ort kirchlicher Medienpolitik*, in: E. Schulz/H. Brosseder/ H. Wahl (Hrsg.), *Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft* (FS Hans Schilling), St. Ottilien 1987, 281-319, hier 281-283.

- 11 Vgl. O. Fuchs, Theologie im Kontext, in: M. Bergeest u.a. (Hrsg.), Engagement für die Erwachsenenbildung (FS Werner Faber), Bamberg 1988, 26-38 (Kontaktstelle für Universitäre Erwachsenenbildung an der Universität Bamberg).
- 12 Auch die auf die Theologen selbst bezogene Subjektbezogenheit kongruiert mit besten gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Konzepten (wofür es hier keine Beleglast gibt) und ist nicht etwa eine unwissenschaftliche Subjektivität, welche die Objektivität beeinträchtigte. Die durch den persönlichen Kontext gegebenen Grenzen, Schwächen und Stärken des eigenen wissenschaftlichen Tuns sind vielmehr ein integraler Bestandteil strikter Wissenschaftlichkeit und die Bedingung dafür, sich in die Ergänzungsfähigkeit und damit in den Austausch mit anderen Wissenschaftlern hineinzugeben.
- 13 Vgl. Equipo Pastoral de Bambamarca, Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden, Freiburg (Schweiz)/Münster, 3/1983.
- 14 "Herz aus Fleisch" meint hier die Fähigkeit und Bereitschaft zu empathischen Erfahrungen und Betroffenheiten. Betroffenheit allein freilich ist noch keine theologisch eindeutige Kategorie im Sinn einer (vom Evangelium her) inhaltlichen Authentizität. Da also die Selbstevidenz von Betroffenheit täuschen und auch vom Entscheidenden ablenken kann, braucht es die Orientierung an den "Betroffenheiten", wie sie in der Bibel erzählt werden (vgl. z. B. Lk 2,19; 7,13; 10,32; 24,32) und: Es braucht auch diesbezüglich den ebenso annehmenden wie kritischen Umgang der Christen miteinander. Es geht um ein "Herz aus Fleisch" um des Evangeliums willen zugunsten der Menschen und um des Menschen willen zugunsten der Realität, die Jesus Reich Gottes nennt. Ob sich meine eigenen Grunderfahrungen und daraus gezogenen Konsequenzen mit dem Evangelium vertragen, sei der mitchristlichen Einschätzung ausgesetzt.

AM 3: "Die Leute auf dem Land als Subjekte der Evangelisierung"

Josef Fischer, *Das Modell "Grundkurs Gemeindlichen Glaubens" (GGG) in der Diözese Passau*

I. Elemente

1. Innwerden

Jemand hat schon einmal einen Kurs erlebt und gute Erfahrungen gemacht. Eine Gruppe zusammengebracht. Er ist gekommen und fährt mit ihm von Freitag nachmittag bis Samstag abend weg. Der Leiter hilft ihnen, daß KURS (Anlauf, Fahrt) genommen wird auf den GRUND des Lebens. Zeit, darüber nachzudenken und sich einfallen zu lassen, was für seine christliche Lebensführung und Lebensbedeutung bestimmend war. Die Leute WERDEN ihrer eigenen Geschichte vor Gott INNE.

III.

Modelle wechselseitiger Evangelisierung von Gesellschaft und Kirche

Arbeitskreise zu den Modellen (AM)

2. Erzählen

Dann erzählen sich die Leute ihre Geschichte, die aus Geschichten besteht. Oft sind es Verletzungsgeschichten, immer unabgeschlossen. Sie kommen immer in irgendeiner Weise von GEMEINDE her und führen zu ihr hin. Ihre Glaubensgeschichten äußern sich gemeindlich.

3. Bibellesen

Die Leute lesen die Bibel. Es wird ein Text vorgegeben (Konfrontation) oder von den einzelnen eingebracht, ein Text, der ihnen während der Phase des Innwerdens und/oder Erzählens/Hörens gekommen ist (Identifikation). Die situative Situation der einzelnen erhält so eine biblische, gläubige Benennung. Der GLAUBE, der sich am Leben gebrochen hat, kommt zur Sprache, nachdem er zuerst ins Bewußtsein gekommen ist.

4. Weitergehen

(Erst) an dieser Stelle wird gefragt, was nun zu tun ist, wie weiter vor-gegangen werden soll, wie ER mit dem einzelnen und mit der Ortsgemeinde weitergehen wird. ER wird mit uns weitergehen. Dieser Glaube unterbricht die bange Frage, ob ES mit uns weitergeht.

5. Herkunft

1. Eine Erfahrung

Christen arbeiten immer dann ergiebiger (= einander annehmend

AM 3: "Die Leute auf dem Land als Subjekte der Evangelisierung"

Josef Fischer, Das Modell 'Grundkurs Gemeindlichen Glaubens' (GGG) in der Diözese Passau

I. Elemente

1. Innewerden

Jemand hat schon einmal einen Grundkurs erlebt und gute Erfahrungen gemacht. Er/Sie hat aus der Ortsgemeinde eine Gruppe zusammengebracht. Diese Leute haben sich einen Leiter gesucht und fahren mit ihm von Freitag nachmittag bis Samstag abend weg. Der Leiter hilft ihnen, daß KURS (Anlauf, Fahrt) genommen wird auf den GRUND des je eigenen Lebens. Jeder(r) hat für sich Zeit, darüber nachzudenken und sich einfallen zu lassen, was für seine christliche Lebensführung und Lebensdeutung bestimmend war. Die Leute WERDEN ihrer eigenen Geschichte vor Gott INNE.

2. Erzählen

Dann erzählen sich die Leute ihre Geschichte, die aus Geschichten besteht. Oft sind es Verletzungsgeschichten, immer unabgeschlossen. Sie kommen immer in irgendeiner Weise von GEMEINDE her und führen zu ihr hin. Ihre Glaubensgeschichten äußern sich gemeindlich.

3. Bibellesen

Die Leute lesen die Bibel. Es wird ein Text vorgegeben (Konfrontation) oder von den einzelnen eingebracht, ein Text, der ihnen während der Phase des Innewerdens und/oder Erzählens/Hörens gekommen ist (Identifikation). Die aktuelle Situation der einzelnen erhält so eine biblische, gläubige Benennung. Der GLAUBE, der sich am Leben gebrochen hat, kommt zur Sprache, nachdem er zuerst ins Bewußtsein gekommen ist.

5. Weitergehen

(Erst) an dieser Stelle wird gefragt, was nun zu tun ist, wie weiter vorgegangen werden soll, wie ER mit dem einzelnen und mit der Ortsgemeinde weitergehen wird. ER wird mit uns weitergehen: Dieser Glaube unterbricht die bange Frage, ob ES mit uns weitergeht.

II. Herkunft

1. Eine Erfahrung

Christen arbeiten immer dann ergiebiger (= einander annehmend

und nicht gleich korrigierend, zielstrebig und nicht heillos verstrickt und zerfahren, zuversichtlich und nicht nur deprimiert/deprimierend, zufrieden und nicht perfektionistisch/destruktiv), am Werk der Gemeinde, wenn sie zunächst sie selbst sein/sie selbst werden dürfen, und wenn sie dies auch anderen zugestehen. Diese Erfahrung haben wir bei vielen Gemeindeberatungsvorgängen in der Diözese Passau gemacht. Planung, Durchführung, Bilanzierung etc. gelingen nur dann, wenn die Beteiligten Subjekte sind: Menschen vor Gott, in Freiheit verantwortlich für die gläubige Gestaltung und Interpretation ihres Lebens. Dieses Subjekt-Sein lernt niemand durch einen Merksatz, abstrahiert von den täglichen Lebens (Kirchen-)erfahrungen, sondern nur im Prozeß des Lebens selbst, eben am eigenen Leib, z.B. im GGG.

2. Die Orientierung

Orientierungspunkt für einen GGG ist der Glaube, daß Gott mit jedem Menschen eine eigene Geschichte eröffnet hat und schreibt. Wer den Grundkurs geht, Kurs auf den Grund seines Lebens nimmt, erfährt, daß seine Lebensgeschichte nichts anderes ist als Gottes Geschichte mit ihm (Glaubensgeschichte). Bei diesem Gang auf den Grund wird einiges zugrundegehen, andererseits kann ein neuer Grund gelegt oder erfahren werden. Der GGG versucht mitzuhelfen, daß sich der Christ seiner Würde bewußt wird. Er soll zusammen mit den anderen aus einer tödlichen Bewußt- und Sprachlosigkeit herauskommen, eben im Rückgang, im Zu-Grund-Gang auf seine einzigartige Würde als Berufener, Gesalbter, Geheiligter.

3. Die Grundlegung

Grund-Lage ist das eigene Leben und das eigene Nachdenken dieses Lebens, was hier Innewerden heißt. Davon kann nicht dispensiert werden. Die Erfahrung eigener Würde braucht aber immer den anderen (die Gemeinde). Darum ist die Erzählung, die an eigener und biblischer Erfahrung ausgerichtet (und keineswegs diffuse) Erzählung unlöslich mit dem Innewerden verknüpft.

III. Erfahrung und Hoffnungen

1. Erfahrungen

In der Diözese Passau sind diese Kurse mittlerweile weit verbreitet. Es ist uns, der Gruppe, die das Ganze trägt, wichtig, daß die Leute, die einen GGG beginnen, aus **einem Ort** stammen. Es soll kein Ausflug ins Unverbindliche werden, kein religiöser Wochenendtrip, wo jemand seine Bekehrungsgeschichte ungefragt herumstreut, keine Flucht vor der als ungenügend erfahrenen pfarrlichen Realität zu Hause. Mit Vorliebe machen sich Pfarrgemeinderäte und Verbände zusammen mit hinzugewonnenen Interessierten auf diesen Weg.

Die Leute, die am GGG teilnehmen, sollen sich im Alltag des Lebens begegnen. Erst dann hat dieser Weg seine Ernsthaftigkeit bekommen.

Die unbedingte **Freiheitlichkeit** beim ganzen Vorgang erschließt das Vertrauen der kleinen Leute (der Sprachlosen), um die es dem GGG geht. Andererseits wird durch das Ortsprinzip (Heimatprinzip) der hohe Anspruch erfahren, der hinter diesem Weg steht, und der für uns etwas mit dem Anspruch Gottes an uns zu tun hat, für die menschliche Gestaltung der Lebensbedingungen hier und jetzt zu sorgen.

Aus dem Vorgang erwächst anfanghaft **Verbindlichkeit**. Die Gruppe wird sich wieder treffen, und die Art des Umgangs wird auf die alltägliche Arbeit in der Gemeinde abfärben und einwirken. Diese Verbindlichkeit läßt auch die Leute eher ihres Glaubens froh werden. In unserer ländlichen Diözese entsteht unter dem Dach der Kirche ein Gesprächsnetz, das nicht exklusiv, sondern alle umfassend ist.

2. Hoffnungen

Kirchen und Gemeinden nur zu verwalten, ist auf die Dauer tödlich (langweilig). Oberste pastorale Priorität kommt dem Gründen von Gemeinden in der bestehenden Großkirche zu.

Nicht in der Technologie, im Gewußt-wie, sondern in der Theologie, im Gott-weiß-es, liegt die Zukunft der Kirche. Zu fragen ist daher nach der Kirche, die Gott am Herzen liegt, von der er träumt, die seinen Gedanken und seinen Wegen entspricht.

Gründliches Subjekt seiner Kirche ist Gott selbst, der die Kirche gründet, indem der Menschen be-ansprucht, be-ruft, Kirche zu sein. Im Grundkurs gelangen die Berufenen und Heiligen auf den Grund ihres Lebens, also vor jenes Geheimnis, welches ihr Leben im Grund immer schon ist, kommen sie vor die Frage: Gott, was willst du, daß ich tu? Was willst du, daß wir als Kirche sind und tun, damit dein Volk wird?

Dieses Fragen nach dem Willen Gottes führt zu einer neuen Politik, zur menschenwürdigen Gestaltung des Lebens.

Literaturhinweise (Red.):

- FISCHER Josef 1987, Von der Chance, Bruder unter Brüdern und Schwestern zu werden. Ein Erfahrungsbericht aus der Bundesrepublik, in: HOFFMANN Paul (Hg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 307-316
- ZULEHNER Paul M./FISCHER Josef/HUBER Max 1985, "Sie werden mein Volk sein." Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf 1987
- ZULEHNER Paul M. 1987, Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft. Mit Texten von Josef Fischer und einer Meditation von Rolf Zerfaß, Düsseldorf (hier spez.: 18-31)

AM 4: "Alleinerziehende als Subjekte der Evangelisierung"

Marianne Henkel, Zur Situation Alleinerziehender, ihren Anfragen an Kirche und ihren Erfahrungen in einer Begegnungsstätte

1. Allgemeine Situation Alleinerziehender – hier bezogen auf alleinerziehende Mütter -

Alleinerziehende Mütter sind Frauen, die aus verschiedenen Gründen (Tod des Mannes, Trennung, Scheidung, unverheiratet sein) gezwungen sind, ihre Kinder und Jugendlichen alleine zu erziehen. Die zurückbleibende "Leere" und die Isolation, in die sie von Gesellschaft und Kirche gedrängt werden, kennzeichnet ihre innere und äußere Lage.

Alleinerziehende, zumal wenn sie geschieden sind, stehen am Rande der Gesellschaft, mehr noch am Rande der traditionellen Kirchengemeinden. Alleinerziehende, besonders Geschiedene, haben der Kirche gegenüber oftmals eine große Scheu.

Zu oft haben sie die Kirche als Hüterin einer **Ehedurchhaltungsmoral** erfahren, der sie um ihrer selbst und um ihrer Kinder Willen nicht folgen konnten.

Alleinerziehende Mütter erfahren mehr als alleinerziehende Väter, daß ihnen die Kirche und die Gemeindemitglieder mit größerer Distanz, Ablehnung und Vorbehalten begegnen.

2. Gemeinden und Alleinerziehende

- In unseren Kirchengemeinden leben zunehmend mehr Geschiedene und geschieden-wiederverheiratete Frauen und Männer.
- Hierdurch steigt auch die Zahl der Kinder, die mit einem Elternteil oder aber in einer neugegründeten Familie (Stieffamilie) leben. Oftmals sind beide Partner geschieden, die dann Kinder mit in die neue Ehe bringen.
- Viele Priester und Gemeinden sind auf diese Situationen wenig oder garnicht vorbereitet; ihre Sprachlosigkeit und Sprachunfähigkeit dieser Personengruppe gegenüber ist groß.
- Die Verkündigung richtet sich überwiegend an die Vollfamilie. Geschiedene und Getrenntlebende erfahren Belehrung, aber wenig Ermutigung und Zuwendung als Hilfen für ihr Leben und ihren Glauben.

- Angebote der Pfarrgemeinde z.B. Familien- und Pfarrfeste, Erstkommunionfeiern u.ä. sind auf die Vollfamilie ausgerichtet und lassen keinen Raum für die Teilfamilie, z.B. Alleinerziehende sind für die Arbeit gefragt; empfinden im geselligen Beisammensein Isolation und Zurückbesetzung.
- Geschiedenen wird mit Vorurteilen begegnet, wenn sie die Kinder auf die Sakramente vorbereiten möchten oder Lektoren- u. Kommunionhelferdienste beim Gottesdienst übernehmen wollen.

3. "Fragen Alleinerziehender an die Kirche"

(erstellt bei der Treffpunktleiterinnen-Konferenz, am 12.12.83 in Aachen)

1. Wenn die Kirche in Verbindung mit der Aktion "Wähle das Leben" gegen die Abtreibung plädiert, müßte sie konsequenterweise den Frauen, die ihre Kinder austragen und in schwierigen Lebenssituationen zu ihren Kinder stehen, ihre Hilfe und Unterstützung anbieten.
2. Alleinerziehende, die nicht ständig von der Sozialhilfe leben wollen, müssen erwerbstätig sein.
Wo finden sie für ihre Kinder einen Platz im Kindergarten, Tagesstätte, Hort?
Wer finanziert eine Tagesmutter?
3. Alleinerziehende fühlen sich in ihren existentiellen Problemen von ihren Seelsorgern nicht ernst genommen und in ihren Lebenssituationen nicht verstanden.
4. Wie werden Menschen, die in der Situation von Trennung und Scheidung stehen, in ihrem Trauerprozeß begleitet?
Erfahren sie ebenso Zuwendung und Mitgefühl wie beim Tod des Partners?
5. Ist die Lebenssituation der Alleinerziehenden, insbesondere der Geschiedenen, und ihre Problematik eine zu große Herausforderung an die Kirche, daß sie immer noch unbeantwortet oder überhört wird?

4. *Modell einer Begegnungsstätte für alleinerziehende Mütter mit ihren Kindern*

Ein Ort der Evangelisierung ist die Begegnungsstätte für alleinerziehende Mütter mit ihren Kindern.

"Was wir wollen" – "Was wir tun" – "Wie wir arbeiten"

1. Was wir wollen

Die "Begegnungsstätte für alleinerziehende Mütter" will helfen und beraten.

Sie will sein ein Ort:

- der Kontaktfindung,
- der gegenseitigen Hilfeleistung,
- und des verständnisvollen Miteinanders.

Sie leistet somit einen Dienst der Kirche Frauen gegenüber, die aufgrund ihrer Lebenserfahrung und Lebenssituation besonders der Zu-Wendung der Kirche bedürfen.

Kirche – Das sind alle, die zur Mitverantwortung und christlichen Gemeinschaft aufgerufen sind.

Anliegen der Arbeit mit und für Alleinerziehende:

- Befähigung, sich in der veränderten Situation anzunehmen, um daraus das Leben positiv zu gestalten.
- Hilfen zur Integration in Gesellschaft und Kirche. Diese soll in erster Linie durch Hilfe zur Selbsthilfe erfolgen.

2. Was wir tun

Die Begegnungsstätte für alleinerziehende Mütter bietet Hilfe unter anderem zu Themen- und Sachbereichen an:

- Selbsterfahrung
z.B. Ich-Stärkung, Entwicklung von Wir-Gefühl, Weckung von Spontanität, Konfliktlösungsmöglichkeiten (in Kleingruppen).
- Erziehungsfragen
z.B. Erziehen ohne Vater, Schulprobleme, Hausaufgabenhilfe, Ablösung vom Elternhaus, (Erfahrungsaustausch, Gespräche mit Fachleuten).
- Freizeit und Kreativität
z.B. Feste im Jahreskreis, Werken, Modellieren, Spiel Mutter und Kind.
- Fragen des täglichen Lebens
z.B. Umgang mit Behörden, Rechtsberatung – Auskunft, Haushaltsführung
- Bildungs- und Ferienfreizeiten
z.B. Seminarwoche im Frühjahr und Herbst.
- Glaubens- und Lebensfragen
z.B. Meditation, Besinnungstag, theologische Information, (Schuld – Vergebung, Sakramentenverständnis. ...)

3. Wie wir arbeiten

Die Begegnungsstätte ist in Trägerschaft der Region Mönchengladbach im Bistum Aachen. Das Referat für kirchliche Frauenarbeit

plant und veranstaltet die Angebote in Zusammenarbeit mit den Betroffenen. Eine Gruppe von Alleinerziehenden bildet einen Mitarbeiterkreis.

Jede an der Mitarbeit Interessierte ist herzlich eingeladen.

Kinder und Jugendliche haben die Möglichkeit, bei allen Angeboten für die Mütter, miteinander und unter Aufsicht zu spielen.

5. *Wie Frauen die Begegnungsstätte erleben, Auszüge aus Briefen, Berichten u. Zeichnung*

Aussagen von Frauen auf die Begegnungsstätte hin:

1. *Elisabeth, Mutter von 6 Kindern – getrennt-lebend*

In der Begegnungsstätte finde ich Frauen, die wie ich, nach Trennung und Scheidung dieselben Probleme haben.

Ich habe in der Begegnungsstätte durch Selbsterfahrungskurse und Seminare ein neues Selbstwertgefühl erhalten, das mir Mut macht, mein neues Leben ohne Ehepartner selbstsicher leben zu lernen.

Hier fand ich Menschen die mir zuhören!

2. *Brigitta, ledige Mutter mit Sohn*

Bereits während meiner Schwangerschaft vor drei Jahren habe ich Kontakt zur Begegnungsstätte für alleinerziehende Mütter in der Nordstraße aufgenommen.

Seitdem nehme ich dort an einem vierzehntägig stattfindenden Gesprächsabend teil. Dort habe ich viel Ermutigung bekommen, meine Entscheidung für das Kind durchtragen zu können.

Ich gehe immer wieder gern in diesen Kreis Frauen, da ich die Offenheit, das Verständnis und das Aufeinandereingehen dort sehr schätzen gelernt habe.

Jedes Gespräch gibt mir immer wieder neue Denkanstöße und ich schöpfe daraus Mut für meinen Alltag.

Seit Januar d.J. nehme ich außerdem an einem Seminar mit einem Familientherapeuten teil, bei dem es um Grenzerfahrung und Selbstfindung geht. Dort lerne ich meine Gefühle und Handlungsweisen besser kennen und entdecke im täglichen Umgang mit Menschen, die hilfreich für mich diese Erfahrungen sind.

3. *Elisabeth, Mutter von 2 Kindern, inzwischen wieder mit ihrem Mann zusammen.*

Nicht die Institution Kirche hat mir Hilfestellung gegeben, sondern die persönliche Begegnung mit Gleich-Betroffenen. Es hat mir Mut

gemacht, zu sehen, daß andere Frauen schon in ihrer Entwicklung weiter waren als ich selbst in meiner Trennungssituation.

Der Sinn meines Lebens, der sich zuvor auf Partnerschaft und Familie nur bezog und durch die Trennung plötzlich in sich zusammenbrach, wurde durch die Gruppenarbeit in eine neue Richtung gewiesen.

Ich selbst wurde mir langsam wichtig, ich begann mein persönliches Glück in mir selbst zu finden und merkte, daß Glück nicht von einem Partner mir gegeben werden muß.

Die Gruppe machte mich stark und gab mir viel neue Hoffnung.

4. Ilse, Mutter von 5 Kindern, getrennt-lebend

Wie sah es ganz am Anfang aus?

Schon vom Frauenhaus aus bin ich zur Begegnungsstätte für alleinerziehende Mütter gefahren.

Am Anfang nur um überhaupt etwas anzufangen und nicht zu Hause alleine unterzugehen.

Mit der Zeit wurde die Begegnungsstätte mir immer mehr zu einer Stätte, wo ich mich wohlfühlen und zu Hause fühlen konnte.

Hier durfte ich endlich nochmal lachen, aber was noch wichtiger war, hier durfte ich auch weinen, mein Herz ausschütten. Es waren Frauen da, die mich verstanden, die gleiches oder ähnliches erlebt hatten;

ich wurde ernst genommen. Hier durfte ich meine Kinder mitbringen.

5. Petra, Mutter von 2 Kindern, geschieden

Zeichnung eines Lebensbaumes (anbei in Fotokopie)

6. Einblick in die Arbeit für und mit Alleinerziehenden geben zwei Video-Filme, die in der Regionalstelle, Aachener Str. 27, 4050 Mönchengladbach 1, erhältlich sind, u.z.:

1. Trennung – Was dann?
2. Mütter und kein Vater, Begegnungsstätte für Alleinerziehende (ganz neuer Film, wurde am 28.11.88 im WDR 3-FS ausgestrahlt)

außerdem:

Dokumentation

ZdK-Papier vom 28. Mai 1984 -Alleinerziehend – aber nicht allein gelassen -

Gemeindekatechese

Brief Nr. 45 vom November 1985 Gemeinde und Alleinerziehende -Auszüge aus einem Gespräch mit Alleinerziehenden-

lerne Hanmer mit ihren Problemen umzugehen
 JCH
 ob Frau befragt und
 JCH
 mache mir viele Reize
 JCH
 Stütze sie
 werde wir meiner eigenen Sexualität wieder bewußter zusehens mehr, aber ich liebe mich
 JCH
 finde neue Freundinnen und kann anderen Freundinnen sein
 JCH
 spüre meine Rechte in allen Bereichen mehr

Jah als Alleinerziehender Mutter u. u.

- * Selbsthilfe bei Trennung, Scheidung, Kinderproblemen
- * Hilfenanderwachsen in der Gruppe
- * Das Wissen in der Not aufzufangen zu werden.
- * Durch Seminare „Verlassenes“ und „Vorübergangenes“ wieder lebendig werden zu lassen, zu stärken oder auch zu verändern.

Evangelium lebendiger und neu erleben
 Klärung der Frauenrolle in der Kirche
 Kirche hinterfragen. Nach neuen Ansätzen suchen und finden
 JCH
 in dem eine Kirche der Empörung oder Schockierung
 JCH
 Hoffnung aus dem Evangelium
 JCH
 auf dem Weg der Empörung oder Schockierung
 JCH
 auf dem Weg der Empörung oder Schockierung

Verwurzelung in Glauben u. Gruppe - Festigung durch die Gruppe

Herausgeber und zu beziehen:

Referat Gemeindegatechese in der Abteilung Verkündigung und Liturgie, Bischöfliches Generalvikariat, Klosterplatz 7, 5100 Aachen.

Wußten Sie schon . . .

- daß jede 3. Ehe geschieden wird?
1983 wurden in der BRD 569.628 Eheschließungen und 121.317 Ehescheidungen registriert.
- daß ca. 15% der Ehescheidungen 1982 im 5. und 6. Ehejahr lagen?
Eine stetige Zunahme der Ehescheidungen mit 13% in 1982 ist zwischen dem 16. und 20. Ehejahr festzustellen.
- daß die Mehrzahl der Scheidungsanträge von Frauen eingereicht werden?
In der BRD wurden 1982 60% der Scheidungsanträge von Frauen, 31% von Männern und 9% von beiden Partnern eingereicht.
- daß 95.165 Kinder allein im Jahr 1983 von der Ehescheidung der Eltern betroffen waren?
- daß jedes 11. Kind in der BRD nichtehelich geboren wird?
1982 wurden 52.750 Kinder nichtehelich und 568.423 Kinder ehelich geboren.
- daß die Zahl der alleinerziehenden Väter stetig zunimmt?
145.000 alleinerziehende Väter mit ihren Kindern lebten 1982 in der BRD, das sind 16% der Alleinerziehenden.
- daß 60% der Mütter mit Kindern unter 18 Jahren 1982 erwerbstätig waren.
Von den verheirateten Frauen mit Kindern waren 42% erwerbstätig.
- daß in der BRD 1982 in 25,3% aller standesamtlicher Eheschließungen mindestens ein Partner geschieden war?
- daß in der BRD 1982 in 15,7% aller standesamtlicher Eheschließungen katholischer Paare mindestens ein Partner geschieden war?
- daß vermutlich 30% aller zivil Geschiedenen ihre Ehe kirchlich nichtig erklären lassen könnten? Diese Schätzung stammt von Frau Martha Wegan, Advokatin an der Rota Romana.

Quellen: 1. Statistische Beilage Nr. 72 zum Amtsblatt der EKD, Heft 1 vom 13.1.1984. 2. Statistisches Jahrbuch 1984 für die BRD, Hg. Statistisches Bundesamt, Wiesbaden. 3. Zahlenspiegel '83 und '84 des Verbandes Alleinstehender Mütter und Väter, Bonn.

AM 5: "Unterdrückte Frauen als Subjekte der Evangelisierung"

Doris Mayer, Bericht aus AM 5

1. Tatbestände

Viel zu wenige Bundesbürger wissen, wie viele Männer ihre Frauen mißhandeln. Formen der Gewalt gegen Frauen sind

- " – die physische Gewalt:
alle Arten von körperlichen Mißhandlungen: Schläge, Tritte, Verletzungen. . .
- die psychische Gewalt:
seelische Mißhandlung verschiedenster Art: Beschimpfungen, Herabsetzungen, Abhängigmachen, angedrohte und ausgeübte sexuelle Mißhandlungen . . ."*)

Die Dunkelziffer von Mißhandlungen an Frauen ist hoch. Man vermutet, daß in der Bundesrepublik Deutschland jede 5. Frau von ihrem Mann geschlagen wird. Untersuchungen darüber, ob Frauen auch ihre Männer körperlich mißhandeln, gibt es nicht. Man darf vermuten, daß sich etwa davon betroffene Männer noch weniger darüber äußern als betroffene Frauen.

Die Motive, aus denen heraus Männer ihre Frauen schlagen, das psychische Profil der Männer, die dies tun, oder welche interaktionellen oder psychomotorischen Mechanismen dabei etwa ablaufen, sind noch nicht abschließend erforscht und analysiert. Immerhin lassen sich aus Erfahrung typische Verhaltensabläufe im Zusammenhang mit Gewalt gegen Frauen feststellen. So sind es beispielsweise eher nichtige Anlässe, weshalb ein Mann plötzlich unkontrolliert auf seine Frau einschlägt. Alkohol spielt nicht selten eine enthemmende Rolle, ist aber für das aggressive Verhalten des Mannes allein sicher nicht ausschlaggebend.

2. Vorurteile der Umgebung

Wird die Mißhandlung einer Frau durch ihren Partner in der Mitwelt bekannt, so quittieren die Mitmenschen dies in der Regel mit Vorurteilen:

- "Zum Prügeln gehören immer zwei."
- "Frauen, die sich schlagen lassen, sind dumm." "Sie sind selber schuld, wenn sie sich prügeln lassen."

- "Gut, daß der mal Ordnung im Haus schafft!" . . .

Besonders verbreitet ist das Vorurteil, daß Frauen deshalb geprügelt werden, weil sie unordentlich sind und zur Verwahrlosung neigen. Dabei wird übersehen, daß ein Nachlassen der Kontrolle einer Frau über sich selbst, ihren Haushalt und ihren Handlungsbereich oft gerade als eine Folge der Demütigungen durch ihren Mann anzusehen ist.

3. Gefühle mißhandelter Frauen

Die betroffenen Frauen fühlen sich

- "– wertlos, nicht mehr als Person geachtet
- erniedrigt und "am Boden zerstört"
- sind deprimiert, kaum noch ansprechbar
- haben große Angst um sich und ihre Kinder
- sind isoliert, unsicher, gelähmt
- sorgen sich um ihre Gesundheit
- sehen nirgendwo Hilfe
- kennen ihre Rechte nicht
- wagen nicht, mit jemanden darüber zu sprechen oder von zu Hause fortzugehen
- glauben nicht daran, daß es noch einmal besser werden kann."*)

Sie fühlen sich von daher kaum in der Lage, sich zu wehren oder die Dinge von sich aus zu verändern. Vielmehr suchen sie die Schuld immer wieder bei sich selber. Sie sind geplagt von Schuldgefühlen.

4. Frauenhäuser

- "– dienen dazu, eine schnelle, unbürokratische Unterbringung für Frauen und Kinder zu ermöglichen und somit Schutz vor weiteren physischen und psychischen Mißhandlungen zu gewähren.
- lassen Frauen zur Ruhe kommen in einer Atmosphäre des Vertrauens und Angenommenseins.
- sind ein Ort, in dem Kinder Zuwendung finden und Abstand gewinnen können von erlebter Mißhandlung.
- bieten Hilfe in Konfliktsituationen und tragen zur Konfliktbewältigung bei, um künftig solche oder ähnliche Krisen zu vermeiden.
- unterstützen die Frauen in ihrem Selbstfindungs- und Entscheidungsprozeß durch fachlich qualifizierte Beratung und Hilfestellung."*)

5. Ansätze und Anregungen zur Evangelisierung

Die Mitglieder des Arbeitskreises stammen aus verschiedenen Institutionen und Berufen. Jede/Jeder nimmt sich für seinen Lebens- und Arbeitsbereich eine konkrete Aufgabe vor. Die Vorstellungen bzw. Vorschläge können und sollen hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Sie sind eindrucksvoll vielfältig und anschaulich. Allgemein gilt:

A) Für die **Hilfe oder Beratung im Einzelfall:**

- Die ersten Prügel sind schon zu viel. – Sobald man davon etwas erfährt, sollte man den betroffenen Frauen raten, etwas zu unternehmen, und ihnen dabei helfen.
- Wenn Frauen zu den Institutionen kommen, in dem die Mitglieder des Arbeitskreises tätig sind, und von Mißhandlung sprechen, so ist davon auszugehen, daß schon eine lange Leidensgeschichte vorausgegangen ist. Selbst in die Frauenhäuser gehen die Betroffenen eher zu spät als zu früh.
- Wenn eine Frau bereits Jahre lang von ihrem Mann mißhandelt worden ist, sollte man eine Beratung mit dem Ziel einer Trennung oder Scheidung ins Auge fassen. Dies sollte auch kirchlich als legitim bewertet werden.

B) Bei der Hilfe und der Beratung sollte man **mit anderen Bezugspersonen und -systemen, Organisationen und Einrichtungen zusammenarbeiten.**

Infrage kommen:

- Frauenhäuser
- Krankenhäuser
- Polizei
- Rechtsanwälte
- Ärzte
- Freunde, Verwandte, Nachbarn
- Sozialdienste der Kommune
- Sozial- und Jugendamt
- Wohlfahrtsverbände
- Beratungsstellen für Frauen in Not- und Konfliktsituationen
- Sozialdienst katholischer Frauen
- Deutscher Kinderschutzbund
- Evangelische und katholische Telefonseelsorge
- Pfarrer und andere Personen im kirchlichen Dienst.**)

C) Die Mitglieder des Arbeitskreises sehen als Aufgabe von **Öffentlichkeitsarbeit** an, daß über Gewalt gegen Frauen aufgeklärt wird. Vorurteile Sollten abgebaut, Einstellungen verändert wer-

den. Anzustreben ist eine größere Offenheit und eine allgemeine Sensibilisierung für die Tatsachen und die Leiden vieler Menschen in Gesellschaft und Kirche.

*) Vergleiche das Falblatt "Nein zu Gewalt gegen Frauen — Aber was tun?"
Herausgegeben vom KFD-Zentralverband, 4000 Düsseldorf 30.

Der Arbeitskreis wurde gehalten von Evi Meyer und Maria Schäfer.

AA 5: "Unterdrückte Frauen als Subjekte der Evangelisierung"

N.N., Letzter Tag im Frauenhaus (I und II)

I

Wir kamen mit traurigen Gesichtern und gehen mit traurigen Gesichtern; aber das Gehen ist schlimmer als das Kommen. Denn es fällt uns schwer, von Euch zu gehen. Es war eine sehr, sehr schöne Zeit mit Euch allen. Aber einmal mußte der Tag ja kommen. Und wir werden es nicht bereuen, einmal hier gewesen zu sein. Denn das, was wir hier erlebt haben, werden wir niemals vergessen. Vor allem Euch: Gabi, Gabriele, Gabi, Elli, Marianne und Lore: auch nicht den Vorstand und die Ehrenamtlichen.

Wir hoffen, daß auch andere Frauen, die dieses Haus betreten, sich auch so wohl fühlen wie wir. Ihr habt sehr viel für uns getan, und wir haben auch viel von Euch gelernt. Wofür wir sehr dankbar sind.

Nun sind wir auf uns allein gestellt, was uns ja gar nicht gefällt. Aber wir müssen es meistern und werden es Euch beweisen, so schwer es auch ist.

Wir dürfen gar nicht an Morgen denken, wenn wir hier ausziehen. Das ist bestimmt der schlimmste Tag, den wir hier erlebt haben.

Ihr werdet uns fehlen. Auch Du, Linda. Besonders Dein Humor, den wir sowieso gebrauchen könnten. Jedenfalls Dank für alles, für die Zeit und die Geduld, die ihr für uns geopfert habt.

Es lieben Euch von ganzem Herzen

Eure Conny und Eure Ulrike mit Kindern.

//

Es ist schon ein komisches Gefühl. Ich dachte, wenn ich hier ausziehe, tue ich es mit Freude, und doch ist es ganz anders.

Es gibt viele, die glauben, ich ziehe aus, weil ich Angst habe. Aber das ist es nicht. Ich wüßte nicht, vor wem ich Angst haben müßte. Nein, das ist es wirklich nicht. Ich konnte es einfach nicht mehr aushalten. Ich habe gemerkt, daß ich mich selbst zerstöre.

Ich war genau wie jede andere Frau, auch ich konnte nicht bis drei zählen, als ich hier ankam. Ich habe gelernt, mich zu wehren, sicher zu sein, selbst zu entscheiden. So schön es war, so schlimm ist es auch geworden. Ich dachte einfach, daß ich es nicht schaffe mit den Kindern und dem Jugendamt und alles das. Ich hatte einfach keinen Mut mehr.

Na ja, das ist ja eigentlich egal. Ich weiß, daß ich Euch vermissen. Es war alles so schön.

Meine Gefühle sind momentan beschissen. Ihr werdet mir fehlen. Die Zeit war zu schön. Es tut mir leid für die Fehler, aber ich kann mich nicht richtig konzentrieren. Ich habe ein Gefühl, als müßte ich jeden Moment sterben.

Oh Gott, ich habe solche Angst, mit den Kindern allein zu wohnen. Ich habe solche Angst, daß ich es nicht schaffe. Was ich nie zugeben wollte, kommt jetzt alles aus mir heraus.

Ich vermissen Euch alle sehr. Jetzt weiß ich erst, wie schön es war mit Euch. Bitte verzeiht mir meine Fehler.

AM 7: "Behinderte als Subjekte der Evangelisierung"

Andreas Hämer und Eugen Kempf: Thesen, Fragen und Deutungen zu Modellen

1. Welche Rolle übernimmt die Kirche in einer Welt von Behinderten und Nichtbehinderten? Welche Bedürfnisse und Einstellungen prägen sich in der Rolle der Kirche aus?

- Im Bewußtsein breiter Schichten der Bevölkerung ist Kirche so etwas wie eine Wohltätigkeitsorganisation, deren (finanzielle) Erhaltung und Unterstützung sich lohnt. In karitativen Einrichtungen wird, für uns alle stellvertretend, jene Wohltätigkeit ausgeübt, die eigentlich unser aller Aufgabe wäre. . . Diese Auffassung ist wesentlich mehr von den Fantasien eines unruhigen 'nichtbehinderten' Gewissens als von Realitätserkenntnis bestimmt.
- Auf institutioneller Ebene entwickelt sich eine komplementäre Einstellung – ob bewußt oder unbewußt, das braucht hier keine Rolle zu spielen: Karikative Tätigkeit bietet den Kirchen eine einzigartige Möglichkeit, die eigene Existenzberechtigung sich selbst und anderen zu beweisen. Dies umso mehr, als die Existenz der Kirche in ihrer bisherigen Gestalt zunehmend in Frage gestellt wird. Das karitative Engagement der Kirchen hat bekanntlich im Zuge der industriellen Veränderungen des 19. Jahrhunderts einen bedeutenden Aufschwung erlebt. Wahre christliche Barmherzigkeit und Erkenntnis von Not soll nicht bestritten werden. Gleichwohl ist jedoch festzustellen, daß jene Motivation auch von anderen Beweggründen durchzogen und durchwachsen war: der Angst und der Sorge um kirchliche Machtstellung, Versuchen der Einflußnahme auf Bevölkerung und Gesellschaft. 'Innere Mission' sollte das entkirchlichte Volk vor den Gefahren des Kommunismus retten. Die Empfänger und Adressaten solcher Arbeit wurden damit Objekte kirchlicher Wohltätigkeits- und Evangelisierungsbestrebungen, letztlich Objekte von Machtbedürfnissen. Dementsprechend heißt es heute teilweise noch (zumindest im protestantischen Sprachgebrauch): Diakonie **an** Behinderten. In solchen Zusammenhängen **kann** die kirchliche Arbeit Behinderte (oder andere 'Klienten') nicht ernst nehmen. Von vorneherein ist ihre Rolle ja festgelegt; sie müssen erhalten als Objekte kirchlicher oder diakonischer Politik.
- Entsprechendes spiegelt sich im Selbstverständnis der Kirchen, ob bewußt oder unbewußt: Kirche erscheint als eine Organisation von Nichtbehinderten, die sich freilich (religiös-moralisch)

dazu gerufen weiß, 'auch für die Behinderten etwas zu tun'. Wieviel — das zeigen beispielhaft Treppen am Eingang von Kirchengebäuden. . . Müßte die Kirche sich im Anschluß an 1.Kor.1,26ff. nicht viel eher als Kirche **von** Behinderten verstehen? Dies setzt allerdings eine Veränderung gesellschaftlichen Bewußtseins voraus, in dem das Phänomen der Behinderung nicht nur biologisch oder medizinisch, sondern eben gesellschaftlich interpretiert wird (vgl. oben, AA 5,4).

2. Im Vorgriff, nicht als Ergebnis eines fertig veränderten Bewußtseins, sollen hier einige theologische Deutungen versucht werden.

- Ausgangspunkt ist zunächst eine Interpretation von Mk.2,1ff¹. Was mit 'Sünde' gemeint ist, darüber sollte man nicht spekulieren oder fantasieren. Jesus lehnt das an anderer Stelle ausdrücklich ab (vgl. Joh. 9,3). Tatsache ist, daß z.Z. Jesu viel darüber spekuliert wurde und daß solche Spekulationen offenbar ideologischer Deckmantel 'behindernder' gesellschaftlicher Verhältnisse waren. Behinderte hatten damals keinen Zutritt zur gottesdienstfeiernden Gemeinde. Indem Jesus die Sünde vergibt, erklärt er nicht nur jede Spekulation für ungültig, sondern durchbricht vor allem die unsichtbare Mauer zwischen Behinderten und Nichtbehinderten. Jesus vollzieht das, was die Begleiter des Behinderten mit ihrer außergewöhnlichen Aktion vorweggenommen haben: Der Behinderte wird in die **Mitte** der anderen aufgenommen. Aus dem Rückblick wird dann deutlich, was Sünde wirklich ist: jene unsichtbare Mauer zwischen Mensch und Mitmensch, jene Ausgliederung behinderter Menschen, jenes Sich-einander- und Sich-selbst-Behindern.
- "Einsam bist du klein, aber gemeinsam werden wir **Anwalt des Lebendigen sein**" (F.K.Barth/P.Horst), m.a.W.: Einsam bist du behindert (für wen gilt das eigentlich nicht?), aber gemeinsam werden wir — nicht nichtbehindert, aber — gemeinsam lernend (E.K.) **Anwalt des Lebendigen sein**.
- "Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat. . ." — Hat Gott auch die Beeinträchtigung körperlicher, seelischer oder geistiger Funktionen geschaffen oder gewollt? Hat er 'Behinderung' (auch als sozialen Vorgang, als Sünde und deren Folgen) geschaffen oder gewollt? Will Gott 'Behinderung'? Alles kommt darauf an, diese Frage nicht in abstraktem oder theoretisch-dogmatischen Sinn zu mißzuverstehen. Sie drückt vielmehr das Problem der Selbstannahme aus: Will ich mich selbst so, wie ich bin — mit allen Ungereimtheiten, Widersprüchen und Verkorkstheiten? "Black ist beautiful", zweifellos. Kann es dementsprechend ebenso heißen: "Behindertsein ist schön"?² Ist diese Aussage in irgendeiner Weise von der Wirklichkeit gedeckt, oder bleibt sie Wunschfantasie, leere Parole? E.K.: Teils, teils.

Rückblick: Wir haben uns in der Gruppenarbeit länger mit diesem "teils, teils" beschäftigt. Auch später sprachen wir noch darüber. E.K.: Natürlich habe ich manchmal den Wunsch, die Behinderung wäre einfach nie dagewesen. . . A.H.: Stell dir vor, du wärst einer von den schrecklich vielen Normalen geworden, die sich bei allem nicht viel denken und die alles mehr oder weniger als gegeben hinnehmen! E.K.: Das wär' auch nicht gut! — A.H.: Ich mag natürlich nicht sagen: Ich bin froh, daß du behindert bist. Aber andererseits muß ich doch sagen: Ich freue mich, daß es dich gibt (so wie du bist, mit deiner Behinderung und deinem Nachdenken über alles, mit deiner 'Rehabilitation'). Und hast du gemerkt: Hier auf der Konferenz haben sich viele gefreut, daß es dich gibt, und waren bereichert durch das, was du hier eingebracht hast. . .? E.K.: Darüber bin ich auch froh! Gewissermaßen ein gemeinsamer Versuch, J. Moltmanns These von dem Charisma der Behinderung zu interpretieren.³

Ein Versuch! Vermutlich werden wir immer bei dem Widerspruch jenes "teils, teils" stehen bleiben. Wichtig ist jedoch, daß wir über eine rein negative Sicht der Behinderung hinauskommen, wie sie sich etwa ausdrückt in dem Satz: 'Der heilige Geist wirkt auch trotz Behinderung'. Nein, er wirkt in und durch die Behinderung!

3. Gemeindearbeit ist Behindertenarbeit (nicht nur, aber auch); Behindertenarbeit ist Gemeindearbeit. . . Ein Ausschließlichkeitsanspruch, etwa im Sinne einer Verkirchlichung aller Behindertenarbeit, ist nicht gemeint, aber eine Entsprechung: Gemeindearbeit und Behindertenarbeit haben miteinander zu tun. Eine Gemeindearbeit hat nicht nur zufällig mit Behinderung zu tun (oder eben auch nicht), sondern wesentlich: Behinderung im obigen Sinn kennzeichnet die Welt, in der wir leben und in der Gemeindearbeit geschieht. In einer Welt der Behinderung kann Gemeindearbeit 'Rehabilitation' sein — oder eben auch nicht.

Gemeindearbeit, die sich so versteht, vollzieht sich im Spannungsfeld der beiden **Selbsterfahrungen**:

- Behinderung der Nichtbehinderten
- Nichtbehinderung (oder 'Rehabilitation') der Behinderten

Solche Aussagen sind freilich immer in Gefahr, unzulässig verallgemeinert zu werden und tatsächlich bestehende Unterschiede zu nivellieren. Es geht jedoch tatsächlich nicht um eine billige Anbiederung und Verbrüderung von oben. Gesucht wird vielmehr Selbsterkenntnis im Zusammenhang einer Gesellschaftskritik, die nichts mehr überspielt, sondern die objektiven Zusammenhänge aufdeckt und darin die reale Grundlage von Solidarität findet. Die Frage, was Behinderte miteinander und was Nichtbehinderte mit Behinderten

zu tun haben, kann nur von daher beantwortet werden. Solidarität heißt dann **Mit-Leiden** im dreifachen Sinn:

- Das Leiden eines anderen rührt mich emotional an.
 - Wir führen eine gemeinsame Auseinandersetzung gegen das, was unser Leben 'behindert'.
 - Objektives, aber gleichwohl nicht bewußtes Leiden bewußt machen: Nichtbehinderte leiden objektiv nicht weniger, nur anders an dem, was Behinderte behindert. Dies ist wieder nicht im Sinne einer Nivellierung oder voreiligen Verbrüderung gemeint, sondern im Sinne des objektiven Erfordernisses einer tieferen Erkenntnis gesellschaftlicher Realität.
4. Konkrete Modelle wären von diesem Ansatz her zu befragen.
- In unserer Erfahrung spielt der CeBeeF (Club der Behinderten und ihrer Freunde) eine große Rolle. Erstes Ziel des CeBeeF ist Begegnung und Partnerschaft von Behinderten und Nichtbehinderten. Weiteres Ziel ist die Selbsterfahrung der Beteiligten in dieser Begegnung und konkrete Aktionen zur Überwindung 'behinderter' Umstände und Gegebenheiten: Behinderte und ihre Freunde sind in der Lage, ihr Leben in die eigene Hand zu nehmen.
 - Viele Gruppen, in denen Behindertenarbeit geschieht, haben weniger anspruchsvolle Ziele. Behinderte werden gesammelt, ihnen wird etwas geboten. Zur Organisation reichen, auch bei größeren Gruppen, oft wenige Betreuer. Leicht spielt sich dabei ein Oben-Unten-Gefälle ein. Wer betreut (und oft auch: bevormundet) wird, braucht nicht selbst aktiv zu werden. Und wer selbst betreut, hat seine Rolle schon im Vorhinein gefunden. Auf diese Weise schützt man sich mitunter vor tiefergehender Selbsterfahrung.
 - In diesem Zusammenhang sind Rehabilitationseinrichtungen zu befragen. Gerade auch kirchliche Einrichtungen. Wieviel Verwaltung, Management und Bevormundung ist tatsächlich nötig? Warum soll Selbstverwaltung und Eigenverantwortung nicht in viel höherem Ausmaß möglich sein? Sind Fachkenntnisse und Fachwissenschaften Hilfsmittel oder Machtmittel?
 - E.K. nennt Gottesdienst und Kirchentag als Veranstaltungen, in denen 'Rehabilitation' möglich ist: als Veranstaltungen, in denen Gemeinschaft erlebt und Austausch von Erfahrungen und Erkenntnissen gefördert wird. (Im Hintergrund stehen vor allem kommunikative Gottesdienstverfahrungen). Umgekehrt ist zu fragen, wie weit **kann** man dort miteinander reden? Mithin, inwieweit ist der Gottesdienst behindernd oder 'befreiend'? Wir haben unsere katholischen Gesprächspartner u.a. gefragt: Gibt es in der katholischen Kirche behinderte Pfarrer? Darf es sie geben? Oder behinderte Meßdiener? Oder Mönche im Rollstuhl? – Falls

nicht oder kaum: Wie behindert ist die Theologie? Inwieweit behindert sie sich selbst?

5. Ideen zu einer weniger behinderten (oder sich selbst behindernden) Theologie: Behinderte als Subjekte der Evangelisierung,
- Ausgangspunkt ist die Frage: Was hat mir der andere zu sagen, der Behinderte oder Mit-Behinderte? Nach P. Freire⁵ muß der Schüler zum Lehrer (Schülerlehrer) und der Lehrer zum Schüler (Lehrerschüler) werden – der Evangelisierende, Predigende, Rechnende oder Lehrende also zum Hörenden und Lernenden. Dann bedeutet Evangelisieren: miteinander offen werden und lernen. Das Evangelium ist frohe, weil öffnende Botschaft: Wir gehen anders miteinander um und entdecken im veränderten Umgang miteinander das Evangelium neu.
 - Dies wird eine Veränderung kirchlicher Praxis bedeuten. Kommunikationstheorie ist nicht mehr ein Unterpunkt der Predigtlehre, sondern Predigtlehre wird zum Unterpunkt einer Kommunikationstheorie, die vor allem danach fragt, wie die Stimmen zu Wort kommen.
 - Theologie hört dann auf, eine geschlossene Theorie zu sein; aus der an letzter Stelle Konsequenzen für die Praxis abgeleitet werden. Sie ist vielmehr gemeinsame Deutung gemeinsamer Erfahrung auf der Grundlage biblischer Tradition. Nur für die letztere sind Theologen (in eingeschränktem Sinn) Fachleute.

6. Meditation über den Stein, der uns behindert

Da liegt ein Stein im Weg. Der Stein behindert uns.

Erste Reaktion: Der Stein muß weg. Der stört (. . . und so gehen wir meist mit Krankheiten und alltäglichen kleinen Störungen um). Aber dieser Stein geht nicht so einfach weg. Er steht nicht nur für diese Bordsteinkante, die abgeflacht, oder jene Treppe, die durch eine Rampe ersetzt werden könnte. Vielmehr für ein System, das gedankenlos Bordsteinkanten und Treppen setzt.

Es ist einer von den Steinen, die wir uns gegenseitig in den Weg legen – oder vielleicht auch uns selbst.

Es ist einer von den Steinen, die zentnerschwer auf uns lasten, die wir nicht wollen und mit denen wir lieber anderen als uns selbst das Herz schwer machen.

Einer von den Steinen, die wir bei uns selbst nicht wahrhaben wollen: die Angst vor dem Ausgelachtwerden, die Angst vor dem Draußen-davor-Stehen.

Einer von den Steinen, mit denen wir anderen Verletzungen zufügen, wenn wir sonst im Glashaus sitzen, aber hinter der Ecke damit werfen.

Ein Stein des Anstoßes.

Einer von den Steinen, die uns alle miteinander behindern.

Ein Stein, der zwischen uns liegt.

Ein Stein von der unsichtbaren Mauer, die uns voneinander trennt. Unser steinernes Herz, das Gott wegnehmen will aus unserem Leibe, um uns ein fleischernes Herz zu geben (Hes.11,19).

(Der Stein fällt laut hörbar auf den Gabentisch)

Uns ist ein Stein vom Herzen gefallen.

Mein Stein ist auch euer Stein, das habt ihr gefühlt.

Was mich behindert, behindert auch euch – ihr habt mich danach gefragt, und wir haben es miteinander erfahren.

Der Stein ist noch da, er bleibt. Es ist ein Stein von Dauer, wie die Behinderung. Aber er muß uns nicht immer behindern.

Mit dem Stein können wir auch etwas anderes anfangen

– ein Haus bauen, in dem wir miteinander leben können;

– eine Brücke bauen, auf der wir miteinander gehen oder über die wir zusammenfinden können.

Das ist nicht als Redensart gemeint. Wir wollen keine Stimmung machen, die nur die Eucharistiefeier verschönert. Der Stein ist von Dauer.

Darum brauchen wir miteinander Ausdauer im Kampf für eine Welt ohne Steine.

Ohne Steine, die uns behindern.

Wir brauchen Ausdauer, um zu lernen, mit Steinen anders umzugehen.

Ich allein bin nicht stark und ausdauernd genug. Keiner ist allein stark und ausdauernd genug. Wir brauchen einander.

Anmerkungen

1 vgl. A. Hämer, Rehabilitation von unten. Der Platz der Körperbehinderten im Aufgabenfeld der Kirche, München/Mainz 1978

2 Vgl. dazu: E. Klee, Behindertsein ist schön. Unterlagen zur Arbeit mit Behinderten; Düsseldorf 1974

3 J. Moltmann, Befreit Euch – Nehmt einander an; Vortrag auf der Tagung "Diakonische Initiativen für Behinderte und Nichtbehinderte"; abgedruckt in der gleichnamigen (vom Diakonischen Werk der EKD hrsg.) Dokumentation 1981, S.42ff.

4 vgl. P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1971

AM 9: "Akademien als Subjekte der Evangelisierung"

Gotthard Fuchs, Evangelisierung in und durch Katholische Akademien? Theologische Überlegungen zur kulturellen Diakonie

In seiner Rede vor der UNESCO hat der jetzige Papst formuliert: "Kultur ist das, wodurch der Mensch als solcher mehr Mensch wird, mehr Mensch ist, besser zum 'Sein' gelangt. Das ist auch die Grundlage für die fundamentale Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch 'ist', und dem, was er hat, zwischen Sein und Haben. Die Kultur steht immer in wesentlicher und notwendiger Beziehung zu dem, was der Mensch ist, während ihre Beziehung zu dem, was er hat, zu seinem 'Haben', nicht zur zweitrangig, sondern völlig relativ ist. Das ganze 'Haben' des Menschen ist nur so weit bedeutsam für die Kultur, ist nur in dem Maß ein kulturschaffender Faktor, wie es dem Mensch als Hilfsmittel zu einem volleren 'Sein' als Mensch dient, wie es ihm verhilft, in vollere Sinn Mensch in allen Dimensionen seines Daseins und in allem, was seine Menschlichkeit auszeichnet, zu sein." (Der Apostolische Stuhl: Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Vollständige Ausgabe, Köln 1982, 454) – Diese Aussage wäre, kirchengeschichtlich und theologisch, nicht möglich ohne den epochalen Durchbruch auf dem letzten Konzil, ohne die dogmatische Konstitution über die Kirche und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (vgl. besonders das 2. Kapitel: Die richtige Förderung des kulturellen Fortschritts Nr. 53ff). Darauf bezieht sich bekanntlich auch Paul VI. in "Evangelii nuntiandi", freilich schon ohne den konziliaren Optimismus und mit schmerzdem Realismus: "Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche. . ." (Nr. 20). Wie ist dieser Bruch genauer zu erfahren, auszuhalten, dann auch zu beschreiben und auszuarbeiten, schließlich auch zu überbrücken und zu überwinden? Welche Art von Dienst, von Diakonie ist dafür von Nöten?

Mit Bezug auf die vor- und nachkonziliare Entwicklung soll also nach der möglichen oder wirklichen Bedeutung Katholischer Akademien im Evangelisierungsprozeß gefragt werden. Dazu systematisiere ich in vorläufiger Weise die Frageansätze und Antwortfragmente, die wir im Arbeitskreis aufgrund meiner Vorgaben erarbeitet haben. Zuerst soll kurz an die Genese der Katholischen Akademien erinnert werden (I.). Anschließend soll die jetzige Situation, 25 Jahre nach dem Konzil, schlaglichtartig beleuchtet werden (II.), um schließlich einige Elemente dessen, was "kulturelle Diakonie" heißen könnte und worin sich die Akademien als Subjekt der Evangelisierung erweisen könnten, zu skizzieren (III.).

I. Akademien: Ausdruck evangelisatorischer Selbstdifferenzierung der Kirche

Katholische Akademien sind nach dem 2. Weltkrieg, vor allem in den 50iger und 60iger Jahren, in der Bundesrepublik gegründet worden – in Anknüpfung an die Bildungsarbeit katholischer Verbände und Akademikergemeinschaften seit der Vorkriegszeit (Hochland, Burg Rothenfels etc.) und nicht ohne wesentliche Impulse aus der evangelischen Christenheit (und ihren pionierartigen Akademiegründungen, zuerst in Bad Boll 1945). Die "Vorarbeit" durch Laienbewegungen der Zwischenkriegszeit ist dabei hoch zu veranschlagen. Von besonders prägender Kraft sind die Erfahrungen des Kirchenkampfes und des Widerstandes im Nationalsozialismus.

Programmatisch hatte Alfons Auer bei der Gründung der ersten Katholischen Akademie (in Stuttgart) 1951 betont, daß der spezifische Auftrag dieser Gesprächsforen der Dialog zwischen "Kirche" und "Welt" sein müsse. Weder Fluchtburg noch Trutzburg, seien diese Institutionen der katholischen Kirche in besonderer Weise durch Entschiedenheit und Offenheit ausgezeichnet, geprägt vom "Gesetz der permanenten, schöpferischen Ruhelosigkeit", vom "Gesetz des offenen Blicks", vom Geist der Freiheit und des Dialoges. Die letzte theologische Begründung für diese ekklesialen Vorposten in einer Gesellschaft des Wiederaufbaus und der Selbstfindung sei die Inkarnation Gottes selbst, der das Heil aller Menschen und der Welt insgesamt will und dafür "Mitarbeiter" sucht. Deshalb dürfe und müsse aus christlichem Geist damit gerechnet werden, daß nicht nur aus der Mitte des kirchlichen Lebens selbst, sondern auch "von außen" Gottes Wahrheit, Gottes Anruf, Gottes Wille auf die Kirche als ganze und den einzelnen in ihr zukomme und diese ansprechen wolle. Erwünscht seien vor allem "auch die Avantgardisten aus Blut und Temperament", denn diese seien "die gottgeschenkten Vermittler lebendiger Impulse".

Spezifischer Sinn Katholischer Akademien ist also nicht primär die innerkirchliche Bildungsarbeit im Sinne der katechetischen und pastoralen Vermittlung, sondern das offensiv und selbstbewußt geführte Gespräch mit allen relevanten Gruppen und Positionen der Gesellschaft insgesamt. In Gestalt der Akademien mischt sich die katholische Kirche selbst kreativ in die Suchbewegungen der Gesamtgesellschaft mit allen ihren Subsystemen ein; sie bringt ihre eigenen Überlieferungen und Überzeugungen zeit- und sachgemäß zur Geltung; sie stellt sich subsidiär als Forum zur Verfügung, damit unterschiedlichste Interessengruppen, Weltanschauungen und Positionen miteinander ins Gespräch kommen. Katholizität erweist sich dabei nicht nur – inhaltlich – im Willen zur genauesten Informa-

tion und Argumentation, nicht nur im Bemühen um schöpferische Vermittlung der Vernunft des Glaubens, der Wissenschaft und des Alltags, sondern – "formal" und atmosphärisch – nicht minder in der Art des Umgangs miteinander, in der Bereitschaft aufeinander respektvoll und aufmerksam zu hören, von einander zu lernen und die Wahrheitsfragmente jeder Position zu sammeln. Gehalt und Gestalt, Inhalt und Form sind demnach, wohl unterschieden, untrennbar für das Selbstverständnis und die Zielsetzung dieser Institution der Begegnung, des Diskurses und des Dialoges. Daß der Name der Institution durchaus bewußt an sokratisch-platonische Überlieferung erinnert, an die Dialogik eines Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues, ist durchaus nicht zufällig. Es geht nämlich um ein wechselseitig kreatives und kritisches Umgehen von suchenden Menschen mit sich und der Wahrheit (und dies, explizit oder implizit, in christlichem Geist), um ein interdisziplinäres ganzheitliches Lehren und Lernen, bei dem die Anstrengung des Begriffs ebenso wichtig ist wie der Wille zur Sinnfindung, zur Daseinsorientierung und Lebenshilfe. Dabei kommt den Akademien die "Scharnierfunktion" zwischen "Kirche" und "Gesellschaft" zu: sie sollen einerseits das "Gewissen der Diözese" sein, andererseits aber Repräsentanz der Kirche in der säkularen "Welt".

Die Katholischen Akademien, im erschütternden Nachklang der Faschismuserfahrung und im leidenschaftlichen Einsatz für den Wiederaufbau einer gerechten Lebens- und Gesellschaftsordnung gegründet, sind in ihrer Zielsetzung also nur zu verstehen als kirchlicher Versuch, der Wahrheit des Evangeliums und den Forderungen der Vernunft zeitgemäß zu entsprechen. Vor dem Hintergrund der totalitären Verbildung und der verdummenden Verblendungs- und Erblindungszusammenhänge erst gewinnen sie ihre Dynamik, ihre Stoßkraft und ihren Gründungsoptimismus. In ihre Stiftung fließt schmerzlich erprobte christliche Widerstandskraft ebenso ein wie der Mut, mitten im "Missionsland Deutschland" (Alfred Delp 1941) den Dienst schöpferischer Einmischung zu leisten und dazu beizutragen, daß sachbezogener Dialog, schöpferischer Diskurs und notwendiger Sachstreit möglich werden und bleiben. Selbst vorkonziliar, haben die Katholischen Akademien im übrigen wesentlich, wenngleich indirekt und unterströmig, dazu beigetragen, daß Themen und Haltungen des Konzils vorbereitet wurden und daß dieses selbst schließlich veranstaltet und rezipiert werden konnte. Dabei haben die Katholischen Akademien, arbeitsteilig in und für die deutsche katholische Gesamtkirche, vor allem die Intellektuellen, die akademisch ausgebildeten und interessierten Zeitgenossen vor Augen und versuchen, diese beim Wort zu nehmen. Akademien bemühen sich, in diesem Sinne auch die "Gebildeten unter den Verächtern" der christlichen Religion in einen produktiven Dialog zu verwick-

keln und sich ihrerseits zur Verfügung zu stellen, daß suchende und fragende Menschen jedweder Provenienz eine intellektuelle und menschliche Heimat finden. Sowohl vom Gründungszusammenhang wie von der Zielsetzung her sind Akademien also wesentlich Begegnungsorte von Laien. Von Gründung, Geschichte und Auftrag her lassen sich die Katholischen Akademien demnach in sich als ein Tatbestand evangelisatorischer Selbstdifferenzierung der Kirche "für euch und für alle" rekonstruieren – mit wirksamer vorkonziliarer Resonanz, mit konzilsrealisierender Valenz, nicht ohne produktive Anstößigkeit für den gesamtgesellschaftlichen Diskurs. (Die Einzelprofile der jeweiligen Akademien mit ihrem spezifischen Kontext, mit ihren unterschiedlichen Strukturen, Stilen und Aufgabenfeldern brauchen hier nicht erläutert zu werden.)

Will man in diesem Sinn spezifische Merkmale der Akademien im Sinn ihrer Gründungsideen festhalten, so lassen sich (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) doch folgende Aspekte und Dimensionen notieren (die im übrigen schnurstracks auf das Konzil selbst zulaufen):

1. Ihre antitotalitäre, ihre dialogisch öffnende, ihre "demokratische" Zielgestalt.
2. Ihre kairologische Ortung als Reaktion auf die "Zeichen der Zeit".
3. Ihre "laikale", ihre primär von Laien geprägte Gestalt.
4. Ihre vom Ansatz her ökumenische Ausrichtung und Gestalt.
5. Ihre "subsidiäre", diakonale, "apostolische", "missionarische" Zielgestalt.
6. Ihre besondere Wertschätzung von "Bildung", "Intellektualität", "Wissenschaftlichkeit", "Aufgeklärtheit" etc.
7. Ihr "diakonales" Bemühen um Auf-Klärung, um Wahrheitsfindung, um Wissensfortschritt, um Verständigung, um Vermittlung von Glauben und Wissen.

II. Streit um das Konzil

Sieht man die Katholischen Akademien als evangelisatorisches Ferment im gesamten konziliaren Prozeß der katholischen Kirche, der im 2. Vatikanum auch amtlich und öffentlich Durchbruch und Gestalt fand, dann muß unmittelbar einleuchten, wie sehr die Entwicklung der Akademien seitdem und ihre heutige Situation mit der Interpretation und Rezeption des Konzils in vieldimensionaler Wechselwirkung zusammenhängen. (Wie sehr diese Entwicklungen ihrerseits in einen gesamtgesellschaftlichen Umbruchs- und Veränderungszusammenhang hineingehören, hat u.a. das Grundsatzreferat von Karl Gabriel gezeigt, und braucht hier nicht weiter entfaltet zu

werden.) Programmatische Inhalte und Haltungen jedenfalls, die die Akademiearbeit von Anfang an geprägt haben, wie etwa Mündigkeit, Dialog, Unterwegssein in einem Volke Gottes, Religionsfreiheit, Weltverantwortung etc., sind auf dem Konzil zu theologischen Ehren gekommen und zu gesamtkirchlichen Richt-Werten geworden. Trotzdem ist auch das 2. Vatikanische Konzil (wie jedes Konzil) ein schöpferischer Kompromiß, dessen Rezeption und Interpretation durchaus kontrovers verlaufen kann und faktisch verläuft. Zentrale Aussagen des 1. Vatikanums und des 2. Vatikanums wurden in letzterem nur spannungsvoll nebeneinander gestellt, nicht eigentlich innerlich miteinander vermittelt, wie vor allem die Forschungen von Congar, Alberigo und Pottmeyer zeigen. Deshalb können sich, formal betrachtet, sowohl "traditionalistische" wie "progressistische" Interpreten nicht ohne Grund auf Konzilstexte berufen. Das Evangelisierungskonzept als Ausdruck der Konzilsaneignung steht deshalb signifikant in Kontrast und Spannung zu einem Konformierungsprogramm; missionarisch-dialogische Interpretationsmuster stehen in Spannung zu solchen integraler, ja integralistischer Art. Die daraus resultierende Ambivalenz schlägt voll durch auf die heutige Kirchenwirklichkeit im allgemeinen und den Status und die Erwartungshaltung der Katholischen Akademien im besonderen. Der weltkirchliche Streit um die treffende Auslegung des Konzils (unter diesem Gesichtspunkt muß auch der Streit um die Theologie der Befreiung gelesen werden) stellt konkret auch die bundesdeutsche Kirche (und ihre Akademien) vor die Frage, welcher Hermeneutik der Konzilsaneignung sie faktisch folgen und in welchem Maße sie dabei die Perspektiven des Konzils in seiner Auslegung durch Paul VI. einem konformierenden und integralistischen Modell von Pastoral und Theologie vorziehen. Wie wird z.B. in diesem Zusammenhang der von Paul VI. konstatierte dramatische "Bruch zwischen Evangelium und Kultur" konkret wahrgenommen und theologisch wie kirchenpraktisch beantwortet? Dieser Streit um die sach- und zeitgemäße Auslegung des Konzils (und der Synode der deutschen Bistümer) scheint unentschieden oder noch gar nicht produktiv aufgenommen. Der konziliare (Aneignungs-) Prozeß ist im Gange.

In der Phase des konziliaren Aufbruchs konnte der Eindruck entstehen, die Akademien seien dadurch überflüssig geworden und hätten ihre Aufgabe erfüllt. Je stärker aber der durchaus naive konziliare Fortschrittsoptimismus widerlegt erscheint, je dringlicher also Größe und Grenze des letzten Konzils hinsichtlich seines Kompromißcharakters betrachtet werden muß, je notwendiger deshalb der produktive Streit um die "Fortschreibung" des Konzils zwischen Konformierung und Evangelisierung wird, desto mehr stehen neu Status, Gründungsauftrag und Gegenwartsaufgabe der Katholischen Akademien zur Debatte. 25 Jahre nach Konzilsöffnung wird

nämlich deutlicher, inwiefern das Konzil den wichtigsten Ertrag der bürgerlichen Freiheitsgeschichte samt ihrer Revolutionen schöpferisch aufgenommen hat, wie sehr es aber andererseits auch der "Dialektik des Fortschritts" und den Aporien der bürgerlichen Welt (samt ihrem Eurozentrismus) noch verhaftet blieb. Im Blick auf die kirchliche Bildungsarbeit im allgemeinen und die Akademiearbeit im besonderen führt dies zu spezifischen Problemkonstellationen, die sich sowohl in der kirchenöffentlichen Wertung der Akademien zeigen wie in deren Not, ein zeitgemäßes Profil auszuarbeiten. Einige dieser Gesichtspunkte seien genannt:

1. Das neuzeitliche Wissenschafts- und Bildungsverständnis, das auch vom Konzil aufgenommen wurde, ist bekanntlich deutlich fortschrittsgläubig und machtförmig. Galten auf dem Höhepunkt des neuzeitlichen Freiheitsdenkens Kultur und Bildung in je spezifischer Weise noch als Inbegriff einer ganzheitlichen Vermittlung von Natur und Geschichte, von Mensch und Mitmensch, von Mensch und Gesellschaft im Kontext von Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit, so hat sich faktisch aus unterschiedlichsten Gründen, die hier nicht analysiert werden können, eine Dichotomie, ja Kluft ergeben: zwischen (mangelndem) Lebenswissen und (überspezialisiertem) Fachwissen, zwischen bildungsbürgerlicher Kultur von elitären Minderheiten und einer faktischen "Unbildung" der Massen. "Kultur" ist weithin ein Privileg von Minderheiten geworden; "Wissenschaft" ein kognitiver, teilweise intellektualistischer Sonderbereich; "Bildung" ein Nachholphänomen ohne Vermittlung zu spezialisiertem Beruf und gesamtgesellschaftlicher Lebenswirklichkeit. Die neuzeitlich grundlegende Realutopie einer ganzheitlichen, jeder Mann und Frau zugänglichen und also solidarischen wie gerechten "Kultur", "Bildung", "Ausbildung" ohne egoistische und machtförmige Komponenten ("Wissen ist Macht") konnte nur sehr partiell verwirklicht werden. Das Konzil und auch die nachkonziliare Kirche haben zur Analyse und Bewältigung dieser Aporien bisher nur ungenügende Kriteriologien und Handlungsstrategien ausarbeiten können, aber gerade auf diese zielt das Evangelisierungskonzept.

In den Katholischen Akademien spiegelt sich dieser Problemzusammenhang vielfältig: sie bieten möglichst hochkarätige Information interdisziplinär wissenschaftlicher Art; sie fördern mit kognitivem Anspruch die Vermittlung von Fach- und Orientierungswissen; sie reproduzieren aber auch – bis hinein in die noch vorherrschenden "frontalen" Lehr- und Lernvorgänge – den "Willen zur Macht" im Bildungsprozeß; sie vermitteln also "Kultur" und "Unkultur"; die gesuchte und erwünschte Balance zwischen der Vertiefung von Fachwissen und Beziehungswissen ist schwierig herzustellen. Auch die Katholischen Akademien stehen

für nicht wenige in Verdacht, die Aporien einer bloß bildungsbürgerlichen Kultur zu reproduzieren, und also nicht im ganzheitlichen Sinne evangelisatorisch zu sein.

2. Mit dem emphatischen Aufbruch des Konzils ist auch die kirchliche Erwachsenenbildung explosiv gewachsen und kirchlich ausgestaltet worden, in enger Verknüpfung zu Staat und Gesellschaft. Das konziliare Programm, möglichst alle Menschen an allen kulturellen Möglichkeiten der Bildung und Ausbildung teilhaben zu lassen, wurde sowohl hinsichtlich der Strukturen (und Bürokratien) wie der Inhalte offensiv ausgebaut. Die unbestreitbaren Fortschritte dieser Entwicklung hinsichtlich einer "Demokratisierung" des Bildungsprozesses brachte (und bringt) aber auf neue Weise das alte Problem der bloßen "Halbbildung" zu Tage. Aufgrund der Massenmedien und der Computerisierung des Alltagslebens mit seinen Wissenssystemen laufen wir alle auf den problematischen Zustand zu, den Karl Rahner lapidar formuliert hat: "Wir wissen immer mehr und werden immer dümmer." Dummheit aber ist, wie Bonhoeffer hellsichtig im Nationalsozialismus erkannt hat, der größte Feind wirklicher Kultur und reifen Glaubens. Auch kirchliche Erwachsenenbildung gerät deshalb – bezeichnenderweise von "links" wie "rechts" – in Verdacht, ganz entgegen den eigenen Intentionen "Halbbildung" und "Dummheit" zu befördern. In spezifischer Weise gilt diese Frage auch für Katholische Akademien. In einer "Kultur" der Unterhaltung ("amüsieren wir uns zu Tode?") ist die Gefahr des Alphabetentums besonders groß – die Gefahr also, unterschiedliche Wissensströme und Informationen nicht mehr integrieren zu können und bestenfalls eine Art Wissenscontainer zu sein ohne lebens- und glaubenspraktische Relevanz.
3. Subjektwerdung war und ist das Programm der Moderne, Kritik und Mündigkeit ihr Medium. Mit Recht hat das Konzil darauf bestanden, daß jeder Mensch als Mensch in diesem emphatischen Sinne Subjekt von Gottes Gnaden ist und werden können solle. Dies schließt die objektive und subjektive Fähigkeit ein, seine eigene Sprache zu finden und sich, im Kontext mit anderen und in verbindlicher Beziehung zu ihnen, in einen schöpferischen Alphabetisierungs- und Befreiungsprozeß zu begeben. Wie sehr dieses Programm durch die faktischen Verhältnisse (intrapsychisch, zwischenmenschlich und gesellschaftlich; national und international) konterkariert wird, dokumentieren die vielfältigen Befreiungskämpfe der Unterdrückten im großen und im kleinen sowie das abwehrende Selbstverteidigungsverhalten gewaltsam herrschender Minderheiten (in uns und um uns). Inmitten einer permissiven pluralistischen Gesellschaft, in der alles gleich gültig und gleichgültig zu sein droht, weil ein Überangebot an Wertalter-

nativen besteht, erscheint die von Vernunft und Glauben empfohlene Subjektwerdung (im Sinne von Intersubjektivität) auf anderer Weise ebenso gefährdet wie in der Situation der ökonomisch, politisch und kulturell noch radikaler unterdrückten Menschen und Völker (etwa der sogenannten 3. Welt). Die Gefahr, daß der vorherrschende katholische "Bildungsbetrieb" und eben auch die Akademien faktisch eine "Double-bind-Struktur" behalten und just das nicht realisieren können, was sie wollen und sollen, ist groß. Diese Diagnose gilt auch dann, wenn man mit Recht betonen muß, daß das Programm der Subjektwerdung im Rahmen neuzeitlichen Denkens und kirchlicher Evangelisierung ein "eschatologisches" ist.

Was aber hieße angesichts solcher Aporien, daß Akademien trotzdem im Sinne "kultureller Diakonie" "Subjekte" der Evangelisierung sein können und sein sollen?

III. Wider die "sanfte Verblödung"

Zwischen Grandiosität und Depression müssen Möglichkeit und Auftrag katholischer Akademien in einem umfassenden theologischen Evangelisierungskonzept vor allem auch hinsichtlich ihrer Grenze bestimmt werden. Nur in einem weit gespannt und differenziert gestrickten Netzwerk unterschiedlichster "Subjekte" von Evangelisierung kann das Spezifikum katholischer Akademien in der, wie skizziert, insgesamt diffusen Kulturlandschaft profiliert werden, zu wechselseitigem Nutzen und Frommen. Der "Bruch zwischen Evangelium und Kultur", bei dem unter den Bedingungen der Neuzeit wohl gemerkt beide "Pole" ihre spezifischen Ambivalenzen ausgebildet haben, zeigt sich gegenwärtig vielleicht am stärksten in einer Lagermentalität, in einem latent aggressiven Abschottungsverhalten bei gleichzeitig wachsendem Bedürfnis nach "Sinn", nach "Ganzheitlichkeit", nach "Synthesen", nach "systemischem Denken und Handeln". Die "neue Unübersichtlichkeit" verführt förmlich zu kurzschlüssigen Positionsbestimmungen, zur Ausbildung von Freund-Feind-Mechanismen, zur resignativen Anerkennung des Status quo und gleichzeitigem Weiterlaufen in die bestehenden Sackgassen hinein. Bezeichnende Haltungen können dann sein: Neokonservativer Optimismus, hochspezialisiertes Ausgebildetsein im einzelnen bei gleichzeitiger Blindheit gegenüber dem (vermißten oder vorhandenen) Ganzen, irrationalistische Verweigerung notwendiger Analysen und Positionsbestimmungen. Wer doch kritisch standzuhalten versucht und sich falschen Alternativen verweigert, findet sich schnell vereinsamt und überfordert — auch im Blick auf die Kirche. "Das Hauptproblem ist, ob ich als Intellektueller auch Katholik sein

kann!" (So sagte jüngst ein sehr renommierter Schriftsteller im privaten Gespräch). Kirchlicherseits hilft dabei kaum die abstrakte Empfehlung von "Frömmigkeit" und "Positivität"; ebenso unwirksam scheinen bloß apokalyptische Diagnosen oder abstrakt kontrastierende Alternativen. Kulturelle Diakonie erwächst vielmehr aus evangeliumsgemäßer Aporetik (vgl. 2 Kor. 4, 7f), aus theozentrisch fundierter Selbstkritik von Kirche und Theologie, aus schmerzhaft solidarischer Einsicht in die vorhandenen "Bildungsnotstände", aus der geduldigen Bereitschaft zur argumentativen Verantwortung des christlichen Glaubens in seiner mystisch-politischen Doppelgestalt. Sowohl hinsichtlich der Binnenstruktur wie der Öffentlichkeitsarbeit werden sich Akademien daran zu orientieren haben.

1. Kulturelle Diakonie müßte sich auf der inhaltlichen Ebene darin zeigen, daß jene Themen subsidiär aufgegriffen werden, die gesamtgesellschaftlich (vielleicht auch kirchlich) eher verschwiegen, verdrängt oder gar unterdrückt werden. Im Sinne einer "produktiven Ungleichzeitigkeit" müßten "Tabu-Themen" aufgegriffen werden – nicht um ihrer selbst willen, sondern aus heuristischen und zeitdiagnostischen Gründen. Nicht das, was ohnehin bildungspolitisch, kulturbetrieblich, innerwissenschaftlich der Fall ist, sollte im Mittelpunkt stehen (so sehr auch dies als Indikator und Bezugspunkt wichtig ist). Vielmehr sollte im Sinne der "gefährlichen Erinnerung" das zur Sprache gebracht werden, was vergessen, unbekannt ist und der schöpferisch verfremdenden Präsentation bedarf.
2. Kulturelle Diakonie seitens der Akademien bestünde hinsichtlich der Adressaten und Gesprächspartner gerade darin, jenen ein Forum oder gar eine Heimat zu geben, die gesamtgesellschaftlich (und auch kirchlich) heimatlos und in ihrem Bemühen um Aufklärung und Mitmenschlichkeit eher alleingelassen sind. Der Gefahr der (gesellschaftlichen und persönlichen) Dummheit entgegenwirkend, gilt es, ein jeweils höheres Maß an begründeter Zustimmungs- und Widerstandskraft aus Vernunft und Glauben auszuarbeiten. Die daraus möglicherweise entstehende Einsicht und Akzeptanz von neuen Werthierarchien, neuen Optionen und Handlungsprioritäten im Sinne der konziliaren "Hierarchie der Wahrheiten" wäre durchaus erwünscht, gerade weil Akademien nicht parteilich sind, sondern als katholische die Option des Evangeliums realpräsent machen und argumentativ vermitteln wollen.
3. Angesichts der machtförmigen und egoischen Struktur des neuzeitlichen Wissens und Vernunftverständnisses, ist kulturelle Diakonie immer auch die ebenso zärtliche wie unerbittliche Bemühung um die Kunst des sokratischen und jesuanischen Dialoges

äußerst liebevoll und genau, äußerst aufgeschlossen und doch entschieden. Damit ein Dialog zum Zweck der gemeinsamen besseren Wahrheitsfindung und -verständigung (also nicht l'art pour l'art) möglich werde, ist bekanntlich das prinzipielle Zutrauen der Dialogpartner zueinander vorausgesetzt, daß man sich nämlich verstehen wolle und könne. Ein derart angezielter Konsens kann natürlich in der Übereinkunft im Dissens bestehen. Im Kontrast zu einer niederschmetternden, rechthaberischen Plakatierung von bloßen Standpunkten lebt die diakonische Kultur des Dialoges von der begründeten Überzeugung, daß die gesuchte ganze Wahrheit jeweils auch vom anderen mir entgegenkommt und sich erst in wechselseitig kreativer und kritischer Kommunikation als solche herausstellt und bewahrheitet. Solch offensive Neugierde, solch zuvorkommendes Vertrauen suspendiert die Wahrheitsfrage im Dialog gerade nicht. Je klarer, transparenter vielmehr die jeweiligen Standpunkte geäußert, je argumentativer sie in ihrem Entdeckungs- und Begründungszusammenhang vermittelt werden, desto begründeter ist die Hoffnung auf Erkenntnisgewinn und "Kultivierung" im Inhaltlichen und Formalen. Im Unterschied zu latent autoritären oder gar totalitären Verhaltens- und Erwartungsmustern rechnet eine solche Dialog-Haltung, zumal in pluralistischen Kontexten, von vorneherein damit, daß am Ende bzw. bei der Unterbrechung des Gesprächs unterschiedliche Standpunkte stehenbleiben können und dürfen. Katholische Akademien betreiben nicht unmittelbar Verkündigung, sie sind vielmehr Foren suchender Zeitgenossenschaft, durchaus auch Frühwarnsysteme "im Niemandsland zwischen Verrat und Verkündigung" (Ilse Aichinger).

4. Bis in die Gestaltung von Lehr-, Lern- und Gesprächsweisen hinein zeigt sich kulturelle Diakonie in dem Willen, den Sprachlosen oder Verstummten zu Wort zu helfen. Allen angstmachenden Mächten der Verdummung und Verblödung zum Trotz lebt eine solche Dialoganstrengung von der Überzeugung, daß jeder Mann und jede Frau eine Stimme hat und etwas zu sagen hat, was nur er/sie sagen kann. Alphabetisierung in Lebens- und Glaubensfragen, hinsichtlich der Gestaltung der persönlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse ist auch hier das Gebot der Stunde.
5. Kulturelle Diakonie meint also sowohl eine innerkirchliche Verhaltensperspektive wie ein Dialogprogramm mit nichtkirchlichen Personen, Gruppen und "Tendenzen". Die Leidenschaft des Diakonischen resultiert aus dem Ausmaß der jeweiligen kulturellen Not in Gestalt von Dummheit, Halbbildung, angsthafter Verweigerung gegenüber dem nächsten Schritt. Katholische Akademien als Anwälte einer christlichen Aporetik und kirchlichen Sokratik erschei-

nen deshalb als besonders wichtiger Ausdruck einer Kirche, die sich evangelisieren läßt und zur Evangelisierung aufbricht.

Nachbemerkung

Wer sich über Geschichte und Zielsetzung der Akademien informieren will, sei — neben einschlägigen Lexika-Artikeln — hingewiesen auf Hermann Boverter (Hrsg.): *Evangelische und Katholische Akademien. Gründerzeit und Auftrag heute*, Paderborn 1983. — Bei den Akademien erhältlich ist weiteres Informationsmaterial, auch eine zusammenfassende Broschüre über alle katholischen Akademien in der Bundesrepublik, in der Schweiz und in Österreich.

AM 10: "Jugendliche als Subjekte der Evangelisierung"

*Hans-Georg Ziebertz, Thesenpapier anhand des Entwurfs zum "Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit"**

1. Leitgedanke:

Evangelisierung als Handlungskonzept "Vom Tod zum Leben"

- nicht als nur-spirituelle Vermittlung der Wahrheiten des Glaubens, sondern auch als Veränderung der Bedingungen, damit alle Menschen – insbesondere die schwächsten – leben können (4).
- Die soziale Wirklichkeit junger Menschen ist die pastorale Wirklichkeit, über die wir reflektieren.
- Menschwerdung, Subjekt-sein-können, aufrechter Gang
- Motor evangelisatorischen Handelns: die Spannung zwischen der Vision des Besseren (Reich Gottes) und der erfahrbaren Realität. In der Verminderung dieser Spannung sehen wir die mystisch-politische Kraft des Glaubens (4).

2. Die Lebenswirklichkeit junger Menschen ist konstitutiv für jugendpastorales Handeln

- Der wachsende soziale Druck auf die Jugendphase erschwert die Identitätsbildung (6).
- Gesellschaftliche "Todeszeichen" (Arbeitslosigkeit, Ökologie, Frieden, Nord-Süd-Konflikt) werden nur von einem Teil der Jugendlichen kritisch aufgenommen. Viele passen sich der Konsumorientierung an, weil sie davon persönliche Vorteile erhoffen. Andere resignieren (7).
- Hohe Erwartungen an den Freizeitbereich werden von der Freizeitindustrie ökonomisch ausgenutzt. Folge: Trend zur fremdbestimmten Freizeitgestaltung (8).
- Die Sozialisationsfunktion der Peergroup ist noch gewachsen. Die oft angemerkte Nähe zwischen Jugendlichen und Erwachsenen kann nicht verdecken, daß sie sich gemeinsam in einer "verhängnisvollen solidarischen Orientierungslosigkeit" befinden.
- Bei der Sinnsuche sind neben die traditionellen Deutungsmuster, denen kaum Problemlösung zugetraut wird, eine Reihe neuer Orientierungen getreten (New Age, Esoterik) (9).
- Differenzierung der Lebenswelt hat religiös kirchliche Praxis zu

einem Randbereich werden lassen. Verstärkend wirkt sich der Antiinstitutionalismus auch gegen die Kirche aus (10).

2.2 Jugendpastorales Handeln muß sich in den Themenfeldern bewähren, die für Jugendliche existentielle Bedeutung haben (11).
(Methodologische Schritte: Sehen – Urteilen – Handeln)

2.2.1 Arbeit

2.2.2 Eine oder keine Welt (Nord-Süd-Konflikt)

2.2.3 Und Gott sah, daß es gut war (Schöpfungsverantwortung)

2.2.4 Freundschaft und Liebe

2.2.5 Frieden stiften

3. Handeln in und durch Kirche

- Jugendliche sind nicht nur Adressaten der Verkündigung, sondern in der Suche nach Wegen der Nachfolge Partner der Kirche und Subjekte des Handelns.
- Jugendliche brauchen Lebensräume, in denen sie ein verändertes Bewußtsein und eine neue Lebenspraxis einüben können.
- Wir verstehen die Gemeinschaft der Kirche als eine Sozialform des Glaubens.
- Die Gruppe der Gleichaltrigen ist die Grundform jugendpastoralen Engagements (39).
- Jugendpastoral will helfen, gegen die Illusionen des ewigen Wohlseins die Zerrissenheit des Lebens anzunehmen (40).
- Kategorien, wie Solidarität und weltweite Gerechtigkeit, dürfen um des Katholischseins willen in der Jugendpastoral nicht fehlen. Damit wird ein Gegenakzent gegen die Abschottung und Ausblendung der bedrängenden Zeitfragen gesetzt (41).
- Als methodologisches Konzept hat die "reflektierte Gruppe" weiterhin einen zentralen Stellenwert (41).
- Jugendliche treffen selbst ihre Option für eine gelingende Zukunft, indem sie sich an der Verheißung auf Erlösung an der Befreiung der Menschen beteiligen (42).
- Jugendpastoral wird zum Testfall für das kirchliche Selbstverständnis, ob sie (die Kirche) es schafft, die spezifischen Problemanzeigen der Jugendlichen ernst zu nehmen, sie als eine Anfrage an sich selbst zu begreifen und Partizipation zu ermöglichen (42).
- Die reiche christliche Tradition des Feierns enthält Sinnentwürfe, die das Alltägliche und Vorläufige überschreiten. Die christliche Liturgie kann als hartnäckiger Widerstand gegen die Verkürzung des Menschen verstanden werden (43, 44).
- Aus dem Erzählen, Mitteilen, Bedenken und Feiern des Lebens folgt schließlich das Weitergeben. Um des rechten Glaubens wil-

len stehen die großen Konfliktfelder gesellschaftlichen Lebens als Lernorte des Glaubens im Mittelpunkt (45).

- Die erfahrbaren Todeszonen der Welt sind nicht sich selbst überlassen, sondern in der Logik Gottes Keimstätten neuen Lebens. Die Hoffnung zu schüren und erfahrbare Konsequenzen zu ermöglichen und diesen Prozeß zu organisieren, dazu ist Jugendpastoral aufgerufen.

* Die Ziffern beziehen sich auf die Seitenangabe des Konzepts.

AM 10: "Jugendliche als Subjekte der Evangelisierung"

Hans-Georg Ziebertz, Bericht zum AM 10

Grundlage für das Gespräch in der Arbeitsgruppe war der Entwurf eines "Pastoralkonzeptes Kirchlicher Jugendarbeit" der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz in Düsseldorf (für Nachfragen: Postfach 320120, 4000 Düsseldorf 30).

1. Leitgedanke Evangelisierung

Das o.g. Konzept und die Diskussion in der AG nähern sich an den Evangelisierungsbegriff auf eine heuristische Weise an. Evangelisierung ist ein Terminus mit vielen Implikationen, so daß es nicht leicht fällt, ihn analytisch-kategorial zu zerlegen. Das macht ihn nicht überflüssig – im Gegenteil. Die Evangelisierung verweist nach Evangelii Nuntiandi (EN 1975) auf die "tiefste Identität" (EN 14) der Kirche. Ihre Identität ist nach dem vorliegenden Konzept und nach dem weitgehenden Konsens in der Arbeitsgruppe in einer geschichtlichen Perspektive zu finden. Die Geschichte des Volkes Gottes verweist auf die Praxis von der Vergangenheit bis in die Zukunft. Es gibt die Verheißung von etwas Besserem (Reich Gottes), dessen Prozeß des Werdens sich zu der Praxis des Gottesvolkes nicht indifferent verhält. Das erhoffte "Bessere" steht in der Spannung zu den vielen Todeszeichen und Leidenserfahrungen der Gegenwart. Diese Brüche, Konflikte und Gebrochenheiten lassen sich in individueller und kollektiver Hinsicht auffinden. Sie erstrecken sich auf alle gesellschaftlichen Gruppen und beschränken sich nicht nur auf die Gruppe der Jugendlichen. Die evangelisierende Identität der Kirche ist dort zu lokalisieren und zu entfalten, wo solche Erfahrungen gemacht werden. Diese Realität ist die Wirklichkeit der Jugendpastoral.

Evangelisierung in der und durch die Jugendarbeit läßt sich daher nicht auf eine spirituall-religiöse Weise halbieren, die sich den Vorwurf der Vertröstung gefallen lassen müßte. Sie hat gleichzeitig Aufklärung über die Zusammenhänge zwischen Leidenserfahrungen und geschichtlichem Prozeß des Gottesvolkes zu betreiben und den Prozeß zu organisieren, wie diese Erfahrungen überwunden und weitergeführt werden können, so daß etwas von der Verheißung einer besseren Zukunft, dem "Leben in Fülle", aufscheint. Dieses Evangelisierungsverständnis verknüpft die Organisation des

Prozesses auf der Tat-Ebene mit der Verkündigung auf der Wort-Ebene (O. Fuchs). Die kirchliche Realität in der Bundesrepublik scheint bisher den letzteren Aspekt zu betonen.

2. Jugendliche im Prozeß der Subjekt-Werdung

Für viele Jugendliche sind globale Zukunftszusagen der Erwachsenengesellschaft nicht mehr uneingeschränkt glaubwürdig. Ihre Erfahrungen liegen oft quer zu den "Verheißungen", die sie in der Gesellschaft und der Kirche wahrnehmen. An wenigen Punkten läßt sich dies verdeutlichen:

- Der Mangel an Arbeits- und Ausbildungsplätzen führt zu einer Verlagerung des Konkurrenzkampfes in die Schule. Beste Abschlüsse sind vielleicht noch die Chance, in die Gesellschaft integriert zu werden. Für viele bleibt die Erfahrung bei drohender Arbeitslosigkeit: die Gesellschaft braucht mich nicht!
- Viele verfolgen den ökologischen Tod der Natur und des Menschen. Auch die gegenwärtigen Abrüstungsgespräche können nicht verdecken, daß der mehrfache Overkill weiterhin eine Realität bleibt. Die Zukunft der Jugendlichen reicht aber über die der jetzt Erwachsenen (und Machthabenden) hinaus und die Frage des Überleben-Könnens wird zu einem existentiellen Problem.
- Die Gegensätze zwischen Nord und Süd werden eher politisch stabilisiert (z.B. durch Rüstungsexporte) als entschärft. Die christliche Verheißung des Besseren erhält angesichts dieser Spannungen einen utopisch-fiktiven Charakter, weil sich die Chancen des Leben-Könnens auf einen immer kleineren Teil der Weltbevölkerung beschränken.
- Neben den Problemen im Makrobereich erfahren Jugendliche aber auch im Mikrobereich eine Reihe lebensbeschränkender Situationen. Freundschafts- und Liebesbeziehungen werden gerade im Gegensatz zur "Kälte in der Gesellschaft" mit übersteigerten Erwartungen belegt. Freund und Freundin sind Problemlösungsvehikel für viele Fragen oder man baut eine "feste Burg" gegen die Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft. Die Gestaltung einer Beziehung unterliegt zahlreichen Gefährdungs- und Entfremdungserscheinungen.

(Diese Thematik wurde in der AG sehr ausführlich entlang des Pastorkonzeptes Kap. "Freundschaft und Liebe" diskutiert)

Jugendpastorales evangelisierendes Handeln kann an diesen Problemen nicht vorbeigehen. Sie darf es nicht als ihre diakonisch-soziale Zugabe betrachten, wenn sie sich damit auseinandersetzt. Im diakonischen Handeln selbst scheint vielmehr auf, wie Gott mit sei-

nem Volk einen Weg gehen will, der zum Leben führt, indem zumindest soviel vom Menschen selbst geschaffene Todeszeichen überwunden werden, wie möglich ist. In dieser Praxis scheint die Liebe Gottes auf, die zentrales Element der Wortverkündigung ist.

Jugendliche sind vielfach in einer schwächeren Position. Ihr Alter, ihre gesellschaftliche Position, ihr Wissen und ihre ökonomischen Ressourcen lassen sie selbst nur mittelbar wirkungsvoll ihre Belange vertreten. Sie sind auf dem Weg der Subjekt-Werdung, auf dem sie Unterstützung brauchen. Diese Unterstützung muß aber bereits voraussetzen, was erst angestrebt wird: den Subjekt-Status! Von da aus sind auch die innerkirchlichen Partizipationschancen kritisch zu überprüfen.

Eine ökonomisch orientierte Gesellschaft verfolgt primär die Vermehrung des Profits und nicht die Herbeiführung des Überlebens-Könnens aller Menschen. Die Kirche und mit ihr die Jugendpastoral müssen auf der Tat-Ebene diese Option für die Überlebenschancen aller treffen. Wie sie mit Jugendlichen Aufklärung betreibt und Veränderungen ermöglicht, wird zu einem Testfeld für christlich-evangelisierende Praxis.

Literaturhinweis (Red.):

Themenheft 'Option für die Jugend': KatBl 113 (1988) H. 4 (mit Diskussion des Jugendpastoralkonzepts)

AM 11: "Pfarrgemeinden als Subjekte der Evangelisierung"

Bernhard Honsel und Anne Wolf, Erfahrungsbericht

Mit der Einladung an uns, diesen Arbeitskreis zu leiten, war die Bitte verbunden, im Stil der themenzentrierten Interaktion (TZI) von Ruth Cohn vorzugehen, um deutlich werden zu lassen, inwieweit die TZI eine Hilfe zur Evangelisierung in der Pfarrgemeinde sein kann.

Es ging nicht darum, Erfahrungen aus unserer Gemeindegemeinschaft in Ibbenbüren vorzustellen, sondern im Stil von TZI die Erfahrungen aller einzusammeln und ins Gespräch zu bringen.

Im folgenden soll die Art des Vorgehens beschrieben werden und die wesentlichen Ergebnisse.

A. Vormittags

1. Ankommen: Ich nehme mich wahr – nehme den Raum wahr – nehme die anderen wahr. Ein Thema führt uns hier zusammen für den ganzen Tag.

2. Bekanntmachen: Pfarrgemeinde – Gemeinde setzt Gemeinschaft voraus. Wir sind heute für einige Stunden zusammen, Gemeinde im Kleinen. Gemeinschaft, Gemeinde kann entstehen, wo Menschen sich füreinander öffnen, wo Menschen aufeinander hören und sich ihre Erfahrungen mitteilen. Ich lade Sie ein, sich vorzustellen: nicht nur mit dem Namen, sondern auch: Was bewegt mich jetzt? – Was motiviert mich, heute an diesem Arbeitskreis teilzunehmen?

Diese Art der Vorstellung zeigte, wie unterschiedlich die Teilnehmer waren und das, was sie mitbrachten. Gleichzeitig förderte sie Kennenlernen und Vertrauen.

3. Einführung in den Arbeitsstil: Jede/r ist ein einmaliger Mensch mit einmaliger Erfahrung. Jede/r sieht manche Dinge besonders hell, anderes liegt für ihn/sie im Schatten. Oberster Leitsatz von TZI lautet: Leite dich selbst. Dazu gehört, daß ich auf mich achte, auf das, was ich geben will, auf das, was ich nehmen will; dazu gehört, daß ich die anderen im Blick habe, auf die anderen achte. Der Kreis ist so überschaubar, daß keine Wortmeldung nötig ist, so daß jede/r selbst bestimmt – mit Rücksicht auf die anderen -, wann und wie er/sie sich einbringt.

4. Thema dieser ersten Gesprächsrunde: Meine Evangelisierung – Ich als Subjekt der Evangelisierung: Wie habe ich das erlebt

- a) 10 Minuten Einzelarbeit
- b) 15 Minuten Austausch in Dreiergruppen
- c) Austausch im Plenum: Ich habe manches bedacht, gesagt und manches gehört. Was klingt nach? Was möchte ich mitteilen? . . .

Es erfolgte ein reger Austausch im Plenum, der zeigte, daß viele die entscheidenden Anstöße für die Evangelisierung durch Begegnungen mit für sie glaubwürdigen Menschen und in überschaubaren Gruppen von Jugendlichen und Erwachsenen empfangen hatten, teilweise auch außerhalb der Ortsgemeinde.

B. Nachmittags

Thema: Evangelisierung in der Gemeinde — Welche Bedingungen sind dafür erforderlich? Was ist hinderlich, steht dem entgegen?

Damit jede/r einzelne die eigenen Vorstellungen aussprechen konnte, wurden zunächst wieder Dreiergruppen gebildet; dann erfolgte die Weiterführung des Gespräches im Plenum.

C. Rückblick auf den Tag und Auswertung anhand folgender Stichpunkte: ICH — WIR — ES

1. ICH: Was habe ich heute mit mir erlebt? Wie ist es mir heute hier ergangen?
2. WIR: Wie habe ich die Gruppe erlebt, mich in dieser Gruppe?
3. ES: Was ist mir in bezug auf das Thema deutlich geworden — Konsequenzen für mein Arbeitsfeld (Globe)?
 - a) 20 Minuten Einzelarbeit
 - b) Austausch im Plenum

Durch das behutsame Aufeinanderzugehen und die Art des Vorgehens war im Laufe des Tages ein Klima der Offenheit gewachsen, das alle als wohltuend empfanden. Für das Entstehen des Klimas war entscheidend, daß jede/r die eigene Erfahrung einbringen konnte, ohne daß sie bewertet wurde.

Durch die verschiedenartigen, oft gegensätzlichen Erfahrungen wurde das Thema angereichert. Hin und wieder zeigte sich die Tendenz, die Erfahrung zu verlassen und allgemein zu diskutieren. Die Art des Miteinanderumgehens, die Ehrfurcht vor der eigenen Erfahrung und der Erfahrung der anderen entspricht dem Verhalten Jesu und dem Kern seiner Botschaft, wie es in vielen Begegnungsgeschichten des NT deutlich wird.

Konsequenzen: Entscheidend ist, daß in den Gemeinden bzw. in Gruppen der Gemeinden ein Klima des Vertrauens, der Offenheit entsteht, in dem die einzelnen Menschen ihre Lebensgeschichte einbringen und sie als Glaubensgeschichte erfahren können. So können Einzelne, Gruppen und Gemeinden sich aufmachen, ihren eigenen Weg zu suchen. So können viele Gemeinden entstehen mit eigenem Gesicht. Dazu ist erforderlich, daß Gemeindeleiterinnen und alle in der Seelsorge Tätigen sich ihres eigenen Weges, ihrer eigenen Evangelisierung bewußt sind. Sie müßten befähigt werden, in den Gemeinden Prozesse anzuregen und ein Klima der Offenheit entstehen zu lassen. Eine zeitweise Praxisbegleitung hat sich als sehr hilfreich erwiesen und müßte ausgebaut werden.

Vielleicht hätten manche konkretere Berichte aus unserer Pfarrgemeinde erwartet. Uns schien wichtiger, die Art, den Stil, die Spiritualität unserer Arbeit erfahren zu lassen. Die konkrete Verwirklichung sieht in jeder Gemeinde anders aus. Der Weg ist das Ziel.

Literaturhinweise (Red.):

HONSEL Bernhard 1983, Der rote Punkt. Eine Gemeinde unterwegs, Düsseldorf 1985

METTE Norbert/ HONSEL Bernhard 1987, Mensch unter Menschen. Gespräch mit einem Pfarrer, in: HOFFMANN Paul (Hg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 317-326

AM 12: "Cursillo als Modell der Evangelisierung"

Franz Georg Friemel, Bericht zum AM 12

Es sah zuerst so aus, als würde der "Arbeitskreis zu Modellen" Nr. 12 ausfallen müssen; am Ende aber fanden sich doch sieben Interessenten, die von Prof. Rechberger und drei anderen Cursillistas eine erste Einführung in die Cursillobewegung erhalten und zu dieser Intensivgruppe in der Kirche ihre Fragen einbringen wollten.

Die Cursillobewegung kommt aus Spanien und entstand 1949 aufgrund der Erfahrung, daß viele, die sich Christen nennen und sich selbst als Christen verstehen, im Grunde ihres Herzens die christliche Berufung nicht verstanden haben. So kam man auf Anregung des Bischofs von Mallorca darauf, in "kleinen Kursen" (span.: cursillo) zu einem tieferen Verständnis des Evangeliums zu führen. Diese Kurse erhielten dann eine strenge und immer wieder überprüfte Methodik. Ein Cursillo wird im allgemeinen von einem Team – bestehend aus zwei Priestern und vier Laien – gehalten. Die Teilnehmerzahl eines Cursillos liegt bei etwa dreißig. So kommen auf einen Mitarbeiter fünf Teilnehmer. Der Kurs dauert drei Tage und kennt eine durchgehende kerygmatische Linie, vom Kennenlernen der Teilnehmer auf der Basis einer christlichen Freundschaft bis zu einer Abschlußfeier im Sinn einer Sendung. Diese Abschlußfeier vereint die Kursteilnehmer mit allen Cursillistas der Gemeinde oder Umgebung. Nach dem Kurs ist man "Cursillista". Man pflegt die christliche Freundschaft weiter (Nachcursillo), versucht in der Gemeinde stabilisierend mitzutun (Rückgrat) und hält Ausschau nach interessierten Christen, die bereit sind, einmal an einem solchen Cursillo teilzunehmen (Vorcursillo).

Zur Methode des Cursillo gehört eine Verbindung elementarer Besinnung auf das Evangelium mit dem Erlebnis der Glaubensgemeinschaft. Die Cursillobewegung hat eine Tendenz, sich durch neue "Kurse" sozusagen fortzuzeugen. So erklärt sich auch ihre schnelle Verbreitung. Es gibt sie in mehr als 700 Diözesen, in mehr als 50 Ländern und auf allen fünf Kontinenten. Der Gruß der Cursillistas ist der alte Gruß der Jakobuspilger, die nach Santiago de Compostela unterwegs waren: "Ultreya" (eia ultra – vorwärts!) und deutet das Selbstverständnis der Bewegung an: Wir sind als Pilger unterwegs.

Es gab im Arbeitskreis eine Menge Fragen und darauf bereitwillig Antwort. In Kurzfassung seien einige Antworten auf unsere Fragen hier mitgeteilt: Priester und Laien sind in der Cursillobewegung gleichberechtigt. – Treffen der Cursillistas haben nicht den Sinn,

eine Kirche in der Kirche, nicht einmal eine eigene Organisation zu bilden. – Es scheint gelungen zu sein, die iberische Herkunft und die heutige mitteleuropäische christliche Frömmigkeit bruchlos zu verbinden; Cursillo erscheint nicht "importiert". Cursillolente wollen Ernst machen mit den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. – Die Cursillobewegung hat etwas begriffen von der Dynamik in und von Gruppen und Beziehungssystemen. – Es gibt – wie in der CAJ (sehen-urteilen-handeln) – eine kurze Aktionsformel: Gnade, Vertiefung, Tat ("Dreitakt"). – Cursillistas sind kritische Katholiken, wie auch das als Probe mitgegebene Exemplar der Zeitschrift "Cursillo – Impulse für eine Kirche in Bewegung" (August/September '87) uns zeigte.

Die Begegnung mit den Cursillistas hat uns nachdenklich und hoffnungsvoll gemacht! Wir haben Impulse für die Evangelisierung kennengelernt, die wir vorher noch nicht kannten.

AM 13: "Träger geistlicher Berufe als Subjekte der Evangelisierung"

Hermann Stenger / Klemens Schaupp, Thesenpapier zum AM 13

1. "Evangelii Nuntiandi" unterscheidet im Hinblick auf die Evangelisierung zwischen einem "Zeugnis ohne Worte" und einer "ausdrücklichen Verkündigung" (Evangelii Nuntiandi 21; 22). Dabei kommt dem gelebten Zeugnis ("Zeugnis ohne Worte") eine grundlegende Bedeutung zu.
Für die Identität und Kompetenz kirchlicher Mitarbeiter bedeutet dies:
Die Entwicklung und Förderung der "humanen, geschlechtsspezifischen" und der "gläubigen Identität" (vgl. H. STENGER 1984) ist die unablässige Voraussetzung für die "kirchlich-berufliche Identität" des Mitarbeiters.
2. Die Forderung nach ganzheitlicher Evangelisierung (Evangelii Nuntiandi 30) setzt auf Seiten des kirchlichen Mitarbeiters die weitgehende Integration der verschiedenen Schichten seiner Persönlichkeit voraus; eine solche Integration ist die Bedingung dafür, daß Wort und Tat des Verkündigenden übereinstimmen.
3. Schematisch kann der Zusammenhang zwischen mangelhaft entwickelter oder gefährdeter Identität und entsprechender Hilfe so dargestellt werden:
 - humane, geschlechtsspezifische Identität / therapeutische Hilfe
 - gläubige Identität / geistl. Begleitung
 - kirchlich-berufliche Identität / Supervision
4. Je tragfähiger die humane und gläubige Identität eines Mitarbeiters ist, umso eher lassen sich Probleme im Bereich der beruflichen Identität bearbeiten und bewältigen.
5. Je freier ein Mitarbeiter von unbewußten Konflikten ist, desto mehr kann er von verschiedenen Angeboten, die auf das menschlich-gläubige und berufliche Wachstum abzielen, profitieren; je mehr er davon belastet ist, desto geringer ist seine Lernfähigkeit.
6. Folgende Punkte bedürfen in der Ausbildung besonderer Aufmerksamkeit:
 - Befähigung zu einem christlich verantworteten Umgang mit Konflikten;
 - Befähigung zur Integration der Sexualität;
 - Befähigung zu einem christlich verantworteten Umgang mit Macht (Frage: Wo/wie lasse ich mich beeinflussen? Wo/wie beeinflusse ich andere?).
7. Für die Begleitung kirchlicher Mitarbeiter sind u.a. folgende Punkte zu beachten:

- Erfahrungen zunächst wertungsabstinent wahrnehmen, ohne sie sofort beurteilen und einordnen zu wollen;
- am Beginn einer Beratung klare Absprachen treffen;
- Anzeichen unstimmiger Motivation wahrnehmen und ernstnehmen, ohne deshalb den Betroffenen voreilig zu beurteilen;
- Mut zur Konfrontation zeigen;
- den Grad der Konfliktfähigkeit und Frustrationstoleranz abschätzen;
- das Umfeld des Kandidaten unterstützend beeinflussen (d.h. eine "vertikale" Hilfe durch eine "horizontale" ergänzen);
- auf eine klare Trennung von "forum internum" und "forum externum" achten.

Literatur:

- H. ANDRIESEN, Pastorale Supervision, Mainz 1978
- K. SCHAUPP, Geistliche Berufung: Gabe und Aufgabe. Die Bedeutung der Tiefenpsychologie für die Ausbildung von Priestern und Ordensleuten. In: Zeitschrift für katholische Theologie 106 (1984), 402-439.
- H. STENGER, Identität und pastorale Kompetenz. Ein Beitrag zur Lehre von den Charismen. In: Lebendige Seelsorge 35 (1984) 293-300.
- H. STENGER (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung. Unter Mitarbeit von BERKEL, Karl/SCHAUPP, Klemens/WULF, Friedrich, Freiburg – Basel – Wien 1988.

AM 13: "Träger geistlicher Berufe als Subjekte der Evangelisierung"

Klemens Schaupp, Bericht aus dem AM 13

Nach einem längeren Anhörkreis über verschiedene identitätsfördernde Initiativen ging die Diskussion um die Frage, welche durchgehenden Linien sich in diesen Erfahrungsberichten zeigten. Die Ergebnisse wurden in der Form von Postulaten formuliert!

1. Evangelisierung setzt voraus, daß eine ernsthafte, persönliche, "unter die Haut gehende" Konfrontation mit der Wirklichkeit des eigenen Lebens **und** der sozialen Wirklichkeit geschieht, in der jemand lebt.

Beispiele:

- gemeinsames Mitleben einer Gruppe von Theologiestudenten/innen in einer Innenstadtpfarre in Amsterdam, in der ein homosexueller Theologe als kirchl. angestellter Sozialarbeiter tätig ist;
 - längere Zeit in einem Betrieb mit Schichtarbeit arbeiten und Erfahrungen auswerten (Industriepraktikum);
 - soziales Jahr vor Beginn des Theologiestudiums.
2. Konflikte, die Theologiestudenten/innen erleben, ansprechen, aufarbeiten; helfen, nicht tabuisieren.

Beispiele:

- "Konfliktmeditation" als erster Schritt, um Erfahrungen von Konflikten, Wut, Ärger . . . überhaupt zulassen zu können.
3. In kirchlichen Berufen sollten "mulieres probatae"/"viri probati" sein, d.h. im Leben bewährte Frauen und Männer; nur solche sind geeignete Träger der Evangelisierung.

Beispiele: vgl. Nr. 1

4. Es sollen **ernsthafte** Vorgänge der Eignungsfeststellung, Qualifikationsgespräche in Gruppen eingeschlossen, unternommen werden.

Beispiel: Modell Bamberg (A. Kurlemann)

5. Die Frage der Eignung muß auch institutionell ernst genommen werden, sonst gehen gerade die "durch die Maschen", die eine Konfrontation am dringendsten nötig hätten.
6. Eine geistlich-geistige Beweglichkeit ist Voraussetzung für die Befähigung zur Evangelisierung; wenn die für die Ausbildung Verantwortlichen sich nicht bewegen, bewegt sich nichts.

Beispiel: Regelmäßiges Treffen der Vorstände kirchl. Mitarbeiter in Leitungspositionen in Innsbruck.

Hartmut Heidenreich

Mosaiksteine zum Evangelisierungsprozeß¹

Obwohl es der letzte Vormittag dieser Tagung ist, will und kann ich Ihnen im folgenden nichts Abschließendes zur Evangelisierung vortragen, dazu gäbe es im üblichen **IV.** Rahmen hier im Raum. Ich habe Ihnen vor der folgenden Plenumsdiskussion nur dreierlei vorgelegt: als erstes die Ergebnisse der **Ansatzpunkte** Arbeit von gestern, als zweites — ergänzend zum **und erste Schritte** Text "Evangelisierung in Europa"² — sechs Mosaiksteine zur Evangelisierung und drittens — "zum Nachhinein" sozusagen — drei Zitate (aus dem genannten Papier).

I. Zu den schriftlichen Rückmeldungen.

Sie haben eine Zusammenfassung unserer Redaktionsgruppe³ von gestern abend in den Händen. Zwölf Beiträge liegen uns vor, drei — recht umfangreiche — waren erst später im Tagungsbüro eingegangen⁴, wir liegen damit bei einem Rücklauf von über zehn Prozent.

Ich will lediglich auf einige häufiger vorkommende und besonders nachdrückliche Stichworte verweisen, auf die ich mich sachlich noch später beziehen werde.

Bei den Kriterien für Evangelisierung wurden betont:

- Der konkrete Mensch;
- das Subjekt-Sein-Können;
- die Person vor fachlichen Kriterien;
- Leben fördern, um es "in Fülle" zu haben, und zwar sehr konkret, nicht spiritualisiert.

Bei den Optionen für eine evangelisatorische Pastoral will ich herausgreifen:

- die Betonung diakonischer Handelns;
- die Forderung nach einer Wissenschaftlichkeit, die Subjektivität einbezieht;
- das Akzeptieren von nicht "geordneten Verhältnissen" im bürgerlichen Sinne; schließlich

Hartmut Heidenreich

Mosaiksteine zum Evangelisierungsprozeß¹

Obwohl es der letzte Vormittag dieser Tagung ist, will und kann ich Ihnen im folgenden nichts Abschließendes zur Evangelisierung vortragen, dazu gäbe es im übrigen Berufenere hier im Raum. Ich habe Ihnen vor der folgenden Plenumsdiskussion nur dreierlei vorlegen: als erstes die Ergebnisse der Einzelarbeit von gestern, als zweites – ergänzend zum vorab verschickten Text "Evangelisierung in Europa"² – sechs Mosaiksteine zur Evangelisierung und drittens – 'zum Nachtisch' sozusagen – drei Zitate (aus dem genannten Papier).

1. Zu den schriftlichen Rückmeldungen.

Sie haben eine Zusammenfassung unserer Redaktionsgruppe³ von gestern abend in den Händen. Zwölf Beiträge lagen uns vor; drei – recht umfangreiche – waren erst später im Tagungsbüro eingegangen⁴; wir liegen damit bei einem Rücklauf von über zehn Prozent.

Ich will lediglich auf einige häufiger vorkommende und besonders nachdrückliche Stichworte verwiesen, auf die ich mich sachlich noch später beziehen werde:

Bei den **Kriterien für Evangelisierung** wurden betont:

- Der konkrete Mensch;
- das Subjekt-Sein-Können;
- die Person vor fachlichem Können;
- Leben fördern, um es "in Fülle" zu haben, und zwar sehr konkret, nicht spiritualisiert.

Bei den **Optionen für eine evangelisatorische Pastoral** will ich herausgreifen:

- die Betonung diakonischen Handelns;
- die Forderung nach einer Wissenschaftlichkeit, die Subjektivität einbezieht;
- das Akzeptieren von nicht-'geordneten Verhältnissen' im bürgerlichen Sinne; schließlich

- die Option für all die, für die es die Erfahrung vom 'Sinn-los' gibt.

Unter den **praktischen Konsequenzen** fanden sich:

- Aufbau kleiner Lebenswelten,
- Umwandlung von Pfarren in eine Gemeinschaft von (Basis-) Gemeinden,
- Einrichtung von Katechumenaten (u.a. mit einer Erhöhung des Firmalters und einer Erwachsenentaufenerneuerung),
- Bekehrung von einer funktionalen zu einer diakonalen Pastoral,
- Pluralität und Pluriformität innerhalb und zwischen den Gemeinden zulassen und fördern,
- Ausbau kommunikativer Strukturen,
- Förderung kommunikativer Kompetenz in der pastoralen Arbeit (mit entsprechenden Konsequenzen bereits für die Ausbildung!),
- Praxisbegleitung/Supervision für die Seelsorger/innen,
- keine Zuständigkeitskompetenz bei mangelnder Fähigkeitskompetenz,
- Systeme und Strukturen so verändernd aufbrechen, daß sie dem Leben gerecht werden.

Wir haben übrigens keine Zettel mit einem traditionell-einbahnigen Evangelisierungsverständnis gefunden, bei dem jemand bereits 'hat', was er anderen nur geschickt zu übermitteln habe – was auch bei der Übersetzung 'Weitergabe des Glaubens' für 'Tradierung des Glaubens' anklingen kann. Diese Tatsache, daß wir dies auf den Papieren nicht gefunden haben, läßt allerdings noch nicht den Schluß zu, daß wir alle hier bereits das gleiche Evangelisierungsverständnis und darüber Einverständnis erzielt hätten!

Eine generelle Anfrage aufgrund des Rücklaufs und der angegebenen Texte: Rechnet man situative Faktoren im Tagungsverlauf ab, die den Rücklauf beeinflussen haben können, wie z.B. Müdigkeit oder zeitlich überzogene Gruppenarbeit, so bleibt doch die Frage, weshalb die Zahl abgegebener Zettel nicht höher war. Nimmt man die hohe Zahl relativ allgemeiner Äußerungen hinzu, so stellt sich die Frage, ob sich darin eine Schwierigkeit ausdrückt, "Evangelisierung in Europa" für die Pastoral zu konkretisieren.

Ich kann diese Schwierigkeit nun weder auflösen, noch will ich vor ihr fliehen, wenn ich im folgenden noch einmal auf Lateinamerika zurückkomme, wo man in Sachen Evangelisierung uns ja einige Jahre voraus hat⁵. Es liegt mir fern, die dortigen Verhältnisse, speziell die Basisgemeinden, zu idealisieren, aber ich möchte uns nochmals von dorthier den Spiegel vorhalten, um einige Mosaiksteine des Prozesses der Evangelisierung aufzuzeigen und in Erinnerung zu rufen. Insofern einige dieser Mosaiksteine – teils in anderer Form – bei dieser Tagung und auf den vorhin zitierten Rückmelde-

blättern schon vorkamen, will ich damit auch das Evangelisierungskonzept nach 'Evangelii Nuntiandi' rückbinden an unsere Tagung, bevor wir zur an- und abschließenden Plenumsdiskussion kommen.

II. Mosaiksteine zum Evangelisierungsprozeß

Die folgenden sechs Stichworte sind der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und deren Rezeption hierzulande entnommen. Mosaiksteine nenne ich sie, weil sie sich m.E. in jedem Kontext, jeder Lebenswelt oder Kultur anders in den 'Rahmen' einpassen, aber wohl überall wesentlich sind für den Evangelisierungsprozeß – also auch für unsere 'Evangelisierung in Europa'!

1) Intersubjektivität.

Von Befreiungstheologen sind uns Berichte bekannt, wie in (Basis-) Gemeinden das Leben und das Evangelium im wechselseitigen Bezug neu durchbuchstabiert wird.⁶ Dies geschieht im – jedoch nur auf der Oberfläche! – 'katholischen Kontinent' Lateinamerika. Dort hat man sich auch mit den Verhältnissen arrangiert: Die Reichen profitieren von der Situation; den Armen und Leidenden sagt man, dies sei eben ihr 'Jammertal' und je größer das Leiden hier, desto größer sei der Lohn im Jenseits, im Himmelreich. Durch Evangelisierungsvorgänge haben sich die Campesinos, Indios und Armen dann in den Geschichten der Bibel wiedererkannt, haben gesehen, daß der Christen-Gott doch nicht nur für Reiche ist, daß vielmehr Jesus sich gerade den Armen zugewendet hat,⁷ daß – ohne Widerspruch zum eschatologischen Vorbehalt – das Reich Gottes hier auf Erden und im Alltag beginnt und anfanghaft erfahrbar sein muß.⁸

Eine Parallele unserer Situation zum nur oberflächlich 'katholischen Kontinent' sehe ich darin, daß es ja auch bei uns zwar eine immer noch relativ hohe Zahl statistisch genau erfaßbarer Kirchenmitglieder gibt, denkt man etwa an die vielen bloßen Kirchensteuerzahler bzw. sog. Taufscheinchristen. Manchmal wird dann zwar das Christentum und der christliche Glaube für wichtig gehalten für Moral und Lebensorientierung – aber für andere und ohne Bedeutung für einen selber oder für die eigene Lebenspraxis.⁹

Intersubjektivität in jenen Evangelisierungsprozessen hat dabei dreierlei Implikationen: a) Es geht um etwas Gemeinsames bei den Zielen und der Aktivität; b) es bedeutet, auch die eigene Subjektivität mit hineinnehmen; c) es meint wechselseitiges Anerkennen als Subjekte,¹⁰ auch die anderen im Evangelisierungsprozeß konkret als Subjekte wahrnehmen durch einen gemeinsamen Prozeß.

Letzteres darf übrigens nicht eine pastorale Umarmung und Vereinnahmung sein (*Attentio*, aber kein *Attentat* – so hat es H. Stenger hier einmal formuliert). In den letzten Tagen ist öfter die Stelle mit Lots zur Salzsäule erstarrten Frau erwähnt worden. Kurz davor schachert Abraham mit Jahwe um die Verschonung Sodoms (vgl. Gen. 18, 22ff): . . . und wenn es 50 Gerechte gibt. . . , wenn es aber nur 45 sind. . . , wenn es doch nur 40 sind. . . , wenn es nun aber nur 30 . . . usw. In diesem Handeln und Schachern sehe ich durchaus ein gegenseitiges Ernstnehmen im Konflikt, jedenfalls klarer als in vorschneller Vereinnahmung – vor der wir uns auch bei sog. Fernstehenden hüten sollten. Ganz im Sinn der Wechselseitigkeit der Evangelisierung hat man bei diesem problematischen Begriff ja schon früher kritisch an die Kirche rückgefragt, wer eigentlich wem fernstehe.¹¹

2) *Wechselseitige Evangelisierung – kein Interpretationsmonopol*

Eine direkte Folge des Ernstnehmens der anderen als Subjekte, gerade auch als Glaubenssubjekte, ist, daß Evangelisierung nur als wechselseitiger Prozeß denkbar ist. Auch dies haben die Basisgemeinden und Befreiungstheologen immer wieder betont. Die Theologen geben zwar Hilfestellung aus ihrem größeren Vorwissen; ihr früher gängiges Interpretationsmonopol für Fragen des Glaubens und seines Bezugs zum Leben haben sie aber aufgeben zugunsten der 'kleinen Leute'. Deutlich macht z.B. das Jugend-Dokument das CELAM¹², daß auch die Kirche sich von Jugendlichen durch deren 'Zivilisation der Liebe' evangelisieren lassen muß.

3) *Kontextualität.*

Mein drittes Stichwort heißt Kontextualität: Ich spreche und treibe Theologie immer aus einem bestimmten Kontext heraus in einen bestimmten Kontext hinein. Es gibt insofern keine 'ortlose' Theologie und keine 'ortlose' Evangelisierung. Die sog. Dritte-Welt-Theologien bezeichnen sich ganz selbstverständlich als kontextuelle Theologien.¹³ Das konkrete Bewußtsein darüber führt in seiner Konsequenz zum vierten Mosaikstein:

4) *Materiale Hermeneutik*¹⁴

"Jeder Kontext hat einen Einfluß auf die Hermeneutik des Textes" und "der Kontext ist ebenfalls ein Faktor der Offenbarung Gottes in der Bibel".¹⁵ Wenn man sich nun umso mehr der Wahrheit eines Textes nähert, je näher man dem Kontext ist, in dem der Text produziert wurde,¹⁶ dann stellt sich die Frage, was es für unsere Theologie heißt, daß (um an O.Fuchs von gestern anzuknüpfen)¹⁷ die deutschen Theologen die wohl materiell gesichertsten und freiesten der ganzen Welt sind.

Ein großer Unterschied zur Kirche der Armen in Lateinamerika ist u.a., daß wir durch die Entfernung der unsrigen Lebenswelt von der biblischen unsere Erfahrungen nicht so leicht und direkt mit den biblischen Geschichten identifizieren können, wie es etwa – in einer manche fast irritierenden Parallelisierung – durch die *Campesinos* in dem peruanischen Glaubensbuch *'Vamos Caminando'*¹⁸ geschieht. Es ist aber nicht allein dieser Unterschied: Wir müssen uns überdies in den biblischen Texten zunächst als die Reichen und Sünder identifizieren und dürfen uns auch nicht vorschnell auf die Seite der Armen schlagen,¹⁹ uns dort quasi unserer realen Lage zum Trotz einschleichen.

5) *Denuncia (Anklage) und anuncio (Ankündigung): Implikationen einer Option*

Die Frage nach der zu treffenden Option wurde bereits als die pastoraltheologische Gretchenfrage hervorgehoben.²⁰ Sie ist nicht theoretisch-akademischer Natur, sondern zuinnerst eine Frage der (Ortho-) Praxis. Und sie ist nicht zum Nulltarif zu haben, der niemand etwas kostet, enthält sie doch stets eine praktische Dialektik in der "doppelten Dynamik der biblischen Botschaft, nämlich der Anklage (*denuncia*) ungerechter, unmenschlicher und damit heil-loser Verhältnisse und der Verkündigung (*anuncio*) des Gottesreiches".²¹ PUEBLA (vgl. 1979, 1213) spricht in diesem Zusammenhang vom Zeugnis-Geben und prophetischen Sprechen.²²

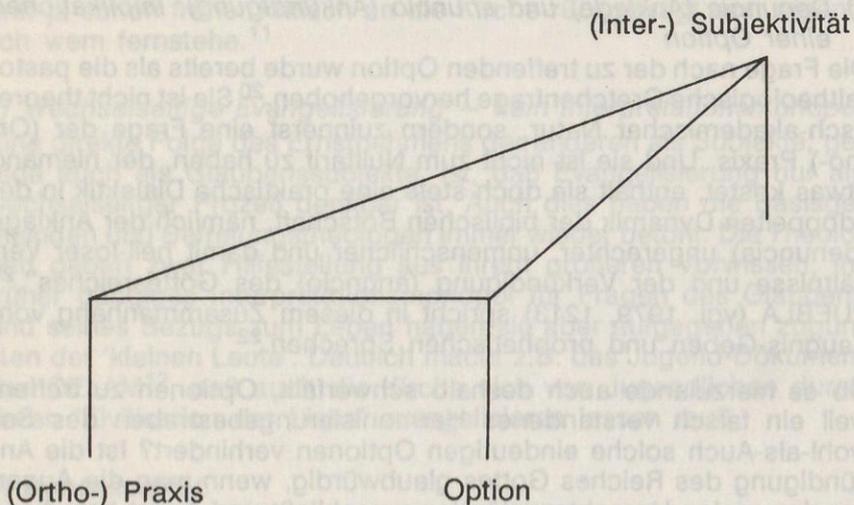
Ob es hierzulande auch deshalb schwerfällt, Optionen zu treffen, weil ein falsch verstandenes Harmonisierungsbestreben des Sowohl-als-Auch solche eindeutigen Optionen verhindert? Ist die Ankündigung des Reiches Gottes glaubwürdig, wenn man die Augen vor den realen Unrechtszuständen verschließt und Angst hat, diese anzuklagen? Können darum Glaubensbücher wie *Vamos Caminando* "zum Skandal für die Repräsentanten einer entleerten und blutleeren Religion werden"?²³ Nicht von ungefähr wird im Anschluß an diese Stelle auf die Propheten verwiesen!

Erinnert sei auch daran, daß unsere Tagung thematisch an die Vorläuferin von 1980 unter dem Thema 'Evangelisation in der Dritten Welt' anschließt.²⁴ Schon damals, beim Pastoraltheologenkongreß hier in Wien vor sieben Jahren, war die Rede von Anzeichen für Blindheiten auf dem praktisch-pastoralen Auge; sie wurden – damals im Begriffsraster der kirchlichen Grundfunktionen – konstatiert mit der Feststellung, "daß die unverkennbare Misere unserer Kirche genau darin bestehen könnte, daß sie die diakonische Dimension der anderen beiden Grundfunktionen weithin verraten hat. Dadurch aber wird die Kirche reduziert zu einer Institution der bürgerlichen Mittelschichten, die Erbauung und Seelentrost und allenfalls noch moralische Weisungen für den privaten Lebensbereich

suchen"²⁵. Wenn so die diakonische Dimension ausfiele, werde der Glaube nicht mehr konkret.

6) (Inter-) Subjektivität – Option – (Ortho-) Praxis: Drei Beine für den Evangelisierungsprozeß

Ich möchte abschließend den Zusammenhang von Subjektivität, Option und (Ortho-) Praxis in einem Bild veranschaulichen.²⁶ Nehmen wir als Plattform für den Evangelisierungsprozeß einen Tisch, der auf den erwähnten drei Beinen steht:



Diese Elemente gehören zusammen. Aber man kann sich versuchsweise überlegen, was passiert, wenn jeweils ein Bein ausfällt, und der Evangelisierungsprozeß 'kippt' bzw. was dann 'unter den Tisch fällt':

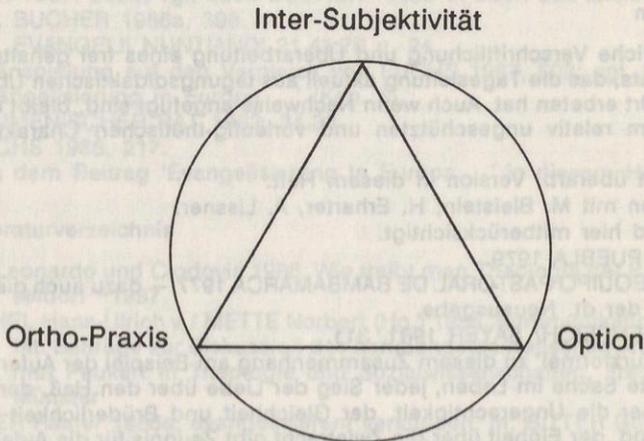
Fällt die *Subjektivität* – in den o.g. drei Dimensionen – aus, so wird die Option zum abstrakten Anspruch für Theorie und Praxis (evtl. gar zu Ideologie); die Praxis wird ort- und subjektlos, wird zum Aktivismus, dem es allenfalls um die Befriedigung abstrakter Ansprüche, aber nicht um konkrete Menschen geht und deren Heil (umfassend gemeint, bei den konkreten Bedingungen des Alltags beginnend). Dies hat viel mit Inkarnation zu tun, versteht man Inkarnation als "geschichtlichen Augenblick von absolutem Wert, der nicht nur Durchgang und Hinweis ist"²⁷.

Fällt die *Praxis* aus, wird die Option zur bloßen Deklamation oder

zur rhetorischen Selbstbefriedigung. Verkündigung bleibt bzw. wird dann abstrakt.²⁸ Die Subjekte werden dann nicht real ernstgenommen in ihren Sorgen und Nöten. Damit wird tendenziell die Inkarnation Gottes im Diesseits gezeugnet.²⁹ Das 'gelebte Zeugnis' und das Apostolat³⁰ fallen gleichfalls aus.

Fällt die *Option* aus, wird die Praxis ziel- und richtungslos, beliebig und doch nicht begrenztbar, leerer Aktivismus. Sowohl der Wahrnehmung von Not mit der entsprechenden Anklage wie der Ankündigung des Reiches Gottes fehlt die konkrete Basis und Folie. Die Option erhält Nachdruck durch das Leiden der Subjekte und ihre Hoffnungen, eigene Anteile und die der anderen, Sympathie und Solidarität; das wäre ausgeblendet.

Man kann diese drei Aspekte auch in einem anderen Bild zusammenbringen:



Das soll kein TZI-Globe sein, sondern eher noch ein Wankelmotor: wenn's an einer Stelle zündet,³¹ bewegen sich alle anderen auch, zünden und geben Kraft. Fortbewegung einer Stelle wirkt sich auch auf die anderen aus.

III. Drei Zitate zum 'Nachtisch'

Nun ganz zum Schluß den versprochenen Nachtisch in Form dreier Zitate – zugegebenermaßen spontan und subjektiv ausgewählt: *"Ein wachsender Konsens unter Christen heute spricht von Gottes Vorliebe für die Armen. Damit haben wir einen gültigen Maßstab,*

den wir an unser Leben als einzelne Christen, als örtliche Gemeinden und als Missionsleute Gottes in der Welt anlegen können", und: "Durch die Armen der Erde lernen die Kirchen erneut, den alten Gegensatz zwischen Verkündigung des Evangeliums und sozialem Handeln zu überwinden. Das 'geistliche Evangelium' und das 'materielle Evangelium' waren bei Jesus ein Evangelium." ³²

"Wer an den auferstandenen Christus und den wiederkommenden Herrn glaubt, der leistet sich lediglich einen spirituellen Luxus, wenn er damit nicht auch die Praxis des irdischen Jesus von Nazareth verbindet und daraufhin seine Praxis gestaltet." ³³

"Sie (die Option) zeigt die Realität in der Unterscheidung von Recht und Unrecht, sie läßt kein distanziert-neutrales Wahrnehmen der Realität zu, sie läßt leidvoll und diakonisches Handeln provozierend spüren, wo die realen irdischen Verhältnisse 'zum Himmel schreien'." ³⁴

Anmerkungen

- 1 Nachträgliche Verschriftlichung und Überarbeitung eines frei gehaltenen Impulsreferats, das die Tagesleitung aktuell aus tagungsdidaktischen Überlegungen vor Ort erbeten hat. Auch wenn Nachweise angefügt sind, bleibt es insgesamt beim relativ ungeschützten und vorläufig-ethischen Charakter freier Rede.
- 2 Vgl. leicht überarb. Version in diesem Heft.
- 3 Zusammen mit M. Bleistein, H. Erharter, A. Lissner.
- 4 Diese sind hier mitberücksichtigt.
- 5 vgl. bes. PUEBLA 1979.
- 6 vgl. etwa EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1977 — dazu auch die Begleitartikel in der dt. Neuausgabe.
- 7 vgl. HEIDENREICH/ SAYER 1981, 311.
- 8 vgl. als 'Kurzformel' zu diesem Zusammenhang am Beispiel der Auferstehung: "Jede gute Sache im Leben, jeder Sieg der Liebe über den Haß, der Gerechtigkeit über die Ungerechtigkeit, der Gleichheit und Brüderlichkeit über die Ausbeutung, der Einheit über die Zwietracht gibt Zeugnis für die Auferstehung Jesu in unserem Leben" (EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1977, 275).
- 9 vgl. z.B. KAUFMANN/ KERBER/ ZULEHNER (Hg.) 1986 (darin spez. hierzu: KERBER Walter, Bewußtseins-Orientierung: Zur Begründung ethischer Normen in einer säkularisierten Gesellschaft, 121-214).
- 10 vgl. zu diesem grundlegenden Zusammenhang in theologischer Handlungstheorie z.B. PEUKERT 1976, 1984, BRACHEL/ METTE (Hg.) 1985.
- 11 vgl. — jeweils auch explizit im Kontext von Evangelisierung! — METTE 1982, 109ff; ZERFASS 1985.
- 12 vgl. CELAM 1984; Kommentar von STEINKAMP 1986.
- 13 vgl. dazu — mit weiteren Literaturhinweisen — SIEVERNICH 1987, 96f.
- 14 vgl. FUCHS 1983, 419.423.428 — teils im Anschluß an KLINGER; zur Hermeneutik der Inkarnation, Hermeneutik der Gemeinschaft und Hermeneutik des politischen s. auch GOLDSTEIN 1987, 117f.
- 15 Frei Betto in: FREIRE/ BETTO 1985, 43.
- 16 vgl. ebda.
- 17 vgl. 'Evangelisierungsversuche' in diesem Heft, 109ff.
- 18 vgl. als ein Beispiel die Weihnachtsgeschichte: EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1977, 275.

- MARCA 1977, 158f; vgl. dazu auch ECHEGARAY 1978, 404ff; HEIDENREICH/ SAYER 1981, 311; GOLDSTEIN 1987.
- 19 vgl. FUCHS 1983, 418ff.
- 20 vgl. in diesem Heft 'Evangelisierung in Europa. . .' (Kap.5); inzw. auch HEIDENREICH 1988a.b.
- 21 HEIDENREICH/ SAYER 1981, 314.
- 22 vgl. auch die Übers. ZWIEFELHOFER 1979, 163; PUEBLA 1979b, 1213.
- 23 ECHEGARAY 1978, 407.
- 24 vgl. explizit auch im Einladungstext zu dieser Tagung.
- 25 EXELER 1981, 105.
- 26 Angeregt durch Weihbischof SCHMITZ (vgl. 1987,36) aus Lima, der von der gemeinschaftlichen, mystisch-kultischen und geschichtlichen Dimension der Evangelisierung als von drei Tischbeinen spricht; der Vergleich scheint bei lateinamerikanischen Theologen beliebt zu sein: auch BOFF/ BOFF (vgl. 1986,20) sprechen von drei Beinen (dem professionellen, pastoralen und popularen) 'Bein' der Theologie der Befreiung.
- 27 SIEVERNICH 1987, 94 – im Anschluß an Max Müllers philosophische Anthropologie.
- 28 vgl. dagegen zur Evangelisierung als neuem Paradigma pastoralen Handelns und dessen Folgen für die Neuverortung der Verkündigung: ZERFASS/ POENSGEN 1987, 356ff; vgl. auch BUCHER 1986b u. oben das Exeler-Zit. (Anm.25).
- 29 vgl. BUCHER 1986a, 398.
- 30 vgl. EVANGELII NUNTIANDI 21.41.76 u. 24.
- 31 In Anspielung auf den Vergleich von FUCHS 1987, 502; vgl. in diesem Heft 'Evangelisierung in Europa. . .' (Kap. 5).
- 32 ökUMENISCHER RAT 1982, 34.33.
- 33 FUCHS 1986, 217.
- 34 Aus dem Beitrag 'Evangelisierung in Europa. . .' in diesem Heft 32.

Literaturverzeichnis

- BOFF Leonardo und Clodovis 1986, Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf 1987
- BRACHEL Hans-Ulrich v./ METTE Norbert (Hg.) 1985, Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg(Schweiz)/Münster
- BUCHER Rainer 1986a, evangelisieren/ verkünden, in: BITTER Gottfried/ MILLER Gabriele (Hg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe (Red.: Rudolf ENGLERT), München 1986, 396-400
- BUCHER Rainer 1986b, Verkündigung, in: RUH Ulrich/ SEEBER David/ WALTER Rudolf (Hg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg-Basel-Wien 1986, 484-488
- CELAM 1984, Jugend, Kirche und Veränderung. Ein pastoraler Entwurf zum Aufbau der Zivilisation der Liebe. Lateinamerikanischer Bischofsrat – Sachbereich Jugend (Juventud, Iglesia y Cambio. Propuesta Pastoral para la construcción de la Civilización del Amor. Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) – Sección de Juventud), Bogota, August 1984 (adveniat-Dokumente/ Projekte 30), Essen, 2. überarb. Auflage 1986
- ECHEGARAY Hugo 1987, Vamos Caminado – eine neue Art, Theologie zu treiben, in: EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1977, 403-407 (zuerst in: Páginas Nr. 15, Mai 1987)
- EICHENLAUB Rudi/ SEVILLANO Manolo 1983, Campesino-Kirche in den Anden. Rückblick auf ein gemeinsames Stück Weges. Nachwort der Mitautoren, in: EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1977, 387-398.
- EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1977, Machen wir uns auf den Weg! Glau-

- be Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden, Deutsche Fassung hg. v.d. Bambamarca-Gruppe (Tübingen), Freiburg (Schweiz)/Münster 1983 (=3. vervollst. u. überarb. Neuaufl.)
- EVANGELII NUNTIANDI 1975, Apostolisches Schreiben 'Evangelii Nuntiandi' Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute – 8. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2, Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn
- EXELER Adolf 1981, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: BERTSCH Ludwig/SCHLÖSSER Felix (Hg.), Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa, Freiburg-Basel-Wien 1981, 92-121
- FREIRE Paulo/ Frei BETTO 1985, Schule, die Leben heißt. Befreiungstheologie konkret. Ein Gespräch (Reihe 'Evangelium konkret', hg. v. Peter Eicher), München 1986
- FUCHS Ottmar 1983, Wir haben viel zu lernen! Vamos Caminando in seiner Bedeutung für unsere Standortbestimmung und Wegweisung in Kirche und Gesellschaft, in: EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1977, 413-430
- FUCHS Ottmar 1986, Evangelisation: Prinzip der Hoffnung für Christ und Kirche in der Welt, in: Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg (Hg.), Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof Dr. Josef Schneider zum 80. Geburtstag, Bamberg 1986, 213-224 (leicht gek. auch in: Diakonia 18 (1987) 19-27)
- FUCHS Ottmar 1987, Ist der Begriff der 'Evangelisierung' eine 'Stopfgans'?, in: KatBl 112 (1987) 498-514
- FUCHS Ottmar (Hg.) 1984, Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf
- GOLDSTEIN Horst 1987, Die Bibel als Buch des Volkes, in: LANGER Wolfgang (Hg.), Handbuch der Bibelarbeit (Red.: Johannes Thiele), München 1987, 115-119
- HEIDENREICH Hartmut 1988a, Option – die Gretchenfrage evangelisatorischer Pastoral, in: Diakonia 19 (1988) 118-121
- HEIDENREICH Hartmut 1988b, "Veränderte Situation der Jugend – Herausforderung für die Jugendarbeit in der Kirche?" Thesen zur Situation und für eine diakonische Option, in: KatBl 113 (1988) 248-254
- HEIDENREICH Hartmut/ SAYER Josef 1981, Soziale Dimension des Glaubens – eine Herausforderung lateinamerikanischer Kirche an uns. Am Beispiel des Auferstehungszeugnisses von "Vamos Caminando", in: KatBl 106 (1981) 309-315
- KAUFMANN Franz-Xaver/ KERBER Walter/ ZULEHNER Paul M. (Hg.) 1986, Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft, München
- METTE Norbert 1982, Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, München
- ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN – ZENTRALAUSSCHUSS 1982, Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung, (Evangelisches Missionswerk) Hamburg ⁶1987
- PEUKERT Helmut 1976, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978
- PEUKERT Helmut 1984, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: FUCHS (Hg.) 1984, 64-79
- PUEBLA 1979, Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. 13. Februar 1979 (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o.J.
- PUEBLA 1979b, La Evangelizacion en el Presente y en el Futuro de America Lati-

- na. III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento Aprobado, Mexico D.F.
- SAYER Josef 1985, Pastoral der Befreiung: Erfahrungen mit der Kirche der Armen, in: EICHER Peter (Hg.), Theologie der Befreiung im Gespräch. Leonardo Boff, Peter Eicher, Horst Goldstein, Gustavo Gutierrez, Josef Sayer (Reihe 'Evangelium konkret', hg.v.Peter Eicher), München 1985, 51-79
- SCHMITZ German 1987, 'Die befreiende Evangelisierung' als pastorale Antwort der Kirche, in: Thomas-Morus-Akademie Bensberg (Hg.), Theologie der Befreiung. Option für die Armen oder Ideologie? (Bensberger Protokolle Nr.48), Bensberg 1987, 27-47
- SIEVERNICH Michael 1987, Auf dem Weg zu einer interkulturellen Theologie. Adolf Exeler zu ehren, in: Pthl 7 (1987) 85-121
- STEINKAMP Hermann 1986, Subjekte oder Sorgenkinder? Kirchliche Jugendarbeit in der Bundesrepublik Deutschland im Spiegel des Dokuments 'Jugend, Kirche und Veränderung' des lateinamerikanischen Bischofsrats, in: KatBl 111 (186) 656-663
- ZERFASS Rolf 1985, Was sind letztlich unsere Ziele? Pastoralpsychologische Thesen zur Motivationskrise in der Pastoral der Kirchenfremden, in: Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge. Mit Beiträgen von L.BERTSCH u.a. Hg.v.d.Katholischen Glaubens-Information, Freiburg-Basel-Wien 1985, 43-64
- ZERFASS Rolf/ POENSGEN Herbert 1987, Predigt/ Verkündigung, in: BÄUMLER Christof/ METTE Norbert (Hg.) 1987, Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven, München/ Düsseldorf 1987, 354-368
- ZWIEFELHOFER Hans 1979, Die Antwort der lateinamerikanischen Kirche auf die Herausforderungen der Gegenwart, in: SCHÖPFER Hans/ STEHLE Emil (Hg.) 1979, Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979, München/ Mainz 1981, 148-163

Gotthard Fuchs

Defizite in dogmatischer Theologie? Nachdenkliches zur Tagung "Evangelisierung in Eu- ropa"

B. Weitere Artikel

Ich hatte bei unseren Gedanken über "Evangelisierung in Europa" u.ä. das Lebenswerk und das Werkfragment von Alfred Delp im Gepäck – dieses Kirchenpaters des deutschen und westeuropäischen Katholizismus, zu dem ich jüngst ein Büchlein herausgegeben habe unter dem Titel "Glaube als Widerstandskraft" (Frankfurt 1986). Noch in Freiheit und öffentlich formulierte er im Herbst 1941: "Wir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muß vollzogen werden. Die Umwelt und die bestimmenden Faktoren allen Lebens sind unchristlich. Aus dieser Einsicht ergeben sich notwendige und natürliche Konsequenzen für Art, Stil und Text der Arbeit. Aber dies bedingt auch eine gewisse Grundansicht. Missionsland darf man nur betreten mit einem gewissen Missionswillen ..." (Gesammelte Schriften I, Frankfurt 1982, 290). – Im Angesicht des Todes und mit gefesselten Händen schrieb Delp in seinem theologischen Testament unter dem Stichwort "Das Schicksal der Kirche": "Wir sind trotz aller Blühtigkeit und Rechtgläubigkeit an einem toten Punkt. Die christliche Idee ist keine der führenden und gestaltenden Ideen dieses Jahrhunderts. Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Hofe." (Gesammelte Schriften IV, Frankfurt 1984, 321).

Diese prophetischen Texte haben nichts von ihrer Aktualität eingebüßt, zumal schon Delp das Missions- und Evangelisierungsthema mit einer theologischen Analyse der bürgerlichen und verbürgerlichten Kirche (und Gesellschaft) verknüpft hat – ein Aspekt, der in dem äußerst hilfreichen Referat von Karl Gabriel m.E. zu kurz kam. Da aber Phänomen, Begriff und Programm der (Re-) Evangelisierung schon wieder in Gefahr sind, plakativ und leertornelhaft zu werden sowie zum bloßen Appell (meistens an andere) zu mürren, scheinen Präzisierungen besonders wichtig. Beim Nachdenken darüber kam und kommt mir der Verdacht, daß die (dogmatischen) Inhalte im Evangelisierungsprozeß möglicherweise vernachlässigt werden. Die unterschiedene Erhalt von Gehalt und Gestalt, von Inhalt und Vermittlung des Glaubens würde dann zugunsten des

Gotthard Fuchs

Defizite in dogmatischer Theologie? Nachdenkliches zur Tagung "Evangelisierung in Europa"

Ich hatte bei unserem gemeinsamen Nachdenken über "Evangelisierung in Europa" u.a. das Lebenswerk und das Werkfragment von Alfred Delp im Gepäck – dieses Kirchenvaters des deutschen und westeuropäischen Katholizismus, zu dem ich jüngst ein Büchlein herausgegeben habe unter dem Titel "Glaube als Widerstandskraft" (Frankfurt 1986). Noch in Freiheit und öffentlich formulierte er im Herbst 1941: *"Wir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muß vollzogen werden. Die Umwelt und die bestimmenden Faktoren allen Lebens sind unchristlich. Aus dieser Einsicht ergeben sich notwendige und natürliche Konsequenzen für Art, Stil und Takt der Arbeit. Aber dies bedingt noch eine zweite Grundeinsicht. Missionsland darf man nur betreten mit einem echten Missionswillen . . ."* (Gesammelte Schriften I, Frankfurt 1982, 280). – Im Angesicht des Todes und mit gefesselten Händen schrieb Delp in seinem theologischen Testament unter dem Stichwort "Das Schicksal der Kirchen": *"Wir sind trotz aller Richtigkeit und Rechtgläubigkeit an einem toten Punkt. Die christliche Idee ist keine der führenden und gestaltenden Ideen dieses Jahrhunderts. Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Wege."* (Gesammelte Schriften IV, Frankfurt 1984, 321).

Diese prophetischen Texte haben nichts von ihrer Aktualität eingebüßt, zumal schon Delp das Missions- und Evangelisierungsthema mit einer theologischen Analyse der bürgerlichen und verbürgerlichten Kirche (und Gesellschaft) verknüpft hat – ein Aspekt, der in dem äußerst hilfreichen Referat von Karl Gabriel m.E. zu kurz kam. Da aber Phänomene, Begriff und Programm der (Re-) Evangelisierung schon wieder in Gefahr sind, plakativ und leerformelhaft zu werden sowie zum bloßen Appell (meistens an andere) zu mißraten, scheinen Präzisierungen besonders wichtig. Beim Nachdenken darüber kam und kommt mir der Verdacht, daß die (dogmatischen) Inhalte im Evangelisierungsprozeß möglicherweise vernachlässigt werden: Die unterschiedene Einheit von Gehalt und Gestalt, von Inhalt und Vermittlung des Glaubens würde dann zugunsten des

zweiten Spannungspols vereinseitigt oder gar gesprengt, und das Spezifikum des christlichen Evangelisierungsprozesses bliebe ungenügend ausgearbeitet und entfaltet. (Und darin würde sich ein unzureichendes oder nur ansatzweise vorhandenes Gespräch zwischen praktischer und systematischer Theologie überhaupt spiegeln!) Um also das Praxis-Defizit der dogmatischen Theologie und das Dogmatik-Defizit der praktischen Theologie zugunsten des einen Evangelisierungsprozesses aufzuarbeiten und diesen dadurch noch besser bestimmen zu können, seien im folgenden einige Tagungseindrücke festgehalten und zudem einige Brennpunkte des fälligen Gesprächs notiert (natürlich höchst subjektiv und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, wohl aber mit der Lust, andere und mich selbst zur Weiterarbeit anzustiften).

1. Rolf Zerfaß hat am Schluß unserer Tagung Gustavo Gutierrez mit seinem Hinweis auf die Erfahrung der "Gratuität" in der Pastoral der Befreiung mit den Armen zitiert. Alles, was im Hören auf die Option Gottes für die Armen, im kommunikativ realisierten Evangelisierungsgeschehen gelingt, ist Gnade. Daß z.B. die Unterdrückten und Marginalisierten dem "Pastor", dem "Evangelisator" Vertrauen schenken und mit ihm in einen gemeinsamen Lern- und Veränderungsprozeß eintreten, ist weder selbstverständlich noch machbar. — Bekanntlich ist es der rote Faden der christlichen Gnadentheologie und des entsprechenden dogmatischen Traktates (bei allen Unterschiedenheiten im Laufe der Dogmengeschichte doch konsistent), den schmalen Weg zwischen Pelagianismus und Quietismus, zwischen Machbarkeitswahn und fauler Gottergebenheit zu finden und zu gehen, ihn also theologisch und lebenspraktisch zu verantworten. *"Denn Gott gebietet nichts Unmögliches, sondern wenn er gebietet, dann ermahnt er damit zugleich zu tun, was du kannst und zu erbitten, was du nicht kannst, und er hilft, daß du kannst."* (Konzil von Trient, Neuner-Roos 806). Daß die Evangelisierungspraxis weder zur "billigen Gnade" noch zur "Werkerei" wird, weder zur Verzweiflung inmitten all der Ohnmacht angesichts des Elends noch zum pastoralen Gotteskomplex, macht die heimliche Unruhe aller gnadentheologischen Reflexionen in der bisherigen Christentumsgeschichte aus. Die klassischen Dokumente dazu — etwa des Konzils von Orange 529 oder des Konzils von Trient 1547 — im Kontext der Evangelisierungs-Programmatik zu studieren und zu übersetzen, kann deshalb nur nützlich sein. Als typisch christlicher Koan dazu mag die Rede von jenem Gott gelten, *"dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß er seine eigenen Geschenke an sie zu ihren Verdiensten werden läßt"* (Konzil von Trient, Neuner-Ross 817).
2. Mit dem Ansatz bei der Erfahrung der "Gratuität" — in der Span-

nungseinheit von reiner Empfänglichkeit und höchster Aktivität in der einen christlichen Praxis – ist ipso facto die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes und damit die nach dem entscheidenden Subjekt aller Evangelisierungsprozesse gestellt. Gemäß dem 3. Glaubensartikel ist der Heilige Geist jene Realpräsenz Gottes unter uns, dank derer Menschen zu Christen und dank derer Gruppen zu christlichen Gemeinden werden. Er ist die Schubkraft und das Energiezentrum, dank dessen geistlich Wandlung, Transformation, Veränderung geschieht. In menschlichen Subjekten und zwischen ihnen ist er die alles bestimmende und alles verändernde Kraft. Ohne eine in diesem Sinne konkrete Pneumatologie – lebensverändernd, gesellschaftskritisch und kirchenreformerisch – bliebe die Rede von der Evangelisierung unbestimmt, bloß imperativisch und also überfordernd. Versteht man z.B. – gemäß den großen dogmatischen Formulierungen und Definitionen (etwa des Konzils von Florenz) – den Heiligen Geist als den großen Inspirator und "Lebendigmacher", der nicht zufällig durch Propheten und Prophetinnen sprach und spricht, dann wird man schöpferisch zu einem Dialog zwischen Dogmatik und Pastoral der Evangelisierung beitragen können. Ist doch z.B. das letzte Konzil, nach seiner eigenen Auskunft, ohne jenen Geist nicht denkbar, der über Jahrzehnte hin Menschen in der Kirche bewegt hat, trotz immensen Widerständen und inmitten schmerzlichster Leidensgeschichten, doch die unterschiedene Einheit von Evangelium und Kirche zu bezeugen und, daraus resultierend, für eine Kirchenreform zu arbeiten, zu leben und sterben. Die Texte des letzten Konzils sind – darin exakt Werk dieses Heiligen Geistes – mit dem Blut der Märtyrer, der Querdenker, der Widerständler und Propheten geschrieben. Diese waren und sind Subjekte der Evangelisierung von Gottes und seines Geistes Gnaden – und der Heilige Geist ist demnach die eine Person in den vielen Personen, das eine Subjekt in den vielen Subjekten der Evangelisierung, "unvermischt und ungetrennt".

3. Das christliche Bekenntnis zum Heiligen Geist meint, wie jeder Blick in eine gute Dogmatik und Dogmengeschichte belegen kann, die (theoretische und praktische) Einübung in den wohl-tuenden Unterschied zwischen Gott und Mensch, wie er in der Geschichte Israels und endgültig und einmalig in der Geschichte Jesu Christi erfahrbar und offenbar geworden ist: Wille und Fähigkeit, Gott (diesen Gott Abrahams nämlich und Jesu Christi) allein Gott sein zu lassen, schließt die erlösende und befreiende Geschichte derer auf, die dadurch endlich Menschen werden können, Mit-Menschen im Sinne Jesu, und nicht mehr sein wollen müssen wie Gott. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes meint

also, in der Logik christlicher Vernunft und Praxis, ein jeweiliges Höchstmaß an Unterschiedenheit inmitten einer jeweils immer noch größeren (Spannungs-) Einheit: Innertrinitarisch (als unendlich unterschiedene wirkliche Einheit zwischen Vater und Sohn), schöpfungstheologisch (als wirkliche Einheit in realer Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt/Mensch), gnadentheologisch (als unterschiedene Einheit von kategorischem Indikativ und kategorischem Imperativ), anthropologisch (als unterschiedene Einheit gleichursprünglicher Einheit und Unterschiedenheit von Selbstwerdung und Selbstlosigkeit von Gottes Gnaden), eschatologisch (als unterschiedene Einheit von Gottes Reich/Weltherrschaft und Kirche/Gesellschaft), ekklesiologisch (als unterschiedene Einheit von Reich Gottes und Kirche, von Kirchenbindung und Kirchenkritik) etc. Die theologische Rede vom Heiligen Geist meint also Möglichkeit und Wirklichkeit einer realen Bundes- und Schöpfungsgeschichte mit durchaus missionarischem Impuls und evangelisatorischer Relevanz. Weder pantheistische noch dualistische Verhältnisse sind gemeint, weder symbiotisch-ozeanische noch schizoid-abspaltende Verhaltensweisen, sondern unterschiedene Einheit – als Realisierung von Freiheit und Liebe in spezifischer Weise, nämlich von Gottes Gnaden. *„Denn von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschlösse.“* (4. Lateran-Konzil, Neuner-Roos 280); was hier schöpfungstheologisch formuliert ist, ist mit E. Jüngel auch christozentrisch und gnadentheologisch zu buchstabieren: Inmitten noch so großer Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch/Welt herrscht post Christum natum et resurrectum eine immer noch größere Ähnlichkeit und Intimität, nämlich als Liebe und Freigabe (Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, bes. 391 ff). Will und soll also eine Theologie und Pastoral der Evangelisierung in diesem Sinne befreiend sein, muß sie pneumatologisch und pneumatozentrisch alphabetisiert werden.

4. Das Konzept der Evangelisierung lebt bekanntlich von der theologischen Kategorie der Option und ihrer Realisierung. Soll das Programmwort "Option" (etwa für die Armen oder für die Jugend) nicht leer bleiben oder plakativ werden, so ist es mit dem dogmatischen Topos von der "Hierarchie der Wahrheiten" zu korrelieren (vgl. Ökumenismus-Dekret des 2. Vatikanischen Konzils Kap. 11). "Hierarchie der Wahrheiten" meint einerseits den "objektiven" oder besser "objektalen" Sachverhalt, daß die Entfaltung des einen Glaubensgeheimnisses in die vielen Glaubensaussagen und Dogmen einer inneren sachbezogenen Proportionalität und Perspektivität folgt und folgen muß. "Hierarchie der Wahrheiten" meint bekanntlich zugleich, unvermischt und unge-

- trennt, auf der "subjektalen" Ebene das Bedürfnis, die Fähigkeit und die Entschiedenheit, evangeliumsgemäße Prioritäten zu setzen und also Optionen zu riskieren (gemäß der Parteilichkeit des Taufversprechens mit seinem klaren "Widersagen" und "Bekennen"). Dies genauer auszuarbeiten, wäre ein zentraler Topos des fälligen Gesprächs zwischen einer Dogmatik und Pastoral der Evangelisierung.
5. Der theologische Ort aller Dogmen und Glaubensaussagen ist, wie in jedem guten theologischen Sachbuch nachlesbar, die Doxologie, die dankbare Anerkennung der Glaubens-Tatsache, daß und wie bisher Gottes Heil (individuell und kollektiv) "gelingen" und erfahrbar geworden ist. Alle Dogmen sind begriffliche Zusammenfassungen und konsensuale Pointierungen langer, schmerzlicher und gesegneter Evangelisierungsprozesse, deren Er-Füllung Anlaß zum Dank, zur Eucharistie und Anbetung gibt. Eine daran orientierte Dogmatik und Pastoral der Evangelisierung wird also die überlieferten Bekenntnisaussagen und Dogmen auf ihre Genese und Geschichte hin rekonstruieren und verflüssigen; sie wird daraus normative Kraft und ermutigende Inspiration gewinnen, um hier und jetzt den weitergehenden Prozeß der Evangelisierung von Gottes Gnaden genauer bestimmen und "projektieren" zu können. Ohne den Rekurs auf Dogma und Doxologie bliebe die theoretische und praktische Programmatik der Evangelisierung ohne theologisches Schwergewicht, ohne spirituelle Tiefe und nur appellativ.
 6. Alfred Delp — stellvertretend für viele zitiert — liebte das Bild von Zentrum und Peripherie: Nur wer im Zentrum von Gottes Geheimnis verankert und darauf bezogen sei, könne sich auch an die Peripherie begeben und mit den gottlosen Verhältnissen um sich und in sich schöpferisch auseinandersetzen; ohne diese Kon-Zentrierung wäre er dem Sog dessen, was bloß der Fall ist, hilflos ausgeliefert; ohne den Mut zur Peripherie bliebe die Rückbindung ins Zentrum des Glaubens ghettohaft und spannungslos. "Mystik der Erde" und "Mystik des Gottesbezugs" sind gleich ursprünglich und koextensiv! Mystik und Politik, Spiritualität und Weltveränderung bedingen und erschließen einander wechselseitig. Anbetung und Widerstand, Gottesverwurzelung und Weltverantwortung sind — theoretisch und praktisch — wohl zu unterscheiden, aber nicht zu trennen! (Der Wärmestrom christlicher Mystik beweist dies vielfältig!) Evangelisierung meint exakt diese unterschiedene Einheit und widersteht der Versuchung, Spiritualität gegen Orthopraxie, Orthodoxie gegen pastorale Praxis, Spiritualität gegen kritisches Denken und Handeln auszuspielen. Nur eine konkret ausgearbeitete Pneumatologie kann die entsprechende Spannungseinheit des einen Evangeli-

sierungsprozesses theologisch exakt bestimmen, sowohl hinsichtlich seiner tragenden "Subjekte" wie hinsichtlich seiner "gesellschaftlichen Basis" und seiner eschatologischen Zielsetzung (dies schließt ein, was im Vortrag von Karl Gabriel notgedrungen zu kurz kommen mußte, nämlich eine theologisch *konkrete* Analyse der gesellschaftlichen und vor allem auch der wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse).

- 7. Dogmatik und Pastoral der Evangelisierung kommen also vor allem, aus pneumatozentrischer Fundierung heraus, darin überein, daß sie dem allseits vorherrschenden "Horror concreti" widerstehen ins Angesicht.

Hermann Steinkamp

Als Laien-Theologe im pastoralen Dienst der "Priesterkirche"??*

1. Erfahrungen

Ich bin Laien-Theologe und möchte aus dieser Perspektive zu Ihnen sprechen, die mir damit strukturell innerhalb der Kirche und Theologie vorgegeben ist. Das heißt: ich rede "parteilich", als Betroffener, also "nicht-objektiv", **nicht** gleichsam jenseits der ideologischen Fronten, die sich oft allzu krampfhaft als "theologische Kontroversen" zu tarnen versuchen.

Ich beanspruche gleichwohl, **auch** wissenschaftlich (im wesentlichen kirchen-soziologisch) und theologisch zu reden: spätestens durch das überzeugende Beispiel vieler Befreiungstheologen dürfte nicht nur deren Anhängern deutlich sein, daß "Parteilichkeit", "Option", "erkenntnisleitende Interessen" kein Widerspruch zu Wissenschaftlichkeit und/oder der Theologie sein müssen, im Gegenteil! Zunächst möchte ich Erfahrungen mitteilen (persönliche, als Hochschullehrer, als kirchenpolitisch Tätiger) und reflektieren, im zweiten Teil dann einige systematische Perspektiven zum Thema entwickeln: standes- und berufspolitische (2.1) sowie theologie-politische/theologische (2.2).

1.1 Biographisches

Meine ursprüngliche Motivation, Theologie zu studieren, war durch und durch irrational, nämlich von unbewußten Impulsen gesteuert: ich wollte nicht Theologe, sondern Priester werden, was – wie ich inzwischen weiß – nicht nur psychoanalytisch betrachtet zwei grundverschiedene Dinge sind. Die Motive ("Berufung"), Priester zu werden, bestanden aus einer typischen Form frühkindlicher Mutterfixierung – mein Vater war bis zu meinem 7. Lebensjahr im Krieg! -, die ich u.a. darin äußerte, daß ich die angstvolle Überfürsorge meiner Mutter mit der Bereitschaft und Anstrengung erwiderte, der eifrigste Meßdiener unserer Pfarrei zu sein. Später verstärkten kluge Internatsseelsorger die latent narzißtische Erblast jener Mut-

terbindung dadurch, daß sie mir – ich unterstelle ihnen keine psychoanalytischen Kenntnisse – einredeten, ich sei auserwählt, "berufen".¹ Jedenfalls verlängerte die Begegnung mit einer Reihe von Priestern mein Grundempfinden, ein "Lieblingssohn" zu sein, es übertrug sich nahtlos von meiner leiblichen auf Mutter Kirche. Wahrscheinlich kann ich das spätere Grundempfinden, ein "Stiefkind" zu sein – nachdem ich nicht mehr Priester werden wollte -, um so deutlicher benennen, als ich das des verwöhnten Lieblingssohnes auskosten hatte: die Kränkungen und Enttäuschungen, als ich merkte, daß Mutter Kirche mich nur mit einer ganz bestimmten Entscheidung voll akzeptierte und mir ihre Liebe in dem Maße entzog, wie ich nicht ihren Erwartungen entsprach. Meine Identität als Laientheologe, mittlerweile durch Zweitstudium, Spezialausbildung u.ä. ohnehin "gebrochen", war lange Zeit durch das "Stiefkind"-Empfinden geprägt.

Ich erzähle das alles nicht, weil ich meine kirchliche Biographie für besonders originell halte, sondern weil mir derzeit viele Studenten – vor der Situation, eine Anstellung als Laientheologe im kirchlichen Dienst zu suchen – in einer ähnlichen Mentalität begegnen. Wenn auch nicht mehr über den "Umweg" Priesteramts-Kandidat, so haben viele von ihnen, u.a. in der kirchlichen Jugendarbeit, Erfahrungen mit Kirche gemacht, die von "Erwählt"-Sein und Umworbener-/Verwöhnt-Werden bis zur Ahnung reichen, Theologie-Studium könne auf einen Beruf vorbereiten, der mehr ist als Broterwerb, als Job: Ahnung von sinnvollem Leben ohne die Dichotomie von entfremdetem Beruf hie und Freizeit dort. Spätestens zum Zeitpunkt der Bewerbung um eine Stelle im Kirchendienst – die ja oft schon in den ersten Semestern erfolgen muß – begegnen sie dann einer bürokratischen Institution, die ganz und gar keine mütterlichen, geschweige denn geschwisterliche Züge trägt.

Seit ich selber für mich – in ebenso schmerzlichen wie befreienden Prozessen – entdeckt habe, daß meine Geschichte mit "Mutter Kirche" zum größten Teil aus meinen Illusionen, Sehnsüchten und Übertragungen bestand, jedenfalls mit jener realen Institution nichts zu tun hatte, kann ich Studenten in ihren Enttäuschungen und Kränkungen, ihrem Aufbegehren und ihren Rückzugstendenzen besser verstehen, manchmal auch helfen, ihre Illusionen zu durchschauen. – Keine Sorge: ich werde das Problem "Laientheologen im pastoralen Dienst" und die derzeitige Zuspitzung der Theologen-Arbeitslosigkeit nicht (weg-) psychologisieren! Erst recht nicht das der Massenarbeitslosigkeit auf individuelle Schicksale zurecht-interpretieren (vgl. unten). Dennoch möchte ich noch einen Augenblick bei den Erfahrungen an der Universität verweilen und einige weitere ergänzen:

1.2 Eine Kultur des Schweigens

Seit etwa drei Jahren versuche ich mit meinen Kolleginnen und Kollegen am Seminar für Pastoraltheologie in Münster zu verstehen, wie die drohende Arbeitslosigkeit sich im Studier-Verhalten und in der (Lern-)Atmosphäre der Fakultät auswirkt. Was uns zunächst lange Zeit unverständlich war – "Apathie", "Verdrängung", "Überspielen" u.ä. Phänomene -, trägt nach meiner Beobachtung zunehmend Züge einer "Kultur des Schweigens", wie sie P. Freire als Grundsituation der Unterdrückten Brasiliens ausgemacht hat². Das Thema "Arbeitslosigkeit/Berufschancen als Theologe" umgibt ein merkwürdiges Tabu, das Schweigen hervorbringt. Es lassen sich bestimmte "Spaltungen" ausmachen, die sich u.a. im Abbruch der Kommunikation äußern:

1.2.1 Priesteramtskandidaten und Laientheologen

Die Beziehung der Minderheit der Priester-Kandidaten zur Mehrheit der Laien-Theologen ist in Münster seit geraumer Zeit durch ein seltsames Gemisch von starken Emotionen bestimmt: Die Laientheologen erleben sich im Schnitt als intelligentere, fähigere Theologen und lassen die Priesteramtskandidaten das auch spüren, und zwar in dem Maße ablehnend bis aggressiv, als sie deren naiv-ignorantes Verhältnis zur Arbeitslosigkeit erleben, das ja Priesteramtskandidaten nicht betrifft (eine in der Universität diesbezüglich überaus privilegierte Gruppe!). Die beiden Gruppen gehen sich – nach meiner Beobachtung – mehr und mehr aus dem Weg. Auf seiten der Laientheologen spüre ich da und dort ohnmächtige Wut über das Unverständnis der Priesteramtskandidaten. Diese reagieren darauf irritiert, verletzt und meist mit Rückzug.

1.2.2 Männer – Frauen

Das Arbeitslosigkeits-Problem bringt zusätzliche Spannung in die Beziehung Männer – Frauen durch die Tatsache der "Feminisierung der Arbeitslosigkeit", gerade auch im kirchlichen Bereich; es scheint, daß, wenn überhaupt noch jemand eine Stelle findet, Frauen schlechtere Chancen haben. Bezeichnend ist, daß seit 1982 die Zahl der Frauen bei den Studienanfängern noch drastischer zurückgeht als überhaupt: die Vermutung liegt nahe und wird von den Studentinnen so benannt, daß die Frauen als erste vor der Situation kapitulieren. Auch wenn die Spaltungseffekte in den einzelnen Subkulturen (s. 1.2.3) unterschiedlich sind, so läßt sich generell feststel-

len, daß das Problem der Arbeitslosigkeit zwischen Männern und Frauen mehr Distanz, Spannungen u.ä. schafft als Solidarität: vor allem erzeugt es Schweigen.

1.2.3 "Anpassungsbereite" und "Aussteiger"

Die gegenwärtige Situation der Anstellungspraxis schafft eine weitere, mit der Arbeitslosigkeit noch spezifischer zusammenhängende Spaltung: zwischen denen, die ihre Hoffnungen auf die wenigen Stellen setzen, die es noch geben wird (mag!) und denen, die früh aufstecken bzw. bewußt aus dem Wettbewerb aussteigen. Erstere entwickeln, evidentermaßen, ein völlig anderes Studierverhalten als letztere: überaus fleißig, auf Noten bedacht; bedacht auch darauf, sich die Wege in kirchliche Stellen offenzuhalten (Teilnahme an Bewerberkreisen, begleitenden Veranstaltungen der Heimatbistümer, Kontakte zu deren Beauftragten u.ä.), auch dann, wenn sie diese Maßnahmen im Prinzip ablehnen bzw. – wie die Münsteraner, von denen prinzipiell ein Zweitstudium als Grundbedingung gefordert wird – unter der Last stöhnen.

Die anderen studieren "frei", ohne sich um Vorschriften zu kümmern; Examen definieren sie als Selbstüberprüfung, das Diplom erwerben sie in dem Bewußtsein, sich des Resultats eines erfolgreichen Lebensabschnitts zu vergewissern, "für alle Fälle" einmal "etwas in der Hand zu haben", jedenfalls nicht mit dem Ziel, "bei Kirchen anzufangen". Allenfalls hält diese Gruppe – darin übrigens mit Teilen der anderen konkurrierend! – Ausschau nach "Nischen" (Progressive Jugendverbände, Telefonseelsorge, Verlage u.ä.), in denen sie, in Subkulturen oder an den Rändern der Kirche, einmal ihre Theologie anwenden wollen; entsprechend studieren sie "zur eigenen Bildung", "nur für sich", allenfalls mit der Tendenz, frühzeitig Kompetenz-Schwerpunkte zu bilden. Die radikale Variante dieses Typus will "irgendwo malochen, zur Not Taxi fahren", "aber Theologe/in bleiben". Diese Student(inn)en orientieren sich an Leitfiguren Ehemaliger, die "freischaffend" oder "unternehmerisch" (z.B. mit einer "Bildungswerkstatt") tätig sind.

Beide Gruppen entwickeln wechselseitig stereotype Etikettierungen: "die Angepaßten" und "die Aussteiger"; nach meiner Beobachtung verstärken die bei beiden Grund-Entscheidungen entstehenden "kognitiven Dissonanzen" (L. Festinger) die Tendenz zu Feindbildern, jedenfalls zur Reduktion bzw. zum Abbruch der Kommunikation über Arbeitslosigkeit und Berufsperspektiven von Laien-Theologen.

1.2.4 Lehrende und Lernende

Auch diese beiden Gruppen sind, seit Jahren, in ihrer Grundbeziehung durch das Arbeitslosenproblem beeinträchtigt bis belastet. Wo nicht eine stillschweigende Übereinkunft herrscht, dieses Problem zu tabuieren, tritt es in den verschiedenen Facetten von (Übertragungs-) Aggression (Verweigerung, Zynismus) auf (unbedachte Äußerungen der Lehrer – "wenn Ihr später einmal" o.ä. – werden oft mit aggressiv-zynischem Lachen beantwortet) bzw. in einer "nihilistischen" Variante: "Bemüht Euch nicht: Ihr Etablierten mit eurer Lebenszeit-Anstellung und euren Pensionsansprüchen könnt uns sowieso nicht helfen!" **Meine** Gründe, immer öfter zu schweigen, liegen hier begründet: Ohnmacht und Schamgefühle, aber auch: Wut, ohnmächtige Wut auf diese beziehungsstörende Situation!

1.3 Die Kultur des Schweigens als Schlüssel zum soziologischen und theologischen Verstehen des Problems "Laientheologen in der Priesterkirche"

E. Lange schreibt (1971) in der Einführung zur deutschen Ausgabe von P. Freires "Pädagogik der Unterdrückten" über diesen "wahrscheinlich eindrucksvollste(n), jedenfalls unmittelbar einleuchtende(n) Aspekt der Theorie Freires": "Die Kultur des Schweigens . . . ist immer schon eine Folge der Unterdrückung." "Es ist nicht die Apathie der Massen, die zur Herrschaft der Eliten führt, sondern es ist die Herrschaft der Eliten, die die Massen apathisch macht."³ Was Lange und Freire über die jahrhundertlang Unterdrückten des lateinamerikanischen Kontinents sagen, läßt sich natürlich nicht einfach auf uns Laientheologen übertragen. Aber es gibt Analogien: "Das Bewußtsein der Unterdrückten ist ein unterdrücktes Bewußtsein", fährt E. Lange, E. Bernhard zitierend, fort, "distanzlose Ohnmachtserfahrung, deren Offenkundigkeit und Unausweichlichkeit sie zunächst jeder kritischen Reflexion entzieht. Diese Einsicht ist folgenreich, auch weit ab von Brasilien und Chile."⁴ Arbeitslosigkeit ist kein marginales Problem: als solches können es nur Unbetroffene abtun! Es ist (theologisch) Ernstfall!

Im zweiten Teil möchte ich versuchen, durch einige kritische Reflexionen etwas Distanz zu unserer gegenwärtigen Ohnmachtserfahrung angesichts von Massenarbeitslosigkeit allgemein (s. 2.3) und speziell drohender Arbeitslosigkeit von Laientheologen, die als Theologen bzw. im pastoralen Dienst arbeiten wollen, zu gewinnen (2.1 und 2.2). Aber: ich möchte auch beginnen, das Schweigen zu durchbrechen.

2. Kirchensoziologische und theologische Perspektiven

Seit der Zuspitzung der Arbeitslosigkeit akademisch ausgebildeter Laientheologen mehren sich die Versuche, das Problem auch theologisch zu erfassen, wobei praktisch-theologische bzw. pastoral-strategische Überlegungen überwiegen. Ich nenne als Beispiele nur die Positionen P.M. Zulehners, der vor einer neuen Klerikalisierung der Pastoral, jetzt in Gestalt eines Heeres von Pastoral-Agenten, warnt⁵, den originellen Vorschlag P. Modlers, die Laien sollten diesen Begriff beim Wort nehmen und ihre Identität als "Volks-Theologen"⁶ ausprägen (ohne Anstellung als Kirchenbeamte!) und den theologisch umfassenden Versuch N. Mettes⁷ einer Ent-emotionalisierung der Diskussion. N. Mette schlägt vor, kirchliches Amt und pastoralen Beruf strukturell zu entkoppeln und damit dem Zwang zu entkommen, Theologiestudium, hauptberufliche Beschäftigung und kirchliches Amt jeweils im Zusammenhang denken zu müssen.

Ich möchte im folgenden einen anderen Ansatz wählen: mit Hilfe herrschaftssoziologischer und ideologiekritischer Instrumente das Problem der "Laientheologen in der Priesterkirche" unter dem Aspekt von Macht- und Statuskämpfen zu verstehen und zu beschreiben: durchaus im Bewußtsein des Risikos, das die Thematisierung des Macht-Aspekts kirchlicher Strukturen und Interaktionen birgt.

2.1 Die strukturelle "Zweitrangigkeit"

Statt einer historischen Rekonstruktion der Ämter-Entwicklung⁸, die natürlich in diesem Vortrag nicht zu leisten ist, gleichwohl einige Schlaglichter zur These, daß die Beziehung zwischen den kirchlichen Ämtern immer auch von Statuskämpfen begleitet war, d.h. von der Frage, welches Amt das "wichtigere", "höhere" etc. sei. Schon in der Apostelgeschichte (6,1-9) ist von solchen Unterschieden die Rede: die Aussonderung der sieben Armenpfleger gilt als Geburtsstunde des Diakonen-Amtes, wobei nach W. Zauner⁹ der Satz Apg 6,2 bereits verräterisch ist: "Es ist nicht recht, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen und uns dem Dienst an den Tischen widmen." Seither jedenfalls ist faktisch gesehen das Diakonen-Amt das zweitrangige. Je nach Lesart einer späteren Stelle (Apg 7; 8,5; 21,8), wo von den Tätigkeiten der "Diakone" Stephanus und Philippus die Rede ist (die sowohl Dienst an den Tischen taten wie auch Christus predigten), kann man aus den spärlichen Hinweisen der Apostelgeschichte durchaus auf Statuskämpfe zwischen den Ämtern schließen, was ja auch überhaupt nicht verwunderlich ist. (Soziologisch bzw. sozialpsychologisch betrachtet, sind Statuskämpfe zwi-

schen Menschen in Organisationen das Alltäglichsste von der Welt, das Problem entsteht erst, wenn sie gelegunet und ideologisch verzerrt werden.)

Seit der Konstantinischen Wende tritt an die Stelle des Gegenüber von Kirche und Gesellschaft (in der Zeit der vor-konstantinischen Minderheiten-Kirche waren die Ämter immer stärker von ihrer Funktion "in" der Gemeinde — statt ihr "gegenüber" definiert) das von Klerus und Laien, wobei der Klerus sich prinzipiell dem Schema staatlicher Ämter-Hierarchien anpaßte bzw. die römische Kurie eine dazu parallele Ämter-Hierarchie ausprägte. In dieser gab es neben den Abstufungen zwischen höherem und niederem Klerus (Bischöfe, Prälaten, Domherren, Pfarrer, Kapläne usw.) immer auch das nochmalige Statusgefälle zu den Diakonen, in den Klöstern das zwischen Mönchen und Brüdern.

In der Neuzeit setzen sich einerseits Traditionen der Thron-Altar-Ehe fort, z.B. bis ins 19. Jahrhundert im Preußischen Staatskirchenwesen¹⁰, z.T. in der spezifisch zentralen Rolle des Priesters als Repräsentant des Katholizismus¹¹. Den vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung bildet die im 19. Jh. einsetzende Bürokratisierung der Kirche¹² im Sinne des neuzeitlichen Bürokratie-Verständnisses ("Legitimation durch Verfahren" sensu Luhmann; Ver-apparatung von Wertentscheidungen, "Sachzwänge", z.B. Anpassung von kirchlichem Besoldungsrecht an BAT).

Auch wenn die Kirche in der säkularen Gesellschaft an moralischer Autorität verloren hat, so hat sie doch — speziell in der Bundesrepublik Deutschland — nicht an gesellschaftlicher (zumal über ihre diakonischen Großorganisationen), staatlicher (Quasi-Ritenmonopol¹³) und volkscirkhlicher — "Koalition von bürokratischer Priesterkirche und volkscirkhlicher Massenbasis"¹⁴ — Macht verloren. Diese Macht der Kirche, die sie verfassungsgemäß im Gesellschaftssystem der BRD besitzt, manifestiert sich nun — einer soziologischen Binsenweisheit zufolge¹⁵ — u.a. in den Rollen der Amtsträger, und zwar im Maß ihrer Position in der Status-Hierarchie der Kirchenorganisation. (In theologisch bzw. kirchlich definierten Argumentationszusammenhängen muß man an dieser Stelle immer darauf hinweisen, daß die "Macht in den Rollen" steckt, d.h. zunächst unabhängig ist von der Motivation, persönlichen Integrität, Demut, 'brüderlichen' Gesinnung' usw. dieses oder jenes Bischofs und Generalvikars.) Die faktischen Machtbefugnisse kirchlicher (höherer) Ämter beruhen dabei u.a. auf der Verfügung über Geld.

Zwei Faktoren dürften für unseren Zusammenhang für die BRD-Situation nochmals singularär sein:

- Es gibt, soweit ich sehe, außer in den USA keine nationale Kirchenleitung, die über so viel Geld verfügt wie in der BRD;
- daraus resultiert, daß es nirgendwo auf der Welt eine so große Zahl von Laien-Theologen gibt, die mit dem Ziel Theologie studier(t)en, damit eines Tages eine besoldete Anstellung bei der Organisation Kirche zu finden.

Diese beiden singulären Faktoren bzw. ihr Zusammentreffen wirken sich in der gegenwärtigen Situation der BRD-Kirche **deswegen** konflikthaft bzw. den Grund-Status-Konflikt verschärfend aus, weil sich die Priester-/Kleriker-Schicht in einem anderen Machtmonopol bedroht sieht: dem Monopol über die Theologie als Herrschaftswissen. Und: daß sie aus diesem Grund das andere Macht-Monopol um so verschärfter nutzt.

Diese These – die die Pointe der hier vorgetragenen Überlegungen ausmacht – gilt es noch ein wenig zu entfalten.

Was das – de facto kaum umstrittene, wenn auch neuzeitlichem Bewußtseins durchaus befremdliche – Monopol des Klerus über die Verteilung der materiellen Mittel der Kirche angeht, so haben sich die allermeisten Kirchenmitglieder an dieses Faktum so gewöhnt, daß sie es kaum in Frage stellen. Immerhin dürfte, was jüngst Gerd Sauer¹⁶ über den Unterschied in der anstellungsrechtlichen Behandlung von Pfarrern und Diakonen in der Evangelischen Kirche gesagt hat, m.E. auch für die katholische, speziell ihre Anstellungspraxis für die Laientheologen gelten: Die Gründe für diese Unterschiede liegen "weniger im theologischen als im kirchenrechtlichen und auch – um es deutlich zu sagen – im finanziellen Bereich"¹⁷. Und, so fährt Sauer fort, "daß die verfaßte Kirche in schwierigen Zeiten Bedenken hat, eine solche (sc. dem Quasi-Beamten-Status der Priester vergleichbare, H.S.) Verpflichtung auf eine weitere Mitarbeitergruppe auszudehnen, ist nicht schwer zu verstehen"¹⁸. Der unbeirrbar Anspruch auf dieses Monopol zeigt sich derzeit anschaulich an der Weigerung von Bistumsleitungen, Gemeinden das Recht zuzugestehen, auf eigene Rechnung Pastoral-Mitarbeiter einzustellen. Daß solche Tatbestände mehr mit Standespolitik als mit der Bergpredigt zu tun haben, ist evident. Komplexer und weniger offenkundig stellt sich das Monopol über Theologie als Herrschaftswissen dar. Auch dieses hat eine lange Tradition, wie ein schlaglichtartiger Hinweis auf das bis ins letzte Jahrhundert reichende Verbot der Bibellektüre für die Laien belegt.

Gegenwärtig läßt sich die Angst vor dem Verlust des theologischen Wissens-Monopols vor allem an zwei Entwicklungen ablesen:

- Die bereits erwähnte Weigerung, Gemeinden das Recht auf eine eigenfinanzierte Anstellung von Laientheologen zuzugestehen,

entspricht einer generellen Tendenz, Diplomtheologen nicht auf Gemeindeebene anzustellen, wohl aber pastorale Mitarbeiter mit Fachhochschulabschluß. Wie immer diese Entscheidung begründet werden mag (finanzpolitisch, mit Verweis auf die bessere Praxis-Qualifikation der letztgenannten): in Kreisen der Diplomtheologen wird diesbezüglich laut der Verdacht geäußert, die Priester fürchteten sich vor ihrer theologischen Kompetenz, ihre immer noch unangefochtene Macht, theologisch das letzte Worte zu haben, könne unterminiert werden, die Gemeinden könnten erfahren, wie willkürlich diese theologische Kompetenz (als Herrschaftswissen) oft benutzt wird.

- N. Mettes Beobachtung, daß seit langem Sozialpädagogen, Psychologen u.a. Berufsgruppen-Angehörige pastorale Aufgaben wahrnehmen, aber von den Amtsträgern nicht als "Konkurrenten" wahrgenommen werden¹⁹, könnte ebenfalls den hier geäußerten Verdacht stützen, daß die Priester-Theologen aus Angst um ihr Monopol als Theologen restriktive Maßnahmen ergreifen, um Laientheologen aus entsprechenden Funktionen fernzuhalten.

Was nicht mehr nur Spekulation und Verdacht, sondern handfest zu belegende Realität ist: Nach einer Phase der Diskussion um die Rollen von Priestern und Laien, die mehr die gemeindebezogen-funktionalen Aspekte der Priesterrolle (als Gemeindeführer) betonte, zeigt die jüngste Diskussion eine deutliche Tendenz, wieder den exklusiv-sakramentalen Charakter des Priesteramtes herauszustellen²⁰: eine – unter herrschafts-soziologischer Perspektive – unzweideutige Strategie der Machterhaltung. Die Ergebnisse der im Oktober beendeten römischen Bischofssynode – in ihrer Konzeption der lediglich formal-geringfügigen Beteiligung der Laien ein kirchliches Ereignis, das als solches in vorkonziliare Verhältnisse zurückfällt – passen in diese Linie: was die Schlußdokumente z.B. über die Zulassung von Frauen zum Weihe-Diakonat sagen (nämlich nichts!), spricht Bände (zumal im Vergleich zu den wegweisenden Vorstellungen, die der Bischof von Milwaukee, Rembert Weakland, im Namen der US-Bischöfe vorgetragen hatte).²¹

Angesichts dieser Situation, die – wenn man sie unter herrschafts-soziologischem Aspekt analysiert und auf das Verhalten der Kirche als Arbeitgeber abhebt – an Zustände im 19. Jahrhundert erinnert²², kann die Reaktion der Betroffenen nur heißen: von der Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert lernen! Wo offenkundig das Monopol über die Vergabe von Arbeitsplätzen in der Kirche dazu mißbraucht wird, Mißliebige vorab auszuschließen, Theologen mit gewerkschaftlicher Orientierung allein deshalb die Mitarbeit im kirchlichen Dienst zu verweigern, da kann nur gewerkschaftliche Organisation und Gegenmacht die Antwort sein, wenn wir Laientheologen

nicht unsererseits ins frühe 19. Jahrhundert zurückfallen wollen. Zur faktischen Einstellung der Kirchenleitung zur Gewerkschaft schrieb O. von Nell-Breuning 1979: "Die Kirchen, die zwar die Gewerkschaften loben und empfehlen, aber immer noch Hemmungen haben, sich selbst mit ihnen einzulassen, suchen einen 'dritten Weg', der ihnen die Begegnung mit den Gewerkschaften ersparen soll."²³ Daß das derzeitige Klima eher entsolidarisierend ist (Konkurrenz verschiedener Berufsgruppen, mit unterschiedlichen Ausbildungsweegen und -niveaus), macht diese Herausforderung nur noch größer. Daß viele "einfache" Kapläne und Pfarrer in dieser Auseinandersetzung auf unserer Seite sind, sei zum Schluß dieser Analyse auch deshalb nochmals vermerkt, um zu wiederholen: Es geht nicht gegen **die** Priester, schon gar nicht gegen einzelne, sondern gegen Tendenzen der Ver-Apparatur der Kirche, der Machtförmigkeit und Machtmonopolisierung, die mit der Sache des armen Wanderpredigers aus Nazareth auch nicht das Geringste zu tun haben.

Wo in neueren Veröffentlichungen²⁴ von der Kirche als "Kontrastgesellschaft" die Rede ist, ist daher Vorsicht geboten. Für unseren Zusammenhang hat Peter Eicher recht, wenn er schreibt: "Von der Kirche als Kontrastgesellschaft zu reden, ist im Blick auf die in ihr herrschende Rechtlosigkeit der Frauen, der Laien und Laisierten allerdings – wenn auch im umgekehrten Sinne – wahr."²⁵

2.2 Theologische Perspektiven

Die "gewerkschaftliche" Kritik an der Situation der mächtigen BRD-Kirche, die Notwendigkeit, sich als Lohnabhängige zu solidarisieren – das kann nicht das letzte theologische Wort zum Thema "Laien-theologen im kirchlichen Dienst" sein.

2.2.1 Die unüberhörbare theologische Kritik erfährt unsere Kirche – und zwar nicht nur die Priester-Kirche, die Kirchenleitung, sondern wir alle – von unseren Schwester-Kirchen in der Dritten Welt, z.B. in Brasilien: Kirchen, die bewußt auf gesellschaftliche Privilegien verzichten und sich auf die Seite der Entrechteten und Armen schlagen, mit allen Konsequenzen, z.B. auch der, daß sie keine Planstellen zu vergeben haben.

Nach der langen abendländischen Ehe von Thron und Altar (und deren neuzeitlichen Varianten als Staats- bzw. Volkskirche) bricht in vielen Teilen der Welt unübersehbar die Ära einer diakonischen Kirche an, einer Kirche, von der K. Barth sagt, daß sie erst als solche, als diakonische, zu ihrem eigentlichen Wesen komme. Für diese diakonische Kirche begeistern sich immer mehr Theologie-Studenten, die ich kenne, für diese "größere Kirche" möchten sie

arbeiten. Ich erlebe mehr und mehr – auch beschämt, wenn ich mir allzusehr ihren Kopf zerbreche über ihre materielle Zukunfts-Sicherung -, daß diese Studentinnen und Studenten aus ganz anderen Motiven Theologie studieren als mit dem Ziel einer kirchlichen Lebenszeit-Stelle. Und vielleicht muß mancher kirchliche Personalchef, der das oft allzu leichtfertig unterstellt, begreifen, daß da womöglich Nachfolge-Motive im Spiel sind, wenn Laien-Theologen für die Kirche arbeiten wollen, Motive von der Art eines leidenschaftlichen Engagements für Gerechtigkeit und Frieden und Bewahrung der Natur. Nachfolge-Motive, die vielleicht nicht so sehr dem kodifizierten Typus des Mönchisch-Sacerdotalen entsprechen, sondern eher auf den Jesus bezogen sind, der unter die einfachen Leute ging, sich mit Zöllnern und Huren abgegeben hat und jedenfalls nicht seine meiste Zeit im Tempel zubrachte.

In solchen "diakonischen" Nachfolge-Motiven paart sich eine heiter-subversive Mentalität der "Zweitrangigkeit" (gegenüber den Klerikern) mit dem sicheren Bewußtsein, der Sache Jesu zu dienen, wenn es sein muß, auch ohne "missio canonica". Ich zögere nicht, dies eine "Laien"-Spiritualität zu nennen, die sich nicht mehr "gegen" eine mönchisch-priesterliche definiert, sondern aus ganz neuen spirituellen Quellen stammt. Der große evangelische Diakonie-Theologe Ulrich Bach, Ehrendoktor der Bochumer Fakultät, fragt in einem Kontext "Wider eine Kirche der Starken" aus einer solchen diakonischen Grundhaltung: "Wo im . . . Evangelium ist denn die Rolle der Jünger eine ansehnliche Rolle?", und er antwortet: "Der Jünger ist ein ganz besonders typischer Jünger, wenn er eingelocht ist . . . Typisch für den Jünger ist, daß er zuweilen ohne Rock und Mantel dasteht. Die Rolle derer, die wie Schafe unter die Wölfe geschickt werden, ist in der Tat keine ansehnliche Rolle."²⁶ Für eine solche diakonische Spiritualität sind z.B. kirchliche Mitgliedschaftsprobleme, zumal solche, die sich auf die entsprechende Eintragung auf der Steuerkarte einengen, weniger wichtig als Koalitionen mit "allen Menschen guten Willens" (*Gaudium et spes*), wenn es um Asylanten und Pennbrüder, Drogengefährdete und Alkoholiker, um die Menschenwürde von Aids-Kranken und um humanes Sterben in Altenasylen geht.

Wer diese Motive zur Nachfolge des Horizontalismus zieht oder mit Marxismus-Verdächtigungen ideologisch bekämpft, muß sich die Rückfrage gefallen lassen, wohin denn der "Vertikalismus" einer Kirche geführt hat, deren "abgespaltener" Verbands-Diakonie in dem Moment die Hände gebunden sind, sich auf die Seite der neuen Armen, der Arbeitslosen zu schlagen, wo dies mit ihrer Funktion als staatlich beauftragter Verwaltung und Domestizierung der Not kollidiert, d.h. wo die wohlfahrtsstaatlich vereinnahmte Diakonie denen nicht mehr helfen kann, die durch die Netze dieses Wohl-

fahrtsstaats fallen. Ein Kollege in Münster, Ottmar John, hat kürzlich in einer ähnlichen Veranstaltung die These vertreten, daß in unserer Gesellschaft Arbeitslosigkeit so etwas wie "sozialen Tod" bedeute und daher ein originär theologisches Problem sei.²⁷ Für O. John kann eine adäquate theologische Hermeneutik des Problems nicht von großen theologischen Überblicken erwartet werden, sondern indem wir denen Auskunftsfähigkeit zutrauen, die von dem Problem selber betroffen sind, die die Bedrohungen der eigenen Identität und des eigenen Subjekt-Seins durch das Schicksal Arbeitslosigkeit kennen.²⁸ Indem er gleichzeitig realistisch unterstellt, daß viele Theologen jetzt und demnächst dieses Schicksal teilen, rückt er für diese eine theologische Aufgabe in den Blick, der ich den abschließenden Gedankengang widmen möchte. Ich bin froh, diesen Gedankengang meines Kollegen zitieren zu können: er kann ihn – als demnächst vermutlich Betroffener – glaubhafter formulieren als ich es könnte.

2.2.2 *Die theologie-politische Bedeutung der Befreiungs- und Diakonie-Thematik*

Welche Perspektiven gibt es – trotz der, zugegeben, düsteren Situationsanalyse?

Ich möchte auf eine Konsequenz näher eingehen, die mir in den gegenwärtigen Überlegungen generell zu wenig bedacht zu werden scheint, die ich eine **theologie-politische** nennen möchte (s.u. 2.2.2.2). Zuvor ist mir wichtig zu betonen, daß diese **nicht gegen andere Konsequenzen** steht, sondern sie ergänzt und ggf. umgreift.

2.2.2.1 *Individuelle und kollektive berufs-politische Strategien: Nischen-Suche vs. politischer Kampf*

Die paradoxe Situation, die der Konkurrenz-Arbeitsmarkt auch für Laientheologen bedeutet, heißt:

- Zwang zur individuellen Arbeitsplatz-Suche
- die gleichzeitig zwangsläufig ent-solidarisiert²⁹, indem sie zu Konkurrenz, Enttäuschung, Schuldgefühlen usw. führt.

In dieser Situation scheint mir wichtig zu betonen:

- Es ist kein Anlaß zu individuellen Schuldgefühlen, wenn jemand sich, auch konkurrierend, um eine Stelle in der kirchlichen Pastoral bemüht.

Wichtig ist, die Gefahren der Entsolidarisierung (Enttäuschung,

Resignation der "Verlierer", "Scham" der Sieger) im Auge zu haben und **offen** darüber zu sprechen.

- Unter dem Aspekt der materiellen Lebenssicherung sind die Entscheidungen **innerhalb** oder **außerhalb** des kirchlichen Dienstes einen Arbeitsplatz zu suchen, absolut gleich-wertig:

Es wäre fatal, wenn auch diese Alternative zum Anlaß für Entsolidarisierungen würde. Dabei dürfte die Gefahr der Vereinzelung bei denen, die den beruflichen Kontext "Kirche" verlassen, **noch** größer sein. Aber warum überhaupt noch Solidarität? Ich könnte diese (bittere) Rückfrage, wenn sie jemandem auf der Zunge läge, allzu gut verstehen.

Insofern sind die folgenden Überlegungen weniger als Rezepte, Ratschläge oder gar moralische Appelle gemeint, sondern als vorsichtiger Versuch, eine Perspektive zu eröffnen.

2.2.2.2 *Laientheologie als Befreiungs-Theologie – Thesen -*

1. These: Laientheologie im Kontext der BRD-Kirche darf ihre Identität nicht vom "defizitären" Laien-Status (als "Nicht-Kleriker") her entwerfen, sondern von der realen Situation und Betroffenheit der Laientheologen als weitgehend rechtlose und ohnmächtige Individuen in der Kleruskirche. Insofern ist Laientheologie eine mögliche Variante von Befreiungstheologie. Sie als solche zu begreifen und zu betreiben, könnte bedeuten, dem drohenden Verlust kollektiver Identität zu widerstehen.

2. These: Für jeden einzelnen bedeutet das, sich bewußt zu machen (und eine bewußte Entscheidung zu treffen), daß "Theologe sein" und "Theologie treiben" unabhängig von einer Anstellung im kirchlichen Dienst sind: diese Identität gegen alle Bedrohung durch Arbeitslosigkeit und entwürdigende Prozesse der Stellensuche durchzuhalten und auszubilden, könnte die derzeit wichtigste Motivation im Theologie-Studium ergeben.

Deshalb: Setzt Eure Wut und Eure Ohnmachtsgefühle um in die Leidenschaft, Befreiungstheologie zu betreiben in dem genannten Sinn! Laßt Euch nicht auch noch diese Kompetenz nehmen durch Anpassungsdruck und Unterwerfungsprozeduren. Die "größere Kirche" braucht Theologen allemal: Leute, die ihre spirituelle, intellektuelle und kommunikative Kompetenz in den Dienst der großen gesellschaftlichen Transformationsprozesse einbringen, die anstehen: Frieden, Abwendung der Öko-Katastrophe, Kampf für soziale und weltweite Gerechtigkeit, Solidarität mit den Leidenden, Fremden, den Randgruppen . . .

Daß diese Transformations-Prozesse die "Materie" des anbrechen-

den Reiches Gottes sind, ist dabei nicht nur hoffend und handelnd zu bezeugen (und das können "Betroffene" allemal glaubwürdiger als beamtete Kanzelredner!) – es ist auch theologisch-argumentativ zu begründen. Daß die theologische Durchdringung solcher Transformations-Prozesse bislang nicht im Zentrum theologischen Forschens stand, könnte ja auch damit zusammenhängen, daß es nicht die vordringlichen Themen und Interessen einer Priester-Theologie waren. Das Projekt einer europäischen Befreiungstheologie ist kaum in seinen Konturen skizziert – geschweige denn ausgearbeitet.

2.2.2.3 Die Schlüssel-Funktion der Diakonie-Thematik

So kommt – theologie-politisch – dem Diakonie-Thema derzeit eine Schlüsselfunktion zu:

- als **die** Thematik der Laien-Theologen;
- als Kernbestand einer europäischen Befreiungstheologie.

Theologie-politisch meint dabei: welche Theologengruppe zu welchem geschichtlichen Zeitpunkt mit welcher gesellschaftlichen Option welche Themen aufgreift, hat hohe politische Relevanz. Diese These als Rekonstruktion der Geschichte der abendländischen Priester- und Mönchs-Theologie zu verifizieren, wäre ein erstes wichtiges Forschungs-Projekt.

Mir scheint, wir Laien-Theologen könnten aus der "Not" unserer "Zweitrangigkeit" in der Kleruskirche "eine Tugend machen": aus der Erfahrung und Betroffenheit durch die "Zweit-Rangigkeit" als Laien als einem theologischen Erkenntnis-Interesse das Thema der "ewig-zweit-rangigen Diakonie" zu unserem zentralen theologischen Thema und Forschungsprojekt machen. Ich bin überzeugt, es könnte das Schlüssel-Thema für eine europäische Befreiungstheologie werden.

Es gibt viel theologische Arbeit zu tun – auch für Laien!

Anmerkungen

- * Vortrag an der Kath.-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am Informations- und Studientag zur Situation und Berufsperspektive von Diplom-theologinnen und -theologen am 4. Dezember 1987.

Hinweis (Red.): Eine Dokumentation des Studenttages (mit Statements von Rektor K. Ipsen, Domkapitular F. Grave, Dekan G. Lange, F. Kerstiens, G. Köhl u.a.) ist erhältlich durch: Ruhr-Universität, Fachschaft Kath.-Theol., GA 7/131, PF 10 21 48, D-4630 Bochum 1.

1 Vgl. auch T. Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt 1976, bes. 33f.

2 P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten, Reinbek 1973 u.ö. (dt. Stuttgart 1971) – vgl. zum folgenden auch die Beschreibung studentischer Reaktionen bei H. Heidenreich, Zur Konzeption und Praxis von Seminaren über 'Berufsfel-

- der für ('Laien-')Theologen außerhalb der Schule', in Pthl 6 (1986) 435-456, 436f.
- 3 P. Freire, ebd. 11 u. 10.
- 4 Ebd. 11.
- 5 In: P. Hoffmann, Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 212, Anm. 9.
- 6 Vgl. P. Modler, Zeit der Volkstheologen, in: Orientierung 50 (1986) 117-119.
- 7 Vgl. N. Mette, Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral, in: P. Hoffmann, ebd. 208-241.
- 8 Vgl. dazu neuerlich P. Hoffmann, Priesterkirche; darin besonders die Beiträge von E. Schüssler-Fiorenza, E.L. Grasmück und M. Eberle.
- 9 Vgl. W. Zauner, Diakonie und Pastoral, in: Caritas 80 (1979) 237-242, 239.
- 10 Vgl. P. Philippi, Diaconica, Neunkirchen 1984, 14-20.
- 11 Vgl. F.X. Kaufmann, Laientheologen — eine Herausforderung (zit. bei N. Mette, a.a.O. 220, Anm. 29).
- 12 Vgl. N.M. Ebertz, Die Bürokratisierung der katholischen "Priesterkirche", in: P. Hoffmann, Priesterkirche, 132-163.
- 13 Vgl. ebd.
- 14 Ebd. 160.
- 15 Vgl. z.B. D. Claessens, Rolle und Macht, München ³1974.
- 16 Vgl. Die Einsegnung in das Amt der Diakonie, in: G. Sauer, U. Bach, S. Eiser-
mann (Hg.), Wer in der Liebe bleibt, Stuttgart 1985, 55-73, 68.
- 17 Ebd.
- 18 Ebd.
- 19 Vgl. N. Mette, a.a.O. 226.
- 20 Vgl. ebd. 230.
- 21 Vgl. dazu Publik-Forum Nr. 22 (1987) 16.
- 22 Vgl. R. Wahsner, Kirchlicher Dienst als Lohnarbeit. Zur Auseinandersetzung
um das Streikrecht der Beschäftigten des kirchlichen Dienstes, in: N. Paech/G.
Stuby (Hg.), Wider die "herrschende Meinung". Beiträge für W. Abendroth,
Frankfurt-New York 1982, 78-103.
- 23 O. von Nell-Breuning, Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst, in: Arbeit und Recht.
Zeitschrift für Arbeitsrechtspraxis 1979, H. 1, 3-10, 10.
- 24 Vgl. z.B. G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg-Basel-Wien
1982; H. Büchele, Christlicher Glaube und politische Vernunft, Wien-München-
Zürich 1987.
- 25 P. Eicher, Kirche als Kontrastgesellschaft? in: Orientierung 21 (1987) 230-232,
232.
- 26 U. Bach, Dem Wunsch entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege
zu einer diakonischen Kirche, Neukirchen-Vluyn 1986, 77.
- 27 Vgl. O. John, Arbeitslosigkeit als originär theologisches Problem (in diesem
Heft S. 216f)
- 28 Vgl. ebd. S. 214f.
- 29 Vgl. ebd. 212f..

Ottmar John

Arbeitslosigkeit als originär theologisches Problem?

Die folgenden Überlegungen* gehen aus vom Phänomen der Theologenarbeitslosigkeit und suchen dieses spezifische Problem in gesellschaftlichen und theologischen Zusammenhängen zu sehen. In einem I. Teil soll die These entwickelt werden, daß Theologenarbeitslosigkeit ein Teilphänomen der Massen- und Dauerarbeitslosigkeit in unserer Gesellschaft ist und nur in diesem Zusammenhang richtig verstanden werden kann. Im II. Teil wird dann nach der Theologizität der Arbeitslosigkeit als gesellschaftlichem Phänomen überhaupt gefragt: Gibt es einen spezifisch theologischen Blick auf diese gesellschaftliche Problemsituation und die ihr ausgelieferten Menschen? Gibt es einen theologischen Begriff, mit dem sie identifiziert werden kann? Mit welchen Gründen und welchen Voraussetzungen kann Massen- und Dauerarbeitslosigkeit als für die Theologie unumgängliches Problem gekennzeichnet werden?

I.

1. Ein starkes Motiv für das Theologiestudium besteht nach meinen Erfahrungen und Erinnerungen in der Unzufriedenheit mit dem, was in unserer Gesellschaft normalerweise Arbeit¹ ist: die hochgradige Arbeitsteiligkeit der industriellen Produktion, der **Verlust des Ganzen**, des Ergebnisses, des Ziels von Arbeit in industriellen Prozessen, der **Primat des Ökonomischen** sind zumindest mittelbare Erfahrungen des Produktionssektors, die den Wunsch nach Alternativen wecken.

Ebenso kommt man an Beobachtungen nicht vorbei, daß der sog. Dienstleistungssektor kaum die berufliche Möglichkeit bietet, "für andere Menschen da zu sein". Dort stattfindende zwischenmenschliche Kontakte werden zunehmend funktionalisiert und unterstehen ebenso einer ökonomischen Zwecksetzung. Es wirkt z.B. lächerlich, wenn jemand von der Sparkasse als Berufsmotiv angibt: "Ich möchte mit Menschen zu tun haben".

Hinzu kommt m.E. die für Theologen typische "Unfähigkeit", zwischen Arbeit und Freizeit unterscheiden zu können. Da die spezifische Professionalität unseres Gesellschafts- und Arbeitssy-

stems jedoch diese Trennung hervorbringt und sie voraussetzt², sind diejenigen, die nicht zwischen Arbeit und Freizeit unterscheiden können, auf die Suche nach Alternativen angewiesen. Und die Kirchen verheißten hier am ehesten die Befriedigung des Bedürfnisses nach Ganzheit, nach Unzerstückeltheit, nach Sinn. Das, was die industrielle und kapitalistische Gesellschaft an das Subsystem Freizeit delegiert, nämlich die Frage nach dem Sinn des Ganzen, scheint in der Kirche ungetrennt möglich – nämlich als Freizeitbeschäftigung und Beruf.

Häufig stiftet Jugendarbeit derartige Erwartungen an die Kirche bzw. befriedigt sie ansatzhaft. Dadurch vollzieht sich in kirchlicher Jugendarbeit eine Distanzierung zur profanen ökonomisch dominierten und funktionalisierten Arbeit in der Produktion und im Dienstleistungsbereich. Wenn das dann mit dem überkommenen Zweck der Jugendarbeit, Priester und Ordensleute zu gewinnen, zusammentrifft, dann ist für Verantwortliche und in der Jugendarbeit besonders heftig Engagierte das Theologiestudium geradezu unausweichlich.

2. **Diese Distanzierungsleistung von der ökonomisch definierten profanen Arbeit**, von der Zerstückelung des Lebens in Arbeit und Freizeit, von der herrschenden Professionalität, die ein Theologiestudium irgendwie indiziert, wird nun durch das Faktum der Arbeitslosigkeit zunichte gemacht. Drohende Theologenarbeitslosigkeit holt die sanfte Gesellschaftskritik, entstanden und gefördert im Schutzraum der Kirche, ein. Und das auf zweifache Weise:

- a) Es ist nur zu verständlich, wenn man unter dem Zwang, arbeiten zu müssen, Ansprüche an Sinn und Zweck der Arbeit aufgibt. Der auf Kirche projizierte Anspruch, als ganzer Mensch gebraucht und gewollt zu sein, sinnvolle, den Menschen wirklich dienende Arbeit zu leisten, ist angesichts der Stellensituation nicht mehr durchzuhalten. Zwangsläufig bejaht man dann auch solche Berufsperspektiven, von denen man sich eigentlich durch das Theologiestudium distanziert hat (Werbebranche, Personalmanagement, Organisationsanalytik etc. in der Wirtschaft).

Damit wird eine immer größere Zahl von Theologen gegen Ende ihres Studiums und somit sehr spät in ihrer persönlichen und beruflichen Entwicklung von der gesellschaftlichen Realität des Primats des Ökonomischen eingeholt: Durch **Theologenarbeitslosigkeit und Stellenknappheit** werden sie gezwungen, entfremdete Arbeit, die Trennung von Arbeit und Freizeit etc. (Erfahrungen, die man in der Kirche zu vermeiden suchte) zu akzeptieren. Das heißt im Klartext: Hoff-

nungen, die die Kirche (besonders durch die Jugendarbeit) gegen gesellschaftliche Zwänge gestiftet hat, kann sie als Arbeitgeber nicht einlösen. Als Arbeitgeber ist die Kirche objektiv (man kann niemandem in den GVs unterstellen, das zu wollen) in der Rolle, Druck gegen die Menschen ausüben zu müssen, die ja in dieser Gesellschaft nur durch Arbeit leben können. Die Kirche übt objektiv den gleichen Druck aus, wie der Gesamtarbeitgeber in der Gesellschaft – und das noch einmal gegen Motive und Hoffnungen, die sie selbst als Glaubensgemeinschaft entzündet hat, die sie in der authentischen Bezeugung der Botschaft auch erzeugen mußte.

Man kann jetzt noch viele Überlegungen anstellen, ob die Hoffnungen auf sinnvolle, ganzheitliche, dem Diktat des Ökonomischen nicht vollständig ausgesetzte berufliche Tätigkeit nicht auch ein Indiz für Persönlichkeitsschwächen der Theologen sind. Bezeichnet das, so könnte man fragen, was hier als Distanzierungsleistung positiv beschrieben wurde, nicht vielmehr einen Mangel an Realitätsanpassung, einen Mangel an Ich-Stärke und Abhängigkeit von Schutzräumen? Und man könnte weiter fragen, ob die von der Mehrzahl der Theologiestudenten mit dem Studienziel Diplom gehegte Hoffnung auf die Kirche als Arbeitgeber diese Abhängigkeit nicht perpetuiert, und damit Mündigkeit und Realitätstüchtigkeit in der Welt verhindert. Das sind Problemstellungen, die die Rolle der Kirche in der Bundesrepublik und ihre finanzielle Potenz sowie das nachkonziliare Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes in der Welt berühren: Wenn die Kirche in der Bundesrepublik das Geld hat, die aktivsten Träger und Verantwortlichen ihr Engagement als Beruf ausüben zu lassen, dann stellt sich auch die Frage, ob damit nicht eine Weltverantwortung und die Verkündigung des Evangeliums unter den Bedingungen der Welt (und das heißt auch: entfremdeter Arbeit) konterkariert wird.

Das kann ich hier nicht weiter diskutieren – mir kommt es nur darauf an zu zeigen, wie dieser Lebens- und Arbeitsraum Kirche (egal ob man ihn positiv oder negativ bewertet) faktisch gefährdet ist. Also: Vor Arbeitslosigkeit sind auch solche Leute nicht sicher, die beruflich auf die Kirche setzen. Für die Distanzierungsleistung in der Glaubensgemeinschaft gegen Reduzierung von zwischenmenschlichen Verhältnissen auf ökonomischen Nutzen, finanziell lohnende Leistungen etc. muß damit gerechnet werden, daß die Kirche in ihrer Rolle als Arbeitgeber sie nicht vollständig schützen kann.

- b) Ein weiterer Zusammenhang ist zu erwähnen, in dem Arbeitslosigkeit Druck ausübt auf Theologiestudenten: Drohende **Arbeitslosigkeit stiftet Konkurrenz**. Theologen werden (niemand kann sich heute davon ausnehmen) zu einem Verhalten provoziert (das heißt nicht, daß Schuld hier überhaupt keine Rolle spielt), durch das sie zunächst um die eigene berufliche Absicherung bemüht sind. Wenn zwanzig Leute sich um drei Stellen bewerben, wirkt das Gebot der Nächstenliebe und die Forderung nach Opferbereitschaft, Uneigennützigkeit unwirklich und unangemessen. Daß die Kleinen und Schwächeren die Privilegierten im Sinne des Evangeliums sind, ist in Bewerbungssituationen ungeheuer schwer als Leitmotiv für das Handeln durchzuhalten. Arbeitslosigkeit und Stellenknappheit scheinen gesellschaftliche Integrationsmechanismen zu sein, die auch das Verhalten von Theologen auf Stellensuche wirksam determinieren.

3. Die vorhergehenden Beobachtungen zeigen, daß Kirche und Theologische Fakultät nicht unberührt vom Problem der Arbeitslosigkeit bleiben können. Im Gegenteil: Als Institutionen, die auch immer in der Welt und unter den Bedingungen einer Gesellschaft existieren, in der Arbeitslosigkeit einen Unterdrückungs- und Zerstörungsmechanismus darstellt, reproduzieren sie objektiv diese Mechanismen. Denn unter den Bedingungen von Arbeitslosigkeit bedeutet die Einstellung eines Arbeitslosen, d.h. die Behebung von Arbeitslosigkeit in **einem** Fall, zugleich eine Repression gegen diejenigen, die nicht eingestellt werden konnten. Ob man will oder nicht produziert bei einem bleibenden Mißverhältnis von Stellen und Arbeitssuchenden jede Einstellung zugleich auch eine Enttäuschung für die, die leer ausgingen. Auf der anderen Seite ist aber auch das Handeln der Arbeitssuchenden ambivalent, zweideutig. Einmal kann man nur Arbeit bekommen, wenn man sie sucht. Seiner eigenen Arbeitslosigkeit muß man mit Stellensuche begegnen. Gleichzeitig entsteht im Streben nach einem Arbeitsplatz Konkurrenz, Enttäuschung, Resignation.

Das hängt sicherlich mit der eigentümlichen **Individualisierung der Arbeitssuchenden** zusammen: Jeder empfindet sich als einzelner im Verhältnis zur abstrakten Möglichkeit zu arbeiten: Fast jeder in unserer Gesellschaft hat etwa ab 16 Jahre die grundsätzliche Möglichkeit zu arbeiten; freie Berufswahl etc. sind die Namen dieser formalen Möglichkeit. Jedoch gelingt **tatsächlich** nur einem Teil von denen, die alle gleichermaßen diese Möglichkeit haben, deren Verwirklichung. D.h., wenn es gesellschaftlich so weitergeht wie bisher, bleibt ein mehr oder weniger großer Teil

von Menschen arbeitslos. Jedoch wirkt die Fixierung auf die formale Möglichkeit, nicht nur Tellerwäscher, sondern Millionär werden zu können, faktisch wie ein Narkotikum, wie eine Illusion, die verhindert, die Wirklichkeit der Massenarbeitslosigkeit auch als ernste Bedrohung für sich selbst zur Kenntnis zu nehmen. D.h. wir sind benebelt von dem, was wir **könnten**, und merken auf diese Weise nicht, was mit uns tatsächlich passiert.

4. Eine theologische Wahrnehmung gesellschaftlicher Wirklichkeit wird sich vor allem der Realität zuwenden, daß nicht alle Menschen Arbeit bekommen können, trotz Umschulung, Höherqualifizierung, Mobilität etc. Die Bezugsgröße einer theologischen Wahrnehmung der Gesellschaft ist weniger die marktwirtschaftliche Ideologie der unbegrenzten abstrakten Möglichkeiten, sondern die Erfahrung derer, die diese Möglichkeit für sich nicht verwirklichen konnten. Es handelt sich um Erfahrungen der Unterlegenheit im Konkurrenzkampf, um Erfahrungen der Nichtanerkennung der Mühen, die die bisherige Ausbildung bedeutet hat, **Erfahrungen der Leistungsschwäche, ja der Überflüssigkeit und Nutzlosigkeit.**

Diejenigen Theologen, die derartige Erfahrungen machen müssen, sind objektiv verbunden mit anderen "Erfolglosen" im Sinne unserer Gesellschaft. Und wenn eine theologische Wahrnehmung von Arbeitslosigkeit sich vor allem auf diese Gruppe beziehen muß, die bisher die gesellschaftlichen Möglichkeiten faktisch nicht realisieren konnte, dann muß das allgemeine gesellschaftliche Problem der Dauer- und Massenarbeitslosigkeit in den Blick genommen werden.

5. D.h. für die Praxis gegen Arbeitslosigkeit folgendes: Individuelle Arbeitssuche ist notwendig und unumgänglich. Damit verbunden sind pragmatische Bemühungen um mehr Stellen in der Kirche (Sabbatjahr u.ä.), um Arbeitsmöglichkeiten in kirchennahen (Sozialarbeit) oder kirchenfernen (Wirtschaft) Bereichen. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß mit ziemlicher Sicherheit einige von uns überleben werden!

Diese Realität darf nicht einfach konstatiert oder durch bloße moralische Appelle in Richtung Kirche kompensiert werden. Angesichts dieser Realität muß es für uns eine **Praxis** geben, die den **zerstörerischen Folgen der Arbeitslosigkeit widersteht** und zu widerstehen beansprucht, ohne auf die Möglichkeit, eine Stelle zu bekommen, zu setzen.

Eine derartige Praxis ist m.E. nichts Neues: sie findet bereits statt in den mühseligen und schwierigen Versuchen der Solidari-

sierung der Arbeitslosen untereinander; etwa in Arbeitsloseninitiativen. Wie ich schon sagte, ist das keine neue und zündende Idee, es ist aber m.E. eine Praxisperspektive, die eine gewisse theologische Würde besitzt, und die man zu leicht bei den berechtigten pragmatischen Bemühungen um einen Arbeitsplatz vergißt.

II.

6. Ich habe oben unterstellt, daß es so etwas wie eine theologische Wahrnehmung von Arbeitslosigkeit gibt. Um eine spezifisch **theologische Hermeneutik** für eine solche Wahrnehmung näherhin zu kennzeichnen, grenze ich sie von einer üblichen objektivierenden Methode ab, die m.E. für die herrschenden Paradigmen der Soziologie³ und Ökonomie typisch ist: Diese objektivierende Methode bringt eine neutrale Rede über Arbeitslosigkeit hervor. Die neutrale Rede von der Arbeitslosigkeit beschreibt diese als vorübergehende Erscheinung in den Veränderungsprozessen der Gesellschaft. Fortschritte in der Technologieentwicklung führen zu höherer Produktivität. Dadurch wird – wie es zynisch im Wirtschaftsdeutsch heißt – menschliche Arbeitskraft "freigesetzt" und es taucht das Problem der strukturellen Arbeitslosigkeit auf.

Zugleich, so unterstellt diese Sichtweise, wird mit der Veränderung der technologischen Potenzen die Bedürfnisstruktur einer Gesellschaft verändert. Und die freigesetzten Arbeitnehmer haben nun die Möglichkeit, sich in den Bereichen Arbeit zu suchen, die die neuen Bedürfnisse befriedigen.⁴ Derartige Modernisierungsprozesse erfordern dann von den "freigesetzten" Arbeitnehmern Mobilität, Bereitschaft zur Höherqualifizierung, Steigerung der Leistungsfähigkeit, Berufswechsel etc. Arbeitslosigkeit ist in dieser Sicht sozusagen das pädagogische Mittel, um die Menschen zu motivieren, in eine andere Gegend der Republik zu ziehen, sich umschulen zu lassen, mehr und besser zu arbeiten etc.⁵ Die Behebung der Arbeitslosigkeit wird somit an die Motivierbarkeit, Anpassungsbereitschaft des Einzelnen gekoppelt. Strukturell erzeugte Arbeitslosigkeit kann – so suggeriert diese Sicht – durch Anpassungsleistungen an neue Erfordernisse tendenziell behoben werden. Mit der großen Perspektive und dem Denken in langen Zeiträumen (lang zumindest gegenüber der Lebenszeit eines Menschen) erscheint Arbeitslosigkeit als etwas Vorübergehendes. An Arbeitslosigkeit zu leiden oder angesichts ihrer zu resignieren, kann für einen solchen Blick nur auf Mangel an Geduld zurückgeführt werden.⁶

Eine theologische Wahrnehmung der Realität der Arbeitslosigkeit

wird weniger auf demographische oder statistische Einsichten zurückgreifen, sondern sie wird **denen Auskunfts-fähigkeit zutrauen, die selbst in diesem Prozeß stehen** und die Erfahrung von Arbeitslosigkeit machen. Eine solche Hermeneutik⁷ traut denen wahre Einsichten zu, die das zu beschreibende und wahrzunehmende Phänomen **an sich selbst** erfahren. Theologische Wahrnehmung von Arbeitslosigkeit geschieht nicht vom exterritorialen Standpunkt **über** den Dingen, sondern braucht die Augen derer, die mit dem Druckmittel Arbeitslosigkeit motiviert, qualifiziert, modernisiert und an ein neues technologisches und gesellschaftliches Niveau angepaßt werden sollen. Es ist der Blick, der von einem konkreten gesellschaftlichen Ort auf die Verhältnisse geworfen wird – der Blick von unten. Und dort erweist sich die Rede von der Arbeitslosigkeit als quasi-pädagogisches Mittel zur Erziehung des Menschengeschlechts in technischer Absicht als falsch. Die wahre Bedeutung dieses Druckmittels für die, die unter Druck stehen, ist die der Zerstörung und Gefährdung. Arbeitslosigkeit motiviert nicht nur zur Verhaltensänderung, sondern bedroht auch Subjektsein, greift in die Subjektkonstitutionsprozesse zerstörend ein.

Wenn die Theologie so der großen Perspektive, dem **Überblick** entsagt, und sich den kleinen Blick als Quelle wahrer Aussagen und Urteile über gesellschaftliche Realität zumutet, muß sie die Unterstellung, daß Arbeitslosigkeit ein Übergangsphänomen oder Anpassungsproblem ist, zurückweisen. Arbeitslosigkeit ist dann kein vorübergehendes Problem, das man zwischen zwei Arbeitsplätzen, zwischen zwei Berufen hat, sondern wird als Dauerexistenz befürchtet. Theologie wird mit dem kleinen Blick Arbeitslosigkeit nicht als Innovationsimpuls verbrämen, sondern als einen Mechanismus entlarven, der Opfer produziert.

7. An diesem Punkt wäre es eigentlich notwendig, auf die verschiedenen Erfahrungsprotokolle und Wahrnehmungen von Arbeitslosen einzugehen. In dem Buch der CAJ, dem "Buch der tausend Wahrheiten",⁸ sind eine ganze Reihe solcher Protokolle zu lesen. Ich kann hier nur auf eine signifikante Erfahrung eingehen, auf die Erfahrung, durch Arbeitslosigkeit überflüssig und unwichtig geworden zu sein.

Wenn Arbeitslosigkeit eine derartige Erfahrung erzeugt (und dabei ist es völlig unwichtig, ob bei wenigen oder vielen), dann ist Arbeitslosigkeit ein augenfälliges und unumgängliches Problem einer theologischen Anthropologie. Die frühe Theologie der Arbeit, die einen gewissen Niederschlag in Gaudium et Spes gefunden hat, geht von einem schöpfungstheologisch gewonnenen **positiven Arbeitsbegriff** aus. Durch Arbeit hat nach dieser Posi-

tion der Mensch teil am Schöpfungswerk Gottes. Arbeitslosigkeit bedeutet dann die **Suspension vom Schöpfungswerk**. Weil Arbeitslose für die materielle Reproduktion der Gesellschaft nicht mehr gebraucht werden, sind sie von der Gestaltung der Welt ausgeschlossen. Arbeitslosigkeit widerspricht dann der Eigenschaft des Menschen, Geschöpf Gottes zu sein und so – anthropologisch vermittelt – dem Willen Gottes, den Menschen als Krone der Schöpfung geschaffen zu haben.⁹

Etwas komplizierter verhält es sich, wenn man nicht von einem positiven, unkritischen Arbeitsbegriff ausgeht, sondern realisiert, daß Arbeit aus verschiedenen Gründen zumindest **auch** zerstörerisch ist: sowohl für die Arbeitenden selbst als auch für Zukunft aller Menschen durch die Vernichtung natürlicher Ressourcen, ohne die man wahrscheinlich auch in Zukunft schlecht werden können.¹⁰

Bei einem irgendwie **kritischen Arbeitsbegriff** ist nun aber Arbeitslosigkeit nicht einfach Befreiung von auch immer zerstörerischer Arbeit; Arbeitslosigkeit kann nicht einfach schematisch als Negation von etwas Schlechtem positiv bewertet werden, sondern bedeutet die **Verschärfung der Entfremdungssituation**. Als Beleg für diese Behauptung mag der Hinweis genügen, daß Arbeit nicht irgendeine Tätigkeit in unserer Gesellschaft ist, sondern für jeden einzelnen eine Notwendigkeit, sich materiell zu versorgen. Auch wenn es ein Sozialversicherungssystem gibt, das blanken Hunger faktisch aus der BRD-Welt schafft und für Menschen, die aus den Arbeitsprozessen herausgefallen sind, ein Existenzminimum gewährleisten soll, so ist Arbeitslosengeld, Arbeitslosenhilfe etc. immer nur als vorübergehende Hilfe gedacht und die Betroffenen bekommen deutlich genug zu spüren, daß sie sich gefälligst um Verbesserung ihres Zustandes zu bemühen haben. Genau an der Wirkung der staatlichen Hilfe für Arbeitslose auf die Arbeitslosen wird deutlich, daß Arbeit der Normalfall der Existenz in unserer Gesellschaft ist und auf den hin alle Ausnahmen eliminiert werden müssen. Die Bezeichnung unserer Gesellschaft als Arbeitergesellschaft ist so plausibel; es gibt in unserer Gesellschaft einen Zwang zu einer Arbeit, die m.E. auch immer kritikwürdige, negative Seiten hat.

Nun ist das Herausfallen aus Arbeitsprozessen, sowohl für einen positiven als auch negativen Begriff von Arbeit, in einer Gesellschaft, in der es einen Zwang zur Arbeit gibt, eine Unexistenz, Nichtexistenz. Es stellt sich nun die Frage, ob Arbeitslosigkeit mit der Rede vom **sozialen Tod** beschrieben werden kann. Wenn Arbeitslosigkeit den Menschen in seiner Fähigkeit, Welt zu gestalten und Verantwortung für gesellschaftliche Prozesse

wahrzunehmen, beschneidet, dann ist auch nachvollziehbar, weshalb viele Arbeitslose die Erfahrung der Isolation machen, weshalb viele Arbeitslose mit dem Verlust von Arbeit auch solche sozialen Kontakte aufgeben, die auf den ersten Blick nichts mit Arbeit direkt zu tun haben.

8. Wenn die Kennzeichnung der Arbeitslosigkeit als sozialer Tod nicht total unsinnig oder unverantwortlich ist, dann stellt diese Rede einen Zusammenhang her zwischen Erfahrungen von Arbeitslosigkeit und der Erfahrung tödlicher Bedrohung etwa in den Armutszonen in der Dritten Welt.

Ich bin mir der äußersten Fragwürdigkeit der Behauptung dieses Zusammenhanges bewußt und werde ihn gleich noch problematisieren. Wenn wir einmal hypothetisch unterstellen, daß die Rede vom sozialen Tod nicht ganz unsinnig¹¹ oder bloß lyrisch ist, dann kann behauptet werden, daß **Arbeitslosigkeit ein spezifischer Ort des Glaubens und der Hoffnung** ist.

Arbeitslose haben für die Theologie nicht nur eine Autorität für die Wahrnehmung gesellschaftlicher Wirklichkeit, sondern auch eine Autorität für den Glauben und die damit untrennbar verbundene Praxis. Wenn es ein Leidenskontinuum zwischen der Erfahrung der Bedrohtheit von Tod durch Hunger und Armut und der Erfahrung des sozialen Todes in Arbeitslosigkeit gibt, dann können die Arbeitslosen auch zu den **Autoritäten in Sachen Hoffnung** gehören: Sie gehörten dann irgendwie zu denen, die den meisten Grund zur Hoffnung auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn haben. Aufgrund ihrer objektiven politischen und sozialen Situation sind sie ihm, wenn auch unterschiedlich, nahe. Weil Armut, Leid und Tod in seinen verschiedensten Wirklichkeiten Wirklichkeiten der Gottesverneinung sind, haben diejenigen, die diesen Wirklichkeiten am brutalsten und offensichtlichsten ausgesetzt sind, die größte Sehnsucht, daß der Herr komme und ihnen nahe sei. Mit unserer hypothetischen Behauptung kann so die These erläutert werden, die im Titel des Vortrags steckt, daß Arbeitslosigkeit ein originär theologisches Problem ist und d.h. ein theologisch unumgängliches Problem.

9. Ich komme nun zum Schluß zur angekündigten Problematisierung des Zusammenhangs von Arbeitslosigkeit und Erfahrung von unmittelbarer Todesbedrohtheit: Der soziale Tod als Kennzeichnung der Arbeitslosigkeit ist natürlich eine Metapher und die metaphorische Rede vom sozialen Tod darf nicht die Verschiedenheit von Erfahrungen der Bedrohung und Gefährdung verwischen. Die verschiedenen Erfahrungen von Gefährdung

müssen in ihrer Einzigartigkeit und Individualität wahrgenommen werden.

Andererseits gibt es eine spezifische Ungerechtigkeit und einen Zynismus gegenüber denen, die der Arbeitslosigkeit ausgesetzt sind: Dieser **Zynismus besteht im Vergleichen** verschiedener Negativerfahrungen; er besteht darin, einen diabolischen Wettbewerb zu veranstalten, wer denn am schlimmsten dran sei. Und wenn dann die Arbeitslosen diesen Wettbewerb verlieren, weil sich herausstellt, daß es anderen noch schlechter geht, dann liegt der Schritt nahe, ihre Situation als irrelevant für den Glauben abzutun und sie aus der Hoffnungsgeschichte wider den Tod zu streichen. Mit dem Hinweis auf die negativen Großereignisse der Geschichte wie Progrome, Kriege, Katastrophen oder Seuchen darf nicht die Erfahrung von angeblich harmlosen Problemen für bedeutungslos erklärt werden.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine widersprüchliche, wenn nicht paradoxe Konsequenz: Die Theologie kann die Erfahrung von Arbeitslosigkeit in unserer Gesellschaft als Konstitutionsproblem ihrer Begriffe und Einsichten ernstnehmen, wenn sie einen **Zusammenhang zwischen den ungleichen Leidenserfahrungen der Arbeitslosigkeit und des materiellen Todes** vermutet. Dieser Zusammenhang bedeutet nicht die Identifizierung der verschiedenen Leidenserfahrungen miteinander; ein Bewußtsein der spezifischen Verschiedenheit solcher Erfahrungen schließt aber dennoch jeden Vergleich; jede Hierarchisierung, die Herstellung einer Rangfolge aus!

Anmerkungen

* Dieser Text ist ein überarbeiteter und mit Anmerkungen versehener Vortrag, der zum Abschluß eines Studien- und Informationstages der Theologischen Fakultät in Münster gehalten wurde. Er setzt also die pragmatischen und konkreten Aktivitäten gegen Theologenarbeitslosigkeit (sei es von studentischer, von kirchlich administrativer Seite, sei es vom Arbeitsamt) voraus und will sich auf genau diese – notwendigen – Bemühungen kritisch beziehen.

- 1 Für eine erste Überblicksinformation zum Arbeitsverständnis im Rahmen industrieller Gesellschaften eignet sich: D. Bell, Art. Arbeit, in: W. Bernsdorf (Hrsg.), Wörterbuch der Soziologie, Frankfurt 1973.
- 2 Der dominante Zweck oder Sinn von Arbeit ist der abstrakte Wert, das Geld, das sie schafft bzw. das sie kostet. Für die Arbeitenden wird Arbeit selbst immer abstrakter. Das führt zu dem, was man als professionell bezeichnen kann: Es ist egal, was man arbeitet, Hauptsache man bekommt einen guten Lohn dafür – bzw. moralisch anrühlich formuliert: ein Professioneller macht Geld für alles und fragt nicht warum. Erst die Freizeit ist dann der Zeitraum, in dem die geschaffenen und verdienten abstrakten Werte wieder verinhaltlicht werden können. Daß man beim Konsum von Waren, bei der Ausübung von Hobbys, bei zwischenmenschlichen Kontakten in der Freizeit nicht ökonomischen Zwecksetzungen unterworfen sei, ist zumindest herrschende Meinung.

- 3 Damit sind vor allem sog. makrosoziologische Modelle gemeint: für einen Überblick siehe etwa W. Rüegg, Soziologie, Frankfurt 1971, S. 34 ff.
- 4 Wie auch moraltheologische Befassungen mit dem Problem der Arbeitslosigkeit von dieser neutralen Sichtweise geprägt sein können, siehe H. Puel, Die neuen technischen Arbeitsbedingungen und die Beschäftigungsprobleme, in: Concilium 12, 1982.
- 5 Mobilität ist eine entscheidende Folge von und zugleich Indikator für gesellschaftliche Modernisierungsprozesse — siehe dazu W.E. Moore, Strukturwandel der Gesellschaft, München 1968, besonders das 5. Kapitel.
- 6 Eine solche Sichtweise von Arbeitslosigkeit demonstriert beispielhaft G. Fels, Recht auf Arbeit — aus ökonomischer Sicht, in: W. Kramer/M. Spangenberg (Hrsg), Gemeinsam für die Zukunft. Kirche und Wirtschaft im Gespräch, Köln 1984. Kritik — besonders zur herrschenden Ideologie der "Selbstheilungskräfte des Marktes" und den statistischen Vernebelungsstrategien z.B. der Bundesanstalt für Arbeit — übt E.K. Seifert, Zwischen Überbeschäftigung und Beschäftigungslosigkeit. Ungerechtigkeiten auf dem Arbeitsmarkt und Versäumnisse beim ersten Überstundenbericht, in: Wort und Antwort, Heft 1, 1987
- 7 Siehe dazu die Reflexionen zu einer Hermeneutik der Gefahr, in: O. John, ". . . und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört." Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, masch. Diss. Münster 1982
- 8 Der Untertitel dieses Buches lautet: Arbeiterjugend bricht ihr Schweigen für das Recht auf qualifizierte Arbeit und Ausbildung, hrsg. von der Nationalleitung der CAJ.
- 9 Neben Gaudium et Spes ist hier auch die Arbeitszyklika Papst Johannes Pauls II. "Laborem exercens" zu nennen. Zu einem schöpfungstheologisch, positiven, aber zugleich abstrakten überzeitlichen und transgesellschaftlichen Arbeitsverständnis vgl. das epochale Werk M.D. Chenu, Die Arbeit und der göttliche Kosmos, März 1956; dazu ergänzend: ders., Art. Arbeit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1970
- 10 Vgl. G. Piana, Arbeit: Segen oder Fluch, Segen und Fluch?, in: Concilium 12, 1982.
- 11 Als erster Hinweis für die theologische Berechtigung, soziale Negativerfahrungen als Todeserfahrungen scharf auszudrücken; möge gelten, daß die theologische Rede vom Tod nie auf bloß medizinisch beschreibbare Prozesse eingegrenzt werden darf — dazu T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978

Albrecht Beutel

"Mythos und Symbol" **Bericht von der Jahrestagung 1986 der Fachgruppe Praktische Theologie**

*"Der Mythos ist unserer wissenschaftlich-technischen Welt weitgehend entrückt und scheint, aus ihrer Sicht, einer längst überwundenen Vergangenheit anzugehören. Das ändert jedoch nichts daran, daß er unverändert ein Gegenstand dumpfer Sehnsucht geblieben ist. So ist das Verhältnis zu ihm heute zwiespältig."*¹ Kurt Hübner hat diese Ambivalenz zum Ausgangspunkt seiner philosophisch-systematischen Rekonstruktion der "Wahrheit des Mythos" gemacht. Und auch in der Theologie gewinnt die Frage nach der Rationalität des Mythos an Gewicht. Unter dem Leitwort "Mythos und Symbol" hat die Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie e.V. auf ihrer Göttinger Jahrestagung im September 1986 versucht, sich in ihrer Weise dem eingangs genannten Zwiespalt zu stellen. Dieser Versuch war zugleich als ein erster praktisch-theologischer Beitrag zur Thematik des VI. Europäischen Theologenkongresses in Wien (21.-25.09.1987) "Mythos und Rationalität" gedacht.

In seinem Eröffnungsvortrag erörterte Klaus Winkler die Folgen, die C.G. Jungs Symbolgebrauch für die Seelsorge gezeitigt hat und noch zeitigen könnte.² Auf dem Hintergrund der gebündelt skizzierten neueren Symbol-Diskussion rekonstruiert er zunächst den Jung'schen Symbolbegriff. Als Problem bleibt dabei festzuhalten, wie sich in Anbetracht des offenkundigen Desinteresses, das Jung der Funktion des Ambivalenzerlebens und dessen Verhältnis zum Symbolgebrauch zuteil werden ließ, Konfliktlösungen in der Praxis überhaupt vermitteln lassen. Eine Übernahme Jung'scher Grundannahmen in die Seelsorge sieht Winkler mit zwei Gefahren verbunden; es sind diese zum einen die Tendenz, spezifisch christliches Verhalten gegenüber einer unbestimmten, aber faszinierenden Religiosität zu relativieren, zum andern die Neigung zu einseitiger Beförderung von Regression bei hemmender Beeinträchtigung von Partizipation. Die gegenwärtige Seelsorge bedürfe darum der systematisch-theologischen Hilfe, um eine theologisch vertretbare Anthropologie, die Art und Weise des poimenischen Bezugs auf

"Transzendenz" sowie die jeweils zugrunde liegende Auffassung von Funktion und Stellenwert religiöser Erfahrung formulieren zu können.

Theologische Arbeit am Mythos, wie sie im Blick auf Ödipus und Christus geleistet worden ist, bleibt auch der gegenwärtigen Theologie aufgegeben – dies plausibel zu machen, war das leitende Interesse eines Vortrags von Klaus-Peter Jörns³. Von einem sich kritisch an Hübner und Marquard orientierenden Verständnis von Mythos ausgehend, arbeitet er zunächst die Unterschiede des Ödipus-Mythos bei Homer und Sophokles heraus. Nicht zuletzt der zeitgeschichtliche Rahmen lege es nahe, daß Sophokles' theologische Arbeit auf die Versöhnung von Apollon (Orakel-Gott) und Asklepios (Heiland-Gott) gezielt habe. Am "Beispiel Christus" ist für Jörns dagegen die Weise von Interesse, in der sich alte Mythen mit dem Namen Jesus verbunden haben: Statt einer Integration der Person Jesu in die alten Geschichten sei der Name Jesu als Prädikat zu den mythischen Topoi getreten und habe so deren Bedeutung in endgültiger und unüberbietbarer Weise an der Geschichte Gottes mit Jesus festgemacht. Die alten Mythen werden dabei zwar aufgebrochen, machen so den Jesus-Glauben aber überhaupt erst kommunikabel. Selbst griechische Mythen seien so lange integrationsfähig gewesen, als sie sich mit dem Namen Jesus prädikatisieren ließen.

Einer heutigen theologischen Arbeit am Mythos weist Jörns die Aufgabe zu, einen kritischen Umgang mit Mythen zu ermöglichen und zu eröffnen. Als Grundkriterium eines solchen Umgangs biete sich dabei die Frage an, ob ein Mythos dem Jesusnamen (bzw. dem Namen des dreieinigen Gottes) als Prädikat standzuhalten vermöge. Jörns benennt schließlich acht Arbeitsfelder, auf denen man von einer theologischen Mythenforschung Erkenntnisse und Einsichten zu erwarten habe:

1. die Archai der griechischen Mythen verdienen als Bausteine einer vorchristlichen Anthropologie Beachtung.
2. Wie antwortet Theologie auf (moderne) Monomythen?
3. Das Studium der griechischen Mythologie kann die (z.B. in dem Nebeneinander der vier unterschiedlichen Evangelien ausgedrückte) Polymythie in Theologie und Kirche befördern.
4. Die biblische Exegese muß dem Mythos größere Aufmerksamkeit widmen.
5. Auch die "neue Mythologie" verdient Aufmerksamkeit (Welche Archai steuern die "Liturgien des Alltags"?).
6. Die Fähigkeit des mythischen Denkens, Gegensätze zusammenzudenken, verdient ebenfalls Beachtung.

7. Die "Mythenpflichtigkeit" des Menschen nötigt zu kritischem Umgang mit (neuen) Symbolen.
8. Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott verbindet zu einer die neuen, spaltenden Mythen transzendierenden, ökumenischen Erzählgemeinschaft.

Über "Mythos und Remythisierung im gegenwärtigen Filmschaffen" referierte Hans Werner Dannowski⁴. Daß in heutiger Theologie allenthalben der Mythos neu entdeckt werde, könne nur den überraschen, der die Entwicklungen in der Kunst der letzten Jahrzehnte nicht wahrgenommen habe. An drei exemplarischen Einblicken in das filmische Schaffen will Dannowski dies erläutern. Sein Begriff von Mythos stützt sich dabei ebenfalls – wie schon bei Jörns – im wesentlichen auf Hübner. Unter dem Stichwort "Remythisierung als Wiedergewinnung der Perspektive des Volkes" interpretiert Dannowski den Pasolini-Film "Das 1. Evangelium – Matthäus" (1964) als ein frühes Beispiel filmischer Remythisierung, in der eine bloße Rekonstruktion des Stoffes ebenso vermieden werde wie dessen kleinbürgerliche Entweihung. Indem sie die Ausgrenzung der "kleinen Leute" rückgängig mache, gewinne die Welt in solcher Remythisierung eine neue Ganzheit und Unmittelbarkeit. In Tarkowskijs "Stalker" (1980) sieht Dannowski die Remythisierung als "Ausdruck der Unbegründbarkeit der Hoffnung" gestaltet. Demgegenüber seien die nicht eben wenigen zeitgenössischen Filme, in denen außerirdische Wesen eine entscheidende Rolle spielen, als Pseudomythen zu verstehen: Indem sie mit dem Mythischen spielen und den Mythos manipulieren, erwecken sie den täuschenden Eindruck, als sei ein Ausweichen aus dem Gesamtzusammenhang der Welt möglich. Für die Theologie, schloß Dannowski, ergibt sich aus solchen Beispielen künstlerischer Remythisierung die Frage, wie eine differenzierte Verhältnisbestimmung von Mythos und christlichem Glauben geleistet werden kann.

Im Anschluß an die drei Vorträge wurde das Problem "Mythos und Symbol" in einer großen Gesprächsrunde allgemein diskutiert. Die dabei formulierten Fragen, Anstöße und Entwürfe lassen sich in fünf wesentliche Themenkreise bündeln. Um deren Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit zu betonen, sollen sie durchgängig in Frageform referiert werden.

1. Was ist der Mythos im Unterschied zum Mythischen? Bedarf das begriffliche Denken nicht der Ergänzung durch mythisches Denken, um den Glauben als "Wegwahrheit" und mithin in seinem Erzählzusammenhang verständlich zu machen? Wie läßt sich Mythos von Pseudomythos unterscheiden? Wie ist der Gefahr zu begegnen, daß ein Mythos, der ja immer auch eine Geschichte ist, zur bloßen (d.h. mythenlosen) Geschichte absinkt? Wie kom-

- men wir zu theologischen Kriterien für eine sachgemäße Mythen-Kritik?
2. Was hat der Mythos (historisch) geleistet und was kann er heute leisten? Kann man den Mythos als Ontologisierung von Kontingenz verstehen? Enthält die von Jörns intendierte theologische Arbeit am Mythos nicht die Gefahr eines materialen Reduktionsprozesses? Welche Mythen werden heute als lebensinterpretierend erfahren?
 3. Was habe ich von der Sinnenfälligkeit mythischer Wahrheit, wenn doch erst noch zu fragen bleibt: Mythos und Ich – wer hat wen? Ist die entscheidende Frage nicht die: in welchem Mythos sind wir? (Etwa: im Weltuntergangsmythos?) Kann man aber, wenn man *in* einem Mythos ist, überhaupt *über* Mythos reden? Muß nicht einer Remythisierung im Sinne des Sich-dem-Mythos-Überlassens das Wort geredet werden?
 4. Ist unsere Aufgabe aber wirklich Remythisierung (Dannowski) oder nicht vielmehr Inventarisierung des Mythischen? Macht andererseits nicht eben die Instrumentalisierung mythischer Elemente dem Mythos selbst den Garaus? Wie kann die Rede vom "raunenden Mythos" als reales Problem benannt und traktiert werden? Schließt unser faktisch ganz und gar rational bestimmter Umgang mit Mythen nicht bereits aus, daß wir *in* einem Mythos sind?
 5. Wie könnten die zur Sprache gekommenen Perspektiven eines theologischen Umgangs mit Mythen am Beispiel des als Interpretament auf den Tod Jesu bezogenen Opfergedankens Gestalt gewinnen?

Zum Beschluß der Tagung sprach der Göttinger Systematiker Joachim Ringleben über "Theologische Probleme im Zusammenhang mit Tillichs Symbolbegriff"⁵. Ringleben unternimmt zunächst eine systematische Rekonstruktion von Tillichs Symbolverständnis. Von mancherlei Unschärfen und Oszillationen abgesehen, konstatiert er dabei drei fundamentale Desiderate. Zum einen bleibe bei Tillich das Verhältnis des Symbols zum Symbolisierten ganz ungeklärt. Zum anderen sei nicht ersichtlich, wie eine Unterscheidung von Grad und Stufen der Symbole möglich sein solle und von einem "vollkommenen Symbol" sinnvoll gesprochen werden könne. Schließlich rede Tillich an manchen Stellen "vom Unbedingten her", ohne die Bedingung der Möglichkeit solchen Redens reflektiert zu haben; er setze sich damit der Gefahr aus, das Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem zu vergegenständlichen.

In drei Thesen hat Ringleben seine Tillich-Kritik zusammengefaßt:

1. Vom Unbedingten selbst bzw. von ihm her kann nicht – wie Tillich es tut – geredet werden, ohne es auch als es selbst und

als unbedingtes Subjekt zu denken, wenn es nicht – wie es Tillich ständig widerfährt – faktisch nur zum Objekt einer subjektiven Reflexion und überdies zu einem durch seine angebliche Unfaßbarkeit auf subjektive Realisation durch den Denkenden angewiesenen Scheinobjekt verkommen soll.

2. Statt des komplementär-dualen Schemas "Form-Gehalt", das seine äußerliche Einheit nur in einem Dritten (denkenden Subjekt) hat, muß – was bei Tillich nebenher *auch* vorkommt – ein dialektisches Sichanderswerden gedacht werden: z.B. Selbstnegation oder Selbsttranszendenz der "Form" als Weise, wie *an* einer bedingten Form sich das Unbedingte manifestiert. (Tillich dagegen denkt vergegenständlichend: "Erfüllung" einer bedingten Form mit dem "Gehalt" des Unbedingten. Dieser "Gehalt" ist aber eine (dialektische) Formbestimmtheit).
3. Tillich will eine Dialektik des Unbedingten denken, ohne sie als Dialektik von unbedingter Subjektivität (Gottes) zu denken. Bzw. da er sie nicht systematisch als Dialektik göttlichen Selbstseins, sondern als eine selbst-lose denkt, wird das Subjekt des endlichen Denkers zum eigentlichen Bewegter und wird folgerecht statt Dialektik nur deren Vergegenständlichung (objektive Komplementarität) gedacht.

In einer je eigenen Weise sind die Beiträge dieser Tagung der Aufgabe verpflichtet, die theologische Arbeit am Mythos voranzubringen. Sie aktualisieren damit den theologischen Aspekt eines umfassenden, philosophischen Problems. Für die Zukunft, meinte Kurt Hübner, läßt sich *"nur eine Kulturform vorstellen, in der Wissenschaft und Mythos weder einander unterdrücken noch unverbunden nebeneinander bestehen, sondern in eine durch das Leben und das Denken vermittelte Beziehung zueinander treten"*⁶. Freilich: *"Wie das . . . möglich sein soll, davon wissen wir heute noch nichts."*⁷ Die Theologie betreffend, wird man das seit der Göttinger Tagung nicht mehr uneingeschränkt nachsprechen wollen.

Anmerkungen:

- 1 Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, 15
- 2 Klaus Winkler, Symbolgebrauch zwischen Partizipation und Regression. C.G. Jung und die Folgen für die Seelsorge
- 3 "Ödipus und Christus. Theologische Arbeit am Mythos". Der Beitrag ist wiedergegeben in: EvTh 47, 1987/4, 292-308
- 4 Der Beitrag ist wiedergegeben in: epd Film 1/1987, 21-26
- 5 Der Beitrag ist noch nicht veröffentlicht worden
- 6 Kurt Hübner, a.a.O., 410
- 7 Ebd.

Ferdinand Fromm

Aus der Geschichte der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

1. Vorgeschichte

Wenn ich dem bei der Jahrestagung 1987 in Wien geäußerten Wunsch der Konferenz entsprechen und Erinnerungen aus der Geschichte der Konferenz der Pastoraltheologen zu Papier bringen soll, muß ich mit einigen Daten meiner eigenen Biographie beginnen.

An einem Sonntag im September des Jahres 1955 wurde ich von Bischof Wilhelm Kempf ins Krankenhaus nach Dernbach gerufen. Damals war ich Seelsorger an zwei großen Krankenhäusern in Frankfurt. Nach kurzer Begrüßung eröffnete mir der Bischof: "Wir haben vor, Dich zum Regens im Priesterseminar zu machen. Hast Du Gründe dagegen?"

Der seitherige Regens war unerwartet gestorben; auf die Nachfolge war niemand vorbereitet. Als ich mich von dem Schrecken der völlig unerwarteten Anfrage erholt und Bedenken geäußert hatte, die der Bischof nicht für stichhaltig hielt, sagte ich noch: "Ich muß dann doch sogenannte Vorlesungen halten; wie soll ich das denn machen?" Darauf der Bischof: "Du hast doch 17 Jahre lang in der Seelsorge gearbeitet. Dann kannst Du das wohl auch anderen beibringen!"

Da der Theologenkurs vor der Priesterweihe stand und der Vertreter des erkrankten Regens, Prof. Pascher, zurück nach München mußte, ging alles sehr schnell. Am Dienstag mußte ich beginnen und wurde innerhalb von 3 Tagen Regens und Dozent für Liturgie, Homiletik und Pastoral. Ich wußte damals nicht einmal richtig, was das war. Wir hatten bei unserer Ausbildung nur ein paar technische Anweisungen für den sakramentalen Dienst erhalten.

Als ich am nächsten Mittwoch bei einer Vorlesung von Prof. Pascher hospitierte und mir dann bewußt wurde, worauf ich mich am Krankenbett des Bischofs eingelassen hatte, lief ich hilfesuchend umher. Im Seelsorgeamt fand ich Referenten aus verschiedenen Sparten, die bereit waren, die sich für ihre Primiz rüstenden und

auf die Anstellung als Kapläne wartenden Diakone einstweilen zu beschäftigen. Ich fuhr inzwischen zu Nachbarregenten, Josef Reuß nach Mainz, Augustinus Frotz nach Köln, Anton Herre nach Rottenburg, um zu sehen und zu hören, was man als Regens so zu tun hat. P.Hirschmann half mir in 20 oder mehr Punkten zu erkennen, was ein junger Kaplan wissen und können sollte. Daraus wurde ein vorläufiger Bildungsplan.

Prof.Pascher hatte mir auf meine Frage gesagt, es gebe weder ein Handbuch für Pastoral noch einen Vorlesungsplan. Er sei Liturgiker und reihe seine Vorlesungen an der Verwaltung der Sakramente auf.

Der nächste Hilferuf ging an die Regentenkonferenz, die damals nur in Form eines jährlichen Konveniat bestand. Wer in einem Jahr Gastgeber war, hatte im kommenden Jahr für einen gewissen Inhalt aufzukommen. Sorgen der damaligen Zeit waren u.a.: Marienverehrung im Seminar, Voraussetzungen zur Übernahme der Zölibatsverpflichtung, tägliche Eucharistiefeier, aber auch Radio auf den Zimmern, Fernsehen, Abschaffen der Alarmglocke und Pünktlichkeitserziehung mit der eigenen Uhr, Ausgabe von Hausschlüsseln an die Studenten.

Das wichtigste war aber das Treffen mit den Kollegen, Erfahrungsaustausch und ein gemeinsamer Ausflug.

Mit Hilfe der bereits genannten und anderer Kollegen ist es gelungen, in diese Zusammenkünfte allmählich etwas Unruhe zu bringen. Nach mehreren Anläufen hat sich dieses Konveniat als Konferenz konstituiert, einen eigenen Vorstand gewählt, der dann auch Ansprechpartner für die Bischofskonferenz wurde, und drei Regionalkonferenzen gebildet, die sich zwischenzeitlich trafen und auch grundsätzliche Fragen der Priesterbildung bearbeiten.

Die so konstituierte Konferenz hat schließlich Ende der 50er Jahre Regens Reuß, Regens Frotz und mich beauftragt, eine Erhebung darüber zu machen, in welcher Weise in den einzelnen Diözesen der Bundesrepublik die Priester außer dem Studium der systematischen Theologie für die seelsorgliche Praxis vorbereitet wurden. Diese Umfrage – natürlich ohne jede Kenntnis von Techniken und Gesichtspunkten, die man heute beachtet – fiel dermaßen erbärmlich aus, daß es einige Pastoraltheologen auf die Barrikaden brachte. Es gab damals nur wenige Lehrstühle für Pastoraltheologie, und die waren meist kombiniert mit Liturgik, Katechetik oder Homiletik. Mir gilt noch der Donner von Ferdinand Klostermann in den Ohren; dazu Hans Hirschmann. Josef Pascher reagierte gelassener; Franz-Xaver Arnold ließ sich einmal zu einer Vorbesprechung nach Limburg bewegen, war aber dann so über den dortigen Regens enttäuscht, weil der seine Schriften nicht kannte und auch nicht für

die Seminarbibliothek angeschafft hatte, daß er sich für die Zukunft immer entschuldigte mit der Begründung: "Was ich beizutragen habe, habe ich geschrieben. Wer von mir etwas wissen will, soll meine Bücher lesen!"

Von außen wurden die Überlegungen angeheizt und unterstützt durch den Bundespräsidenten der Mannesjugend, Prälat Willy Bokler, Düsseldorf. Als Sprecher der Bischöflichen Hauptstellen für Männer-, Frauen-, Mannesjugend- und Frauenjugendseelsorge nahm er an den Überlegungen teil. Er verdeutlichte aus seiner Sicht, was nicht nur die Priesterkandidaten, sondern die Seelsorger und die Seelsorge in den gärenden Umbruchsjahren von der Pastoraltheologie und den Pastoraltheologen erwarteten und wo sie sich von den Wissenschaftlern im Stich gelassen fühlten.

Aus solchen Einzelüberlegungen und Kontakten ist dann der von den Genannten unterstützte Plan entstanden, einmal alle Lehrstuhlinhaber aus dem deutschen Sprachraum zusammen mit einigen ihrer Praxis reflektierenden Seelsorgern an einen Tisch zu bringen. Die Legitimation dazu bildete der Auftrag der "Konferenz der deutschsprachigen Seminarregenten und Konviktdirektoren", die mich inzwischen zu ihrem Vorsitzenden gewählt hatte.

2. Der Beginn und die beiden ersten Tagungen der Konferenz.

1. Tagung der Pastoraltheologen vom 02.-05.01.60 im Priesterseminar Limburg

Der Einladung waren 40 Teilnehmer gefolgt. 13 Hochschullehrer an Universitäten oder Ordenshochschulen, 19 Regenten von Priesterseminarien und 8 Leiter von der Pastoral nahestehenden Instituten oder Vertreter der Praktischen Seelsorge.

Den Vorsitz der Konferenz hatte Weihbischof Josef Maria Reuß, Mainz; die Gesprächsführung P.Hans Hirschmann, Frankfurt und die Geschäftsführung Regens Ferdinand Fromm, Limburg.

Themen und Inhalte der ersten Referate waren:

(1) Zur Situation der Pastoraltheologie in den deutschsprachigen Priesterausbildungsstätten (P.Hans Hirschmann SJ, Frankfurt).

Erläuterungen zu den Antworten auf die 1959 veranstaltete Umfrage:

- Was wird unter dem Stichwort "Pastoraltheologie" vorgetragen?
- Umfang der Lehrveranstaltungen
- Wer doziert Pastoraltheologie?
- Verbindung von Vorlesungen und praktischen Übungen

(2) Was erwartet der Seelsorger von der Pastoraltheologie?
(Pfr.Dr.Alfons Kirchgässner, Frankfurt)

- Das Christentum ist keine Wahlgemeinschaft mehr; wann und wie wird die Entscheidung nachgeholt?
- Das Christentum ist Massenreligion; werden die Bedürfnisse des Durchschnitts genügend berücksichtigt?
- Die Demokratisierung ist im Anwachsen; wo halten wir an überholten klerikalen Ansprüchen fest?
- Die Säkularisierung ist allmählich perfekt; sehen wir das Positive daran, Weltgestaltung als religiöses Tun?
- Haben wir Leitbilder der Seelsorge oder soll man auf Programme verzichten? Warum?
- Haben wir eine Vorstellung von Laienfrömmigkeit? Führen wir zu selbständigem Denken statt immer nur Fertiges vorzusetzen?
- Kritik an der Sakramentenfrömmigkeit; ist es nicht viel wichtiger, die Menschen zunächst zum Glauben zu bringen?
- Verhältnis von Pfarr- und Spezialseelsorge; Schwerpunkte der seelsorglichen Arbeiten?

(3) Was erwartet der Seelsorger von der Pastoraltheologie? (Bundespräses Willy Bokler, Düsseldorf)

- Die Pastoral möge ihre Stunde erkennen: Nach der Erneuerung der Teilfächer muß die Reform der eigentlichen Pastoral folgen; der Bischof ist nicht nur Ordinarius, sondern Seelsorger. Das Seelsorgeamt braucht für seine Arbeit die theologische Wissenschaft. Es herrscht in der Praxis große Unsicherheit. Hilfe kann nur von der zentralen Wissenschaft, nicht von der größeren Macht her kommen.
- Die Pastoraltheologie möge sich als Fach und Wissenschaft ernster nehmen. Der Normalverbraucher braucht bei der Vielfalt der Wissenschaften Hilfen zur Koordinierung und Zentralisierung, damit er die Ergebnisse der Teil- und Hilfswissenschaften in den Dienst der Seelsorge stellen kann. Dabei ist Pastoral wirkliche Bildung, nicht nur Ausbildung.
- Die Pastoraltheologie möge sich an der Wirklichkeit besser orientieren. Bedeutung der Gegenwartskunde, der Geschichte, Gesellschaft, Menschen und Kirche. Aufgaben, die verschiedenen Meinungen und Richtungen auch in der Kirche zur Harmonie zu bringen. Für die wirklichen Engpässe und Nöte der Pastoration, nicht des Systems Lösungen suchen.
- Die Pastoraltheologie möge den Blick für das Wesentliche schärfen und sichere Beurteilungsgrundlagen vermitteln.

(4) Versuch eines pastoraltheologischen Systems (Prof. Dr. Josef Pascher, München)

Die Seelsorge hat das von Christus begonnene Werk der Erlösung weiterzuführen durch den Dienst am Wort und an den Sakramenten, die der Kirche übertragen sind.

(5) Versuch eines pastoraltheologischen Systems (Weihbischof Prof. Dr. Josef Maria Reuß, Mainz)

Seelsorge ist die bis zum jüngsten Tag andauernde Sorge Jesu Christi, daß die Menschen zur Verherrlichung Gottes das Leben haben. Pastoraltheologie hat zu vermitteln

- eine Theologie der Seelsorge,
- Kenntnis der Situation des konkreten Menschen, dem die Sorge gilt, und seiner Umwelt,
- Befähigung zur Durchführung dieses Dienstes.

(6) Die praktische Ausbildung für die Pastoration (Regens Dr. Gottfried Griesl, Innsbruck, und Regens Dr. Augustinus Frotz, Köln)

- Unruhe der Studenten: weniger Theorie, mehr Praxis.
- Bedeutung eines Gesamtkonzeptes für die Bildung des Seelsorgers: mehr geistige Durchdringung; weniger Stofffülle.
- Einrichtung von Praktika und deren Bezug zur Theorie.

Beschlüsse der Konferenz

- Im Jahre 1961 will die Konferenz wieder in Limburg zusammenkommen, um die begonnene Arbeit fortzuführen, und dann alle 2 Jahre Konferenzen für alle Dozenten der Pastoraltheologie veranstalten.
- An die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz soll eine Resolution geschickt werden mit der Bitte, alle Dozenten für Pastoraltheologie rechtzeitig und gründlich für ihre Lehrtätigkeit vorzubereiten, und für die Priesterkandidaten verpflichtende Praktika einzurichten.
- Die Konferenz sieht als ihre Aufgaben an:
Gemeinsame wissenschaftliche Weiterarbeit an anstehenden Pastoralfragen;
Anregungen und Erfahrungsaustausch in der pastoralen Aus- und Weiterbildung der Priester;
Literaturberichte;
Erarbeitung eines Handbuches für Pastoraltheologie in Gemeinschaftsarbeit;
Gemeinsame Arbeit mit allen pastoraltheologischen Teil- und Hilfswissenschaften; evtl. gemeinsamer Kongreß;
Einrichtung einer zentralen pastoraltheologischen Arbeits- und

Forschungsstelle nach dem Modell des liturgischen Institutes oder zentraler pastoraltheologischer Arbeitsstellen in anderen Ländern.

II. Tagung vom 02.-05. Januar 1961 im Priesterseminar Limburg

Thema: "Unser Dienst am Glauben"

45 Teilnehmer aus dem gleichen Personenkreis wie im vergangenen Jahr, dazu Dozenten für Pastoraltheologie an den deutschen Ordenshochschulen.

Leitung der Tagung: Weihbischof Dr. J.M.Reuß, Mainz.

Gesprächsleitung: P.Joh. Hirschmann SJ, Frankfurt

Sekretär: Regens F.Fromm, Limburg

Themen der Referate:

- (1) Prof.Dr.Rudolf Schnackenburg, Würzburg
"Glauben nach den Aussagen der Bibel"
- (2) Ders.
"Anregungen aus dem NT für unseren Dienst am Glauben"
- (3) Privatdozent Dr.Albert Görres, Frankfurt
"Die Situation des heutigen Menschen gegenüber dem christlichen Glauben"
- (4) Prof.Dr.Heinz Fleckenstein, Würzburg
"Die Situation bei den Gliedern unserer Gemeinden, den getauften Menschen von heute und beim Priester als Diener des Glaubens der Gemeinde"
- (5) P.Viktor Schurr CSSR, Gars
"Pastoral-theologische Folgerungen"
- (6) Stadtpfarrer Ernst Tewes, München
"Unser Dienst am Glauben aus der Sicht des praktischen Seelsorgers"

NB: Publikation der Referate: J.M.Reuss (Hg.) "Glauben heute" (Matthias-Grünewald-Verlag. 1961)

Wichtig waren Berichte und Informationen.

- (1) P.Hans Hirschmann SJ, Frankfurt
Übersicht über einige pastoral bedeutsame Ereignisse im Jahre 1960.
Vorbereitungen zum II.Vatikanischen Konzil. Eucharistischer Weltkongreß in München.
- (2) Prof.Heinz Fleckenstein, Würzburg
Homiletische Arbeitsgemeinschaft
- (3) Dr.Norbert Greinacher, Essen
Gegenwärtige pastoral-soziologische Forschung

Bei dieser Tagung wurde ein **Arbeitskreis** gebildet, der die Angelegenheiten der Konferenz in der Zeit zwischen den künftig alle 2 Jahre stattfindenden Tagungen wahrnehmen soll (s. Kap. 5).

3. Die Inhalte der weiteren Tagungen der Konferenz

III. Tagung im März 1964 in Mainz (vor dem Liturgischen Kongreß)
Themen:

- (1) Weihbischof Dr.J.M. Reuß:
Bericht über vorliegende Konzepte für ein pastoraltheologisches Handbuch.
- (2) Bundespräses W. Bokler:
Vorüberlegungen zur Errichtung eines Pastoralinstitutes
- (3) Ausführliche Diskussion über die Möglichkeit einer Zusammenlegung des homiletischen und katechetischen Instituts in München mit einem pastoraltheologischen Institut.

IV. Tagung vom 02.-06. Januar 1966 in Innsbruck

Themen:

- (1) P.O.Semmelroth SJ, Frankfurt
"Pastorale Konsequenzen aus der Sakramentalität der Kirche"
- (2) Prof.Dr.Wendland, Münster
"Möglichkeiten und Grenzen pastoraler Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen"
- (3) P.B.Häring CSSR, Rom/Prof.Dr.A.Görres, Mainz
"Fragen und Aufgaben der Sexualpastoral"

V. Tagung vom 03.-06.Januar 1968 in Innsbruck

Thema: "Wort und Sakrament"

Referate:

- (1) Prof.Dr.W.Kasper, Münster
"Wort und Sakrament aus der Sicht des Dogmatikers"
- (2) Abt A.Schulz OSB, Schweiklberg
"Wort und Sakrament aus der Sicht des Exegeten"
- (3) Prof.Dr.B.Dreher, Bonn/Wien
"Wort und Sakrament aus der Sicht des Pastoraltheologen"

Arbeitskreise:

Dienst an der Wortverkündigung/Dienst der Sakramentenspendung/Leitung der Gemeinde

- (4) Domkapitular E.Tewes, München
"Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz: Erarbeitung eines Direktoriums für den pastoralen Dienst (Pastorale)"

VI. Tagung vom Januar 1970 in Innsbruck

Thema: "Gemeindeleitung"

Referate:

- (1) Prof.Dr.K.Lehmann, Mainz
"Zur Theologie der Gemeindeleitung"
- (2) Pfr.W.Schöpping, Frankfurt
"Sozialpsychologische Aspekte der Gemeindeleitung"
- (3) Pfr.Dr.H.Fischer, Hamburg
"Führung der Gemeinde als pastorale Aufgabe"
- (4) Prof.Dr.L.Weber, München
"Führung der Gemeinde als geistliche Aufgabe" (Das Referat lag nur als Skizze vor; L.Weber ist im Dezember 1969 gestorben.)

Sonstiges:

Beschluß der Satzung der Konferenz und des Beirates. Planung und Beschlußfassung für die Erarbeitung des "Pastorale".

VII. Tagung im Januar 1972 in Innsbruck

Thema: "Die Leitung der Diözese"

Referate:

- (1) Prof.Dr.K.Rahner SJ, München
"Vom Sinn des bischöflichen Amtes"
- (2) Prof.Dr.T.Lindner, Wien
"Gedanken zur Rolle der bischöflichen Leitung"
- (3) Generalvikar L.Hofmann, Trier
"Der Bischof und sein Bistum"

Sonstiges:

Resolutionen über Verwendung laisierter Priester; viri probati; Bitte an die Bischofskonferenz um Information über das Directorium generale de cura animarum; Anregung einer pastoraltheologischen Studientagung für Bischöfe und Pastoraltheologen; Anregung um Informationsgespräche mit den Bischöfen vor den Sitzungen der Synode.

VIII. Tagung vom 02.-06. Januar 1974 in Wien

Kongreß aus Anlaß des 200 Jahrestages seit Errichtung eines pastoraltheologischen Lehrstuhles an der Universität Wien

Referate:

- (1) Prof.Dr.A.Müller, Fribourg
"Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft" (Festvortrag)
- (2) Prof.Dr.K.Lehmann, Mainz/Prof.Dr.N.Greinacher, Tübingen

"Das Theorie-Praxis-Problem in der praktischen Theologie"

- (3) Prof.Dr.Yorik Spiegel/Prof.Dr.L.Bertsch SJ, Frankfurt
"Forschungsmethoden in der praktischen Theologie"
- (4) Prof.Dr.G.Otto, Mainz
"Curricula für das Studium der praktischen Theologie im Rahmen der Ausbildung"
- (5) Prof.Dr.F.Haarsma, Nijmegen
"Modelle und Voraussetzungen für die Reflexion kirchlicher Praxis"

Publikationen zum Jubiläum:

Klostermann/Zerfaß (Hg.), "Praktische Theologie heute" (Kaiser/Grünewald 1974)

Klostermann/Müller (Hg.), Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie. (Herder Wien, Freiburg, Basel 1979)

IX. Konferenz im Januar 1976 in Wien

Thema: "Aufgaben der Praktischen Theologie nach Erneuerung der sakramentalen Riten"

Referate:

- (1) Prof.Dr.R.Zerfaß, Würzburg
"Aufgaben der Praktischen Theologie nach Erneuerung der sakramentalen Riten"
- (2) Prof.Dr.N.Greinacher, Tübingen
"Thesen zu einer kritischen Theorie der kirchlichen Bußpraxis"
- (3) Prof.Dr.M.Josuttis, Göttingen
"Gibt es eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente?"
- (4) Prof.Dr.A.Müller, Fribourg
"Gesichtspunkte der systematischen Theologie zur gleichen Frage"

Sonstiges:

- (1) Gedenken an den Tod des bisherigen Geschäftsführers Willy Bokler; neuer Geschäftsführer: P.Felix Schlösser CSSR, Frankfurt.
- (2) Fragen ökumenischer Zusammenarbeit.

X. Tagung vom 02.-05. Januar 1978 in Wien

Thema: "Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität"

Referate:

- (1) Prof.Dr.F.X.Kaufmann, Bielefeld
"Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute"
- (2) Prof.Dr.K.Lehmann, Mainz

"Theologische Reflexionen zum Phänomen 'außerkirchliche Religiosität'"

- (3) Dr.N.Mette, Münster
"Kirchliches Handeln als 'Kontingenzbewältigungspraxis' – Zur Diskussion über die kirchlich distanzierte Religiosität"
- (4) Prof.Dr.P.M.Zulehner, Passau
"Pastorale Zielperspektiven"
- (5) Prof.Dr.R.Zerfaß, Würzburg
"Pastorale Kompetenz – Konsequenzen für den Ausbildungssektor"

NB: Die Referate sind in Band 81 der "Quaestiones disputatae" erschienen; die Ergebnisse der Arbeitskreise in "Pastoraltheologische Informationen", Folge 7

XI. Tagung im Januar 1980 in Wien

Thema: "Evangelisation. Modelle der Dritten Welt; Impulse für eine vergleichende Pastoral"

Referate:

- (1) P.W.Bühlmann OFM Cap., Rom
"Entwicklung der Evangelisation seit dem Vatikanum II" Modelle: Kinshasa (Abbe Pasinya) / Philippinen (Prof. Piskaty) / Brasilien (G. Deelen) / Lateinamerika (P.Galindo)
- (2) Prof.Dr.A. Exeler, Münster:
"Wege einer vergleichenden Pastoral"

NB: Publikation: Bertsch/Schlösser (Hg.), Evangelisation in der 3. Welt. Anstöße für Europa (Herder 1981)

XII. Tagung im Januar 1982 in Wien

Thema: "Selbstverständnis von Frauen heute – Anfragen an Kirche und Pastoraltheologie"

Referat:

- (1) Dr. Elisabeth Moltmann, Tübingen
"Wie sehen Frauen sich selbst?"
- (2) Prof. Dr. Catharina Halkes, Nijmegen
"Wie erfahren Frauen die Kirche?"
- (3) Gabriele Miller, Rottenburg:
"Anfragen und Erwartungen an die Pastoraltheologie"

Arbeitskreise:

Arbeit und Beruf / Ehe und Familie / Alleinstehende Frauen / Frauen in geistlichen Gemeinschaften / Frauen in der Gemeinde / Frauen als Mitarbeiterinnen / Feministische Theologie / Frau und Normenverständnis – Sexualverhalten.

Forum: Folgerungen für die Pastoraltheologie und ihre Auswirkungen auf die Praxis der Kirche

N.B: Dokumentation in Pthl, Heft 1/1982

XIII. Tagung im Oktober 1983 in Wien

Thema: "Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000". Perspektiven und Handlungsentwürfe

Referate:

- (1) Thomas Beckermann, Frankfurt
"Das Menschenbild in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur"
- (2) Prof. Dr. Günter Altner
"Analyse heutiger gesellschaftlicher Lebenserfahrungen"
- (3) Prof.Dr.H.J.Venet, Fribourg:
"Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus"

Arbeitskreise:

Kirchliche Praxis zwischen Freiheitsanspruch und Freiheitsbedrohung / – im Kontext einer nachindustriellen Kultur / – im Spannungsfeld von Religiosität und Glaube / – als Proklamation oder Verrat der christlichen Botschaft / – in der Verantwortung der Gemeinde / – als weltweite Solidarität aus Leiden.

NB: Dokumentation: "Pastoraltheologische Informationen", 1/84 und Mette/Blasberg-Kuhnke: "Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 (Patmos 1986)

XIV. Konferenz im September 1985 in Wien

Thema: "Einheit und Vielfalt in der katholischen Kirche"

Referate:

- (1) Prof.Dr.H.Schneider, Wien:
"Pluralismus als politisches Problem"
- (2) Prof.Dr.H.J.Pottmeyer, Bochum:
"Der eine Geist als Prinzip der Einheit in Vielfalt"
- (3) Prof.Dr.H.Steinkamp, Münster:
"Verhältnis von Pluralität und Macht in sozialen Systemen"
- (4) Prof.Dr.H.Stenger, Innsbruck:
"Pluralitätstoleranz – ein psychologischer Aspekt pastoraler Kompetenz"

Sonstiges:

Der neue Status der "Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V." Satzung, Geschäftsordnung, Beirat.

NB: Dokumentation in Pthl H.2/1985.

XV. Konferenz im September 1987 in Wien

Thema: "Evangelisierung in Europa"

110 Teilnehmer haben versucht, durch Arbeit in Gruppen und im Plenum mit eingefügten Impulsreferaten von Dr.I. Fürer, Prof.Dr. K.Gabriel, Prof.Dr. O.Fuchs und H.Heidenreich in vier Schritten Erkenntnisse zum Thema zu sammeln.

- (1) "Analyse der gesellschaftlichen Realität"
- (2) "Die Evangelisierung von uns selbst"
- (3) "Modelle wechselseitiger Evangelisierung von Gesellschaft und Kirche"
- (4) "Sammlung von Ansatzpunkten und ersten Schritten"

NB: Dokumentation in Pthl Folge 22, Heft 1/1988.

4. Satzung, Vorsitz und Leitung der Konferenz

Am 05.01.1966 hat sich die Konferenz eine **Satzung** gegeben. Dabei hat sie als Ziele festgesetzt:

"Die wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiet der Pastoraltheologie zu fördern, Fragen der pastoraltheologischen Bildung der Theologiestudenten und Priester zu klären, Methoden einer zeitgemäßen Seelsorge zu erarbeiten, entsprechende Publikationen herauszugeben, der gegenseitigen Information und Kontaktaufnahme zu dienen sowie eine Koordination verschiedener pastoraltheologischer Bemühungen zu erstreben."

Als Organe der Konferenz wurden eingerichtet die Leitung, der Beirat und die Vollversammlung. Leitung und Beirat werden von der Vollversammlung für 4 Jahre gewählt bzw. beauftragt. Die Vollversammlung tritt in der Regel alle 2 Jahre zusammen (Pastoraltheologische Informationen 1968, Heft 1, Seite 60).

In den ersten Jahren wurden die Arbeiten der Konferenz und des Beirates durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz finanziell unterstützt. Als die Zuschüsse zunächst stark gekürzt und dann ganz eingestellt wurden, sah sich die Konferenz im Jahre 1984 genötigt, einen steuerlich begünstigten **Trägerverein** zu gründen. Die Satzung der "Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V." findet sich in den Pastoraltheologischen Informationen 1985/2, Folge 18, Seite 354 ff.

Leitung und Vorsitz

1960 Bei den ersten Konferenzen wurden jeweils mit der Erstellung der Protokolle sowie der Vorbereitung und Leitung der näch-

sten Konferenz beauftragt Weihbischof Reuss, Prof. Hirschmann und Regens Fromm.

1966 wurden gewählt:

Vorsitzender: Weihbischof Reuss

Mitglieder der Leitung: Professoren Fleckenstein, Klostermann und Müller

Geschäftsführer: Prälat Bokler

1970 Vorsitzender: Prof. Bertsch SJ

Mitglieder der Leitung: Professoren Klostermann und Müller

Geschäftsführer: Prälat Bokler

Nach dessen Tod kommissarisch: P. Mennekes SJ

1974 Vorsitzender: Prof. Bertsch SJ

Leitung: Professoren Klostermann, Müller und Zauner

Geschäftsführer: P. Schlösser CSSR

1978 Vorsitzender: Prof. Bertsch SJ

Leitung: Professoren Bommer, Zauner und Zulehner

Geschäftsführung: P. Schlösser CSSR

1982 Vorsitzender: Prof. Zulehner

Leitung: Professoren Bommer, Schilling und Zauner

Geschäftsführer: P. Knobloch OFM Cap.

1985 Vorsitzender: Prof. Zerfaß

Leitung: Professoren Karrer und Stenger CSSR

Geschäftsführer: P. Knobloch OFM Cap.

5. Der Beirat

Bei der 2. Tagung der Pastoraltheologen in Limburg 1961 wurde ein **Arbeitskreis** (später Beirat genannt) gebildet, der die Angelegenheiten der Konferenz zwischen den alle 2 Jahre stattfindenden Vollversammlungen wahrnehmen sollte. Ihm wurden folgende Aufgaben zugewiesen:

- (1) Die Konferenzen der Pastoraltheologen im Rhythmus von 2 Jahren vorbereiten und die Ergebnisse sichern.
- (2) Kontakt mit den Arbeitskreisen für Homiletik, Liturgik und Katechetik halten.
- (3) Verbindung herstellen zu den Bischöfen und den Seelsorgeämtern.
- (4) Die wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiet der Pastoraltheologie anregen.
- (5) Austausch und Übersicht über Fragen der Pastoraltheologie vermitteln.
- (6) Den Fragen eines pastoraltheologischen Handbuchs und
- (7) einer größeren Seelsorgertagung nachgehen.

Die Mitglieder dieses ersten Arbeitskreises waren:

Bundespräses Bokler, Professor Delahaye, Professor Fleckenstein, Regens Fromm, Privatdozent Görres, Regens Griesl, Pater Hirschmann SJ, Professor Löwenberg, Weihbischof Reuss, Pater Schurr CSSR, Stadtpfarrer Tewes und Regens Weber.

Das **erste Treffen** des Pastoraltheologischen Arbeitskreises war bereits im Oktober des gleichen Jahres in München. Als weitere Teilnehmer wurden kooptiert Prälat H. Aufderbeck, Domkapitular Strasser und Prälat Wagner.

Als Gäste nehmen teil Prof. K. Rahner SJ, Dr. K. Tilmann und Rektor Zenner.

Beratungsgegenstände waren

- (1) Zentralstelle für pastoraltheologische Arbeit (s. Kapitel 7)
- (2) Priesterkonveniat beim Katholikentag in Hannover (s. Kapitel 9),
- (3) Literaturdienst
- (4) Aufriß einer Pastoraltheologie (s. Kapitel 6)

Bei der dritten Tagung der Konferenz in Mainz 1964 gab Weihbischof Reuss einen Bericht über die Arbeit des AK. Die Konferenz hat ihrerseits Themen und Akzente für die Weiterarbeit in Auftrag gegeben.

Außer der Vor- und Nacharbeit der alle 2 Jahre stattfindenden Vollversammlungen und Konferenzen, die meist mit einem Symposium verbunden war, hat der Beirat in der Folgezeit vor allem gearbeitet über das zu gründende Institut, über Konzeptionen der Pastoraltheologie als Vorbereitung der Herausgabe eines Handbuchs, über die Herausgabe der Schriftenreihe "Pastorale" und die Priestertreffen bei den Katholikentagen. Einzelheiten darüber sind in den folgenden Kapiteln beschrieben.

Hier folgt in Stichworten eine Übersicht

- über wichtige **Symposien**, bei denen, meist mit Gästen aus anderen Wissenschaftsbereichen und der praktischen Seelsorge, über aktuelle Fragen der Pastoral gearbeitet wurde,
- über Themen wichtiger **Gutachten**, die vom Beirat erstellt und meist zunächst den Bischofskonferenzen zugeleitet wurden, und
- über sonstige **Publikationen**, die im Laufe der Zeit aus der Arbeit des Beirates und/oder der Konferenz hervorgegangen sind.

Symposien

In der zweiten Hälfte der 60er und Anfang der 70er Jahre standen alle Symposien und Klausurtage im Dienst der Herausgabe des "Pastorale". Es war die Zeit einer besonders intensiven Zusammenarbeit der Mitglieder des Beirates untereinander und mit Vertretern anderer Fachbereiche sowie der praktischen Seelsorge.

Von da an fanden außer der Vorbereitung der jeweiligen Vollversammlungen Symposien statt zu folgenden Themen:

Der Ort der Praktischen Theologie im Rahmen eines erneuerten Theologiestudiums (1974)

Mitarbeiter im pastoralen Dienst. Berufsbilder – Status – Ausbildung (1975)

Das synodale Prinzip im Hinblick auf diözesane und pfarrliche Gremien (1976)

Grundordnung für die Priesterbildung unter besonderer Berücksichtigung der 2. Ausbildungsphase (1977)

Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (1977)

Buße und Feier der Buße (1979)

Wissenschaftstheoretische und wissenschaftsorganisatorische Grundfragen der Praktischen Theologie am Fallbeispiel "Sonntag" (1980)

Symbol und Ritual. Auseinandersetzung mit Alfred Lorenzer, dem Autor des Buches "Das Konzil der Buchhalter" (1983)

Gemeindeberatung (1984)

Studientagung mit den Seelsorgeamtsleitern der BRD (1985)

Laien in der Kirche (Gespräche mit Weihbischof Dr. Paul Wehrle, 1986)

Gemeindekultur (gemeinsam mit der "Integrierten Gemeinde" München-Urfeld, 1987)

Nichteheliche Lebensgemeinschaften (1987)

Die Symposien sind in der Regel in den Pthl dokumentiert worden (siehe Heftverzeichnis S. 252f.).

Auf Initiative von Mitgliedern des Beirates, besonders der Professoren Griesl und Gastgeber, fanden ab 1975 pastoralmedizinische Symposien statt. Daraus ist das "Praktische Wörterbuch für die Pastoralanthropologie" und eine eigene Faszikelreihe entstanden.

Zur Vorbereitung des Kongresses 1983 mit dem Thema "Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000" fanden Studienfahrten von Mitgliedern des Beirates statt nach den Niederlanden, nach Paris, zum Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf und ein Besuch beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn.

Gutachten u.ä.

Aus der Arbeit des Beirates sind im Laufe der Jahre viele Gutachten

zu aktuellen Fragen der Pastoral und Eingaben an die deutschsprachigen Bischofskonferenzen entstanden. Sie wurden meistens auch publiziert. Wichtige Themen waren:

Verkündigung und moderne Exegese; Thesen als Hilfe für den Klerus (1962)

Sexualpädagogische Richtlinien für die Jugendseelsorge (1963)

Memorandum über pastorale Aufgaben im Anschluß an das Konzil (1964)

Bitte an die deutschsprachigen Bischofskonferenzen, sich für einen möglichst weitgehenden Einsatz laisierter Priester im kirchlichen Dienst einzusetzen (1972)

Antrag an die Bischofskonferenzen, sich für die Zulassung der Ordination auch verheirateter Männer (*virī probati*) zu verwenden (1972)

Bitte an die Bischofskonferenzen, die Erlaubnis zur Spendung des Firmsakramentes einem weiteren Kreis von Priestern zu erteilen (1972)

Anregung an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, einen pastoraltheologischen Kurs für Bischöfe zu veranstalten. Empfehlung entsprechender Referenten (1972)

Angebot von Informationsgesprächen mit den Bischöfen vor den Sitzungen der Synode (1972)

Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten (1974 und 1979)

Stellungnahme zu der neuerrichteten Zentralstelle "Pastoral" im Sekretariat der DBK (1974)

Gutachten zu Fragen des Ständigen Diakonates (1974)

Stellungnahme zu "Mitarbeiter im pastoralen Dienst" (1975)

Mitarbeit an der Rahmenordnung für Priesterbildung (*Ratio nationalis*) (1975)

Publikationen, die aufgrund der Beratungen im Beirat von einzelnen Mitgliedern herausgegeben wurden

Die in den Pastoraltheologischen Informationen publizierten Beiträge und die Faszikel des "Pastorale" sind hier nicht nochmals aufgeführt.

Reuss (Hg.), *Glauben heute: Überlegungen für den Dienst am Glauben* (Grünewald 1961)

Reuss, *Fragen der Ehepastoral* (Tüb. Quartalschrift 4/1963)

Weber, Beiträge zum Problem der Geburtenregelung (Schweizer Kirchenzeitung 1963)

Klostermann-Zerfaß(Hg.), Praktische Theologie heute (Kaiser-Grüne-wald 1974)

Gastgeber u.a.(Hg.), Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen (Herder/Vandenhoeck und Rupprecht 1975)

Bertsch-Schlösser(Hg.),Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (Herder 1978, Quaest. disputatae Nr. 81)

Bertsch-Schlösser (Hg.), Evangelisation in der 3.Welt. Anstöße für Europa (Herder 1981)

Mette/Blasberg-Kuhnke, Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 (Patmos 1986)

Ökumenische Kontakte

Am Kongreß der Pastoraltheologen in Wien 1974 nahmen Gäste und 1976 offizielle Vertreter der Sektion "Praktische Theologie in der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie" teil und bekundeten ihr Interesse für künftige Zusammenarbeit. Von da an gehörten die Professoren Schröer und Scharfenberg, später Riess, dem Beirat als Ständige Gäste an. Ab 1981 ist die Fachgruppe Praktische Theologie Mitherausgeber der Pastoraltheologischen Informationen.

6. Entwurf einer Pastoraltheologie – Handbuch

Als ich im Jahre 1955 den "Lehrauftrag" für Pastoraltheologie im Priesterseminar bekam, wußte ich, wie schon gesagt, nicht einmal genau, was das war. Und als ich nach einem Lehrplan oder Lehrbuch suchte, wurde mir gesagt, es gäbe weder das eine noch das andere. *"Am besten, Sie erzählen den jungen Diakonen, was Sie in der Seelsorge gemacht haben – und das weitere wird sich dann finden."*

Es hat ziemlich lange gedauert, bis ich einen Weg von der Pastoraltechnologie zur Pastoraltheologie gefunden habe und bis man sich unter Fachleuten auf einen gangbaren Weg verständigt hat.

Grundgedanken zum Entwurf einer **Pastoraltheologie** wurden auf der Tagung im Jahre 1960 von Prof. Pascher und Weihbischof Reuss erstmals vorgetragen. Seitdem wurde die Frage, wie ein systematischer Entwurf für eine Pastoraltheologie aussehen müsse,

unter Leitung von Weihbischof Reuss im Beirat und in eigenen Arbeitsgruppen oft besprochen.

Folgende Autoren haben den Mitgliedern der AG Entwürfe als Arbeitsmaterial vorgelegt. Die Stichworte versuchen, die Inhalte der einzelnen Entwürfe zu charakterisieren.

| | |
|--------------------|--|
| Arnold: | Heilsprozeß und Heilsvermittlung |
| Pascher: | Oberste Norm der Seelsorge ist Christus; sein Wirken in Wort und Sakrament |
| Rahner: | Selbstvollzug der Kirche; Prinzipien zum Selbstvollzug sind zu erarbeiten durch theologische Analyse der Situation |
| Delahaye: | Prinzip der Korrespondenz; Anruf Gottes und Antwort der Menschen |
| Aufderbeck: | Transfiguratio mundi |
| Klostermann: | Die Continuation der Sendung Christi in Verkündigung, Heiligung und Führung |
| Reuss: | Inkarnation und Heildienst; die gottmenschliche Einigung in der Inkarnation als Grundlage des Handelns Christi und der Vollzug in der jeweiligen Situation |
| Greinacher: | Grundsätzliche und pragmatisierbare Überlegungen zur pastoraltheologischen Ausbildung der zukünftigen Weltpriester |
| Griesl: | Traktandenliste, welche die in der Pastoraltheologie zu behandelnden Themen zusammenstellt und den ihnen zukommenden Platz anweist. |
| Regentenkonferenz: | Rahmenplan für das Pastoraljahr im Priesterseminar (s. Bericht von Weihbischof Reuss beim Pastoraltheologenkongreß in Mainz 1964) |

Im Oktober 1961 hat der Beirat die Frage des Entwurfs einer Pastoraltheologie bei seiner Sitzung in München in Gegenwart von P. Karl Rahner ausführlich diskutiert.

Weihbischof Reuss zögerte mit der Publikation seines und anderer Entwürfe, weil er davon überzeugt war, daß Abschließendes über eine zukünftige Pastoraltheologie erst gesagt werden könne, wenn die Aussagen des Konzils vorliegen.

Auf Drängen des Herderverlages wurde dann im Jahre 1964 das mehrbändige "Handbuch der Pastoraltheologie" (nach einem Entwurf von Karl Rahner) von den Professoren Arnold, Klostermann, Rahner, Schurr und Weber herausgegeben.

7. Der Traum von einem Pastoralinstitut

Bereits bei der ersten Tagung der Pastoraltheologen im Jahre 1960 wurde als Fernziel angemeldet "die Errichtung einer zentralen pastoral-theologischen Arbeits- und Forschungsstelle nach dem Modell des Liturgischen Institutes oder pastoraltheologischer Arbeitsstellen in anderen Ländern". (Prot. S. 16)

So stand bei der ersten Zusammenkunft des "Pastoraltheologischen Arbeitskreises" am 30.10.1961 in München als 1. Punkt auf der Tagesordnung: "Zentralstelle für pastoral-theologische Arbeit".

Aufgrund von eingeforderten Gutachten und nach ausführlicher Diskussion zeichnete sich folgende Auffassung ab:

Aufgaben des Institutes sollen sein

Forschung: deshalb wissenschaftlich qualifizierter Leiter; Bibliothek und wissenschaftlicher Apparat; evtl. Anbindung an eine Universität oder Hochschule.

Bildung: Angebote für Dozenten, praktische Seelsorger und Studenten.

Anregung: Als "Centrum informationis et coordinationis" sollte das Institut Hilfen anbieten für die Planung der Praxis aus der Gesamtschau der pastoralen Aufgaben. Darum ist Verbindung notwendig zum Episkopat und den Seelsorgeämtern sowie den anderen Instituten im Inland und in den Nachbarländern.

Denkmodelle zur Verwirklichung:

Anschluß an eine Universität; Bildung eines Kuratoriums; Träger entweder eine bischöfliche Kommission wie beim Liturgischen Institut oder die Konferenz der Pastoraltheologen oder die Pastoraltheologische Arbeitsgemeinschaft (Prot. vom 30.10.61, S. 1 und 2).

In der Folgezeit hat sich der Beirat bei fast jeder Sitzung mit dem Projekt befaßt.

Dabei wurden folgende Einzelfragen geklärt:

- Das Institut soll eine kirchliche Einrichtung werden, weil die Kirche auf die Besetzung von Universitätsstellen keinen Einfluß nehmen kann;
- die Gründung wird zunehmend dringend wegen der zahlreichen, vom Konzil herkommenden neuen pastoralen Aufgaben und
- wegen der beabsichtigten Gründung anderer Institute (Homiletisch-katechetisches Institut in München, Homiletisches Institut in Bonn-Walberberg, Institut (heute Akademie) für Jugendfragen in Münster).
- Als Standort des Institutes wurde Mainz vorgesehen.

Damals gehörten zum Beirat bzw. zur Konferenz und waren zur Mitträgerschaft eines Institutes bereit

- alle Professoren und Dozenten der Pastoraltheologie im deutschen Sprachraum;
- die Konferenzen der Teilwissenschaften Liturgik, Homiletik, Katechetik;
- die Konferenz der Seelsorgeämter;
- die bischöflichen Hauptstellen;
- die Konferenz der Seminarregenten und Konviktsdirektoren in Deutschland, Österreich und der Schweiz;
- die Vereinigung der deutschen Ordensoberen;
- die Pastoralinstitute der Universität und der Erzdiözese Wien;
- das pastoral-psychologische Institut Innsbruck.

(s. Brief des Beirates an Kardinal Döpfner vom 20.07.1965)

In dieser Zeit haben – ohne Werbung durch den Beirat – ihre Bereitschaft zur Mitwirkung bei der Gründung, zur Mitarbeit und Mitträgerschaft des Institutes außerdem bekundet:

- die Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe (P. Svoboda);
- der Caritasverband (Prälat Stählin);
- das Institut für missionarische Seelsorge (P. Schurr);
- der Arbeitskreis um die Zeitschrift "Lebendige Seelsorge" (Domkapitular Weitmann)
- der Vorstand des Bibelwerkes (über Prof. Fleckenstein)

(s. Brief des Sekretärs an die Mitglieder der AG vom 12.9.64)

Im März 1964 wurde das Projekt bei der dritten Tagung der Konferenz in Mainz vorgestellt. Nach eingehender Diskussion haben die 43 anwesenden Mitglieder der Konferenz einstimmig das Votum abgegeben, daß sie neben dem bestehenden Liturgischen und dem geplanten Homiletisch-katechetischen Institut die Gründung eines Pastoral-theologischen Institutes für unbedingt notwendig erachten, damit die Tätigkeiten der Kirche auf eine Gesamtkonzeption der Seelsorge ausgerichtet bleibe (bzw. werde!). (Prot. der AG vom 22.-24.03.64, Anlage)

Im September 1964 wurde das Gesuch um Gründung eines Pastoraltheologischen Institutes mit einem ausführlichen Memorandum über die Kardinäle Döpfner und Höffner sowie Bischof Emanuel von Speyer als Vorsitzenden der Kommission de cura animarum an die Deutsche Bischofskonferenz eingegeben. Das Memorandum enthielt:

- Begründung des Gesuchs und Beschreibung der dem Institut zugeordneten Aufgaben;
- Information über die Pastoraltheologische Arbeitsgemeinschaft und deren bisherige Tätigkeiten;
- einen Satzungsentwurf und

– einen Haushaltsplan.

Die Bischofskonferenz hat weder im Herbst 1964 in Hofheim noch im Frühjahr 1965 in Fulda einen Beschluß über den Antrag gefaßt, sondern die Entscheidung auf eine während des Konzils in Rom vorgesehene Sitzung verschoben.

Als Gründe wurden mitgeteilt die Überlastung der Tagesordnungen und die Vielzahl der bestehenden bzw. geplanten Institute im deutschen Raum.

Als Vertröstung wurde der AG der Auftrag der DBK zur Publikation einer Schriftenreihe über die pastoralen Konsequenzen des Konzils in Aussicht gestellt und dafür die Bereitstellung eines qualifizierten Mitarbeiters mit entsprechendem Sekretariat versprochen (s.Kap. 8)

Anfang der 70er Jahre hat die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland das Anliegen eines Pastoralinstitutes erneut aufgegriffen. Mit der Begründung, "Voraussetzung für eine wirksame pastorale Zusammenarbeit (zwischen den Bistümern) ist die Gründung eines deutschen Pastoralinstitutes", wurde der Antrag und die Vorlage von der Sachkommission IX einstimmig verabschiedet und als Antrag an die Synode eingereicht.

Vorgesehen waren 4 Sektionen (1.) Pastorale Planung, (2.) Kirchliche Sozialforschung, (3.) Fort- und Weiterbildung von Führungskräften, (4.) Dokumentation und Information.

Nachdem sich die Synode mit der seit Jahren folgenlos beantragten Gründung eines Pastoralinstitutes eingehender zu befassen begann, hat die Deutsche Bischofskonferenz ihrerseits einen Sonderausschuß ihrer Pastorkommission gebildet und nach mehreren Beratungen folgenden Beschluß gefaßt:

Es soll nicht einfach zu den bestehenden pastoralen Einrichtungen ein neues Institut geschaffen werden; die Gründung setzt die Kooperation und Integration, ggf. auch die Auflösung bestehender Einrichtungen voraus. Diese Aufgabe soll – ohne eine eigenständige wissenschaftliche Forschungsstelle zu sein – die "Zentralstelle für pastorale Grundsatzfragen" im Sekretariat der DBK wahrnehmen. ("Gemeinsame Synode...", Ergänzungsband: Arbeitspapiere S.247 ff)

Im Studienbuch "Synode – Ende oder Anfang" (Hg.D.Emeis – B.Sauermost, Patmos 1976) kommentiert Adolf Exeler: Es gibt Ungereimtheiten bei der Beratung des Antrags:

– Die Synode stellt fest: *"Es gehört nicht zur Aufgabenstellung der Rahmenordnung, zur Leitung und Verwaltung der Bischofskonferenz und der über- und interdiözesanen Kooperation Vorschläge zu machen"*.

- Die genannte Rahmenordnung macht aber selbst derartige Vorschläge: *"Die Möglichkeiten über- und interdiözesaner Zusammenarbeit sind bislang nicht ausgeschöpft. Notwendig sind Informationen, Situationsanalysen, Planungen und koordinierte Durchführung von Aufgaben, die den diözesanen Bereich überschreiten. . . . Voraussetzung für eine wirksame pastorale Zusammenarbeit ist die Gründung eines deutschen Pastoralinstitutes"*. (a.a.O. 381)

"Dieser Zweig der Theologie (= Praktische Theologie) muß sich stets von neuem fragen, wie er für die Kirche am besten helfend wirksam werden kann. Er muß dies auch dann tun, wenn er womöglich mit seinen Fragen lästig wird." (a.a.O. 382)

Es gibt 2 Auffassungen von Pastoraltheologie:

- Ähnlich wie in der Politik eine wissenschaftliche Politikberatung geradezu unverzichtbar geworden ist, sollte es Aufgabe der praktischen Theologie sein, in unmittelbarem Kontakt mit dem kirchlichen Amt und seinen Aufgaben wissenschaftlich zu arbeiten und so beratend und zugleich kritisch erhellend wirksam zu werden. Das ist nicht "Amtsanmaßung", sondern der praktischen Theologie von ihrem Wesen her aufgetragen.
- Dagegen steht die von M.Benger 1861 vertretene Meinung: Es ist **nicht** Aufgabe der Pastoraltheologie, die ganze Tätigkeit der Kirche einer wissenschaftlichen "Leitung" zu unterwerfen. Denn die Tätigkeit der Kirchenoberen wird vom Heiligen Geist geleitet. Die Theologie muß sich vollkommen der Überwachung seitens der Kirche (= Kirchenleitung) unterwerfen; es steht ihr nicht an, die Amtsführung der Kirchenleitung kritisch zu beleuchten. (a.a.O. 383)

"Kein Vertreter der praktischen Theologie denkt zwar an wissenschaftliche Leitung der Kirche; nur die Beratung wird für sinnvoll gehalten. Aber es scheint, als ob auch diese nicht sonderlich erwünscht ist." (ebda) Soweit Adolf Exeler.

Eine in den 80er Jahren geträumte und diskutierte Vorstellung, es könnten einige Pastoraltheologen aus eigener Initiative und mit den ihnen als Lehrstuhlinhaber verfügbaren Mitteln und Hilfen sich zu einer engeren und kontinuierlicheren Kooperation entschließen als es dem Beirat als ganzem möglich ist, und die Ergebnisse ihrer Arbeiten gemeinsam und dadurch nachdrücklicher der Kirche und ihrer Leitung zur Verfügung zu stellen, ließ sich aus verschiedenen Gründen derzeit nicht verwirklichen.

Die genannten Aufgaben bleiben dringend. Ob eine kommende Generation Wege zu so notwendiger und beispielhafter Kooperation finden wird, oder ob der Leidensdruck noch stärker, die Ausfälle

gemeinsamer Planung und Kommunikation noch deutlicher und die Grenzen und Möglichkeiten einer "Hauptstelle Pastoral" noch sichtbarer werden müssen oder ob die Kirche auf ein 3. vatikanisches Konzil warten muß, bis man auch bei uns wie mit guten Erfolgen in anderen Ländern und Kontinenten auf so deutliche Erwartungen und Zeichen der Zeit reagiert, läßt sich trotz mancher Träume, Hoffnungen und Bereitschaftserklärungen nicht voraussehen.

8. PASTORALE – Handreichung für den pastoralen Dienst

Erstmals in einem Brief des Geschäftsführers vom 19.03.1965 wird im Anschluß an die Mitteilung, daß die Bischofskonferenz die Frage des Pastoralinstitutes in Hofheim "wegen Überlastung der Tagesordnung" nicht behandelt hat, erwähnt, es bestehe begründete Aussicht, daß die AG den amtlichen Auftrag erhalte, eine Publikationsreihe über die pastoralen Konsequenzen des Konzils verantwortlich in die Hand zu nehmen.

Der Plan wurde vom Bischof von Essen, Dr. Franz Hengsbach, dessen persönlicher Berater damals P. Hirschmann war, in der Bischofskonferenz eingebracht und von Kardinal Döpfner unterstützt. Die AG hat ihn in der Sitzung vom 19.-21.04. 1965 in Stuttgart beraten. In einem Schreiben an die Bischofskonferenz vom 20.07.1965 hat sie ihre Vorstellung von einer solchen Schriftenreihe dargelegt und ihre Bereitschaft erklärt, um die Erstellung bemüht zu sein, wenn ihr von der Bischofskonferenz der Auftrag erteilt wird und die notwendigen personellen und technischen Voraussetzungen dafür geschaffen werden. Als solche wurden benannt die Freistellung wenigstens eines qualifizierten Mitarbeiters und eines entsprechenden Sekretariats, die Sicherung der Gehälter für die Mitarbeiter, die Honorare für die ehrenamtlichen Fachleute und, wenn nötig, auch Zuschüsse für die Druckkosten.

Am 22.09.1967 hat die Bischofskonferenz den Auftrag gegeben. Bei der Konferenz vom 03.-06.01.1968 in Innsbruck wurde die Annahme des Auftrags beschlossen und die Konkretisierung beraten.

Danach ging die Arbeit zügig voran. Es gibt wohl keine Zeit, in welcher der Beirat mit vielen Wissenschaftlern und Vertretern der praktischen Seelsorge so intensiv kooperiert hat als in den Jahren, in dem das "Pastorale" erarbeitet wurde. Die Bischofskonferenz hat für diese Arbeit nach seiner Ablösung als Bundespräses der Mannesjugend in Düsseldorf Prälat Bokler mit seinem Büro freigestellt. Unermüdlicher Vorsitzender der Hauptkommission war Norbert Greinacher. Die Faszikelreihe ist erschienen im Matthias-Grüne-

wald-Verlag Mainz. Im Jahre 1970 lagen die ersten 5, im Jahre 1973 alle 12 Faszikel der Reihe vor.

Beim Bericht auf der Konferenz in Innsbruck 1968 wurde bereits vermerkt: "Es kann aufgrund von Aussagen, die notwendig erscheinen, mit Bischöfen zu Schwierigkeiten kommen. Sind sie nicht zu beheben, sollte die Veröffentlichung in anderer Form erwogen werden." (Pthl 1970, S.152 f)

Bald nach Beginn der Arbeit wird berichtet: "Damit die Herausgabe bis 1971 gesichert werden kann, hat die Bischöfliche Pastorkommission empfohlen, den "Beirat" auch mit der Herausgabe zu betrauen." (ebd., S. 66)

So wurden dann die Faszikel 1-6 herausgegeben "im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen" und mit einem Vorwort von Kardinal Döpfner versehen; die Faszikel 7-12 als "Pastorale 2" wurden herausgegeben "von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen" und versehen mit einem Vorwort des Leiters, Prof.Dr.-Ludwig Bertsch SJ.

Die Titel der einzelnen Faszikel sind:

P A S T O R A L E

1. Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart
2. Die Gemeinde
3. Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche
4. Verkündigung
5. Eingliederung in die Kirche
6. Dienst am geistlichen Leben

P A S T O R A L E 2

7. Leben des Christen in der Welt
8. Die Lebensalter
9. Ehe und Familie
10. Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde
11. Caritas und Diakonie
12. Krankheit und Tod

9. PRIESTERKONFERENZEN bei Katholikentagen

Eine Initiative, die viel Beachtung gefunden hat, waren die Priesterkonferenzen während der Katholikentage. Angeboten wurden Gottesdienste, Referate, die in Beziehung zum Gesamthema des Katholikentages standen und besondere Akzente für die Priester und den pastoralen Dienst setzten, Podiumsdiskussionen, Buchausstellungen und Kontaktmöglichkeiten verschiedener Art. Den Vorsitz hatte

Kardinal Döpfner. In Essen wurde die Zahl der Teilnehmer mit 1200 angegeben.

Die Konferenzen wurden 4 mal durchgeführt:

In Hannover 1962 mit den Referaten von P.Karl Rahner SJ über "Glaube in der priesterlichen Existenz" und Prof.Heinz Fleckenstein über "Unser Dienst am Glauben",

in Stuttgart 1964 mit den Referaten von Prof.Rudolf Schnackenburg über "Exegese als Zugang zur Verkündigung"

und Dr.Heinrich Kahlefeld über "Das Wort Gottes im Leben der Kirche";

in Bamberg 1966 mit den Referaten von P.Otto Semmelroth SJ, über "Seelsorgliche Folgerungen aus der Sakramentalität der Kirche" und Prof.Franz Böckle, über "Familienseelsorge heute";

in Essen 1968 unter dem Rahmenthema "Der Priester mitten in der Welt von heute"

P.Karl Rahner SJ "– vom Gesichtspunkt der dogmatischen Grundlegung aus" und

Prof.Alois Müller "– von den Aufgaben des theologisch begründeten Heildienstes aus".

Aufgrund der Überlegung, daß die Seelsorger während der Katholikentage nicht aus den allgemeinen Veranstaltungen herausgezogen werden und möglichst viel Gelegenheit haben sollten, bei den Gemeinden zu sein, wurden die Kleruskonferenzen bei späteren Katholikentagen nicht mehr durchgeführt. Um Großveranstaltungen für den Klerus bei anderen Gelegenheiten mit großer Breitenwirkung und schwerpunktmäßigen Impulsen für die gesamte Seelsorge durchführen zu können,wäre ein leistungsfähiges Institut notwendig, wie es die Katholiken Österreichs in ihrem Österreichischen Pastoralinstitut haben. Von dort werden die international besuchten und viel beachteten österreichischen Pastoraltagungen jährlich um die Weihnachtszeit durchgeführt.

10. Pastoraltheologische Informationen (Pthl)

Die Konferenz hat bei ihrer 5. Jahrestagung im Januar 1968 beschlossen, in gewissen Zeitabständen ein Informationsheft mit "Einzelangaben, Anschriften und Übersichten" herauszugeben, um den Dozenten der Pastoraltheologie und allen Stellen und Personen, die fachliche Orientierung suchen, eine nützliche Hilfe zu vermitteln (Vorwort zum Heft 1 im Jahr 1968).

Im Laufe der Zeit sind aus den "Informationsheften" inhaltsreiche Fundgruben geworden, in denen Referate und Berichte aus Vollversammlungen und Symposien, Einzelarbeiten zu wichtigen pastoraltheologischen Themen und Informationen über Lehr- und Forschungstätigkeit an Universitäten im deutschen Sprachraum und an katholischen und evangelischen Seminarien und Instituten festgehalten sind, die man sonst nur schwer finden kann.

Das 1. Heft erschien am 01. Mai 1968. Inzwischen liegen 22 Folgen vor.

Herausgeber war zunächst die Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen. Ab Heft 9 (1981) werden die Informationen **gemeinsam** herausgegeben mit der (evangelischen) Fachgruppe Praktische Theologie innerhalb der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie.

Die Schriftleitung hatte

- | | |
|---------------------------|--|
| für Folge Nr. 1-3: | Prälat Willy Bokler; |
| für Folge Nr. 4-8: | P. Felix Schlösser CSSR |
| ab Folge Nr. 9: | P. Felix Schlösser CSSR und Prof. Henning Schröer (für die Fachgruppe Prakt. Theol.) |
| ab Folge Nr. 12 (1982): | übernahm den Part der Pastoraltheologen Dr. Norbert Mette; |
| ab Folge Nr. 18 (1985/2): | Lic. theol. Hartmut Heidenreich |

Die Hefte 1-3 sind als "Jahrbücher" im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz erschienen. Die Folgenden wurden in schlichterer Form als Pastoraltheologische Informationen hergestellt.

Übersicht über die bisher erschienenen Folgen:

| Folge | Jahr | Thema |
|-------|--------|---|
| 1 | 1968 | "Jahrbuch" – Informationen |
| 2 | 1970 | "Jahrbuch" – Informationen |
| 3 | 1972 | "Jahrbuch" – Informationen |
| 4 | 1976 | Sakramente in veränderter Gesellschaft |
| 5 | 1977 | Synodales Prinzip in der Kirche |
| 6 | 1978 | Mitarbeiter im pastoralen Dienst |
| 7 | 1978/2 | Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität |
| 8 | 1979 | Distanzierte Kirchlichkeit |
| 9 | 1981/1 | Der Gottesdienst. Aufgaben der Theorie – Probleme der Praxis |
| 10 | 1981/2 | Fallbeispiel "Sonntag". Wissenschaftstheoretische Grundlagenfragen der Prakt. Theologie |
| 11 | 1982/1 | Selbstverständnis von Frauen heute |
| 12 | 1982/2 | Ferdinand Klostermann |
| 13 | 1983/1 | Funktion der Bibel in der prakt. Theologie |

| | | |
|----|----------|--|
| 14 | 1983/2 | Symbol und Ritual |
| 15 | 1984/1 | Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 |
| 16 | 1984/2 | Lehr- und Forschungstätigkeit im Bereich der prakt.Theologie des deutschen Sprachraums |
| 17 | 1985/1 | Schleiermacher und die prakt.Theologie/ Gemein- deberatung |
| 18 | 1985/2 | Einheit und Vielfalt in der kath.Kirche |
| 19 | 1986/1 | Laien in der katholischen Kirche /Volkskirche in Polen |
| 20 | 1986/2 | Pastorale Fortbildung |
| 21 | 1987/1-2 | Nichteheliche Lebensgemeinschaften |
| 22 | 1988/1 | Evangelisierung in Europa |

11. Mitglieder des Beirates, die bereits gestorben sind

| | |
|------------------------|--|
| Aufderbeck, Hugo | Bischof von Erfurt |
| Bokler, Willy | Bundespräses der Mannesjugend, Ge- schäftsführer der Konferenz |
| Delahaye, Karl | Professor in Bonn |
| Dreher, Bruno | Professor in Bonn/Wien |
| Exeler, Adolf | Professor in Münster |
| Hirschmann, Hans SJ | Professor in Frankfurt |
| Klostermann, Ferdinand | Professor in Wien |
| Reuss, Josef Maria | Weihbischof in Mainz, 1. Vorsitzender der Konferenz |
| Schreibmayr, Franz | Leiter des homiletischen und kateche- tischen Institutes in München |
| Schurr, Viktor CSSR | Professor in Rom/Gars |
| Stein, Alexander | Leiter der Bischöflichen Hauptstelle für Männerseelsorge |
| v. Schönfeld, Hans SJ | Leiter der Bischöflichen Hauptstelle für Männerseelsorge |
| Weber, Leonhard | Professor in München |

12. Bewertung der Arbeit und Ausblick

Über die Bedeutung des Beirates, wie man ihn vor 10 Jahren gese-
hen bzw. wie er sich damals selbst verstanden hat, sagte der Vorsit-
zende Ludwig Bertsch beim Rechenschaftsbericht vor der Vollver-
sammlung im Januar 1978 in Wien:

*"In einer Zeit immer größer werdender Vereinzelung katholischer
Positionen in unserer pluralistischen Gesellschaft, aber auch im-
mer größerer Isolierung der verschiedenen Disziplinen voneinan-*

der, ist die Arbeit des Beirats eine wichtige Brücke zueinander. Zugleich soll durch seine Arbeit auch der Kontakt mit der Deutschen Bischofskonferenz einerseits, der Kollegen untereinander und der Bereiche von Lehre und Forschung zu der praktischen Arbeit der Seelsorge in den verschiedenen Feldern vermittelt werden."

Das kann man wohl auch von der Gegenwart behaupten und der Kirche wie dem Dienst in ihr auch für die Zukunft wünschen.

Informationen und Nachrichten

a) aus dem Bereich kath. Praktischer Theologie

*Gemeinsames Symposium "Kirche in der Stadt" in Bonn
25.-26.9.1989*

Die Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen hat bei ihrer Mitgliederversammlung in Wien 1987 beschlossen, dem Vorschlag der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie zu folgen und das o.g. Symposium im Rahmen der Bonner Jubiläumsveranstaltungen gemeinsam auszurichten.

Neubesetzungen praktisch-theologischer Professuren

C. Informationen

Berufen ist nun in Freiburg (Nachf. Vögel) Prof. Dr. Heinrich Formpay, Würzburg. Das Berufungsverfahren für Pastoraltheologie läuft noch in Luzern (Nachf. Bonnard), ebenso in Saarbrücken (Schuster). Rufe sind bereits ergangen in Bonn, Freiburg, Mainz (Nachf. Gauk) und Salzburg (Nachf. Griesl), bis Redaktionsschluss war noch keine Besetzung erfolgt.

Karl Delahaye gestorben

Prof. DDr. Karl Delahaye, ein Mitglied aus den Arrängen der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen, ist am 10. April 1987 in Aachen verstorben. Delahaye, geb. 15.3.1912 in Inden/Krs. Jülich, begann sein Studium 1932 in Linz/Donau und hat es 1933/34 in Münster fortgesetzt, wo er, seit 1934 dessen Assistent, bei Peter Wust 1936 mit einem philosophisch-theologischen Thema (einige Probleme im Augustinus-Kant-Vergleich) promovierte. Nach der Priesterweihe in Aachen 1938 folgten eine kurze pastorale Tätigkeit, ab 1940 Wehrdienst, Kriegsteilnahme und Gefangenschaft, ab 1945 Studentenseelsorge an der TH Aachen, unterbrochen durch zwei Tübinger Jahre mit der pastoraltheologischen Promotion 1950 bei Franz Xaver Arnold über "Erneuerung der Seelsorgeformen aus der Sicht der frühen Patristik. Ein Beitrag zur Grundlegung kirchlicher Seelsorge". Darin ging es ihm (laut einem Nachruf der Sonner Fakultät) u.a. um die frühpatristische 'Anschauung' von Kirche im Bild der Mutter, den mütterlichen Charakter kirchlicher Heilsvermittlung und die 'Mutterchaft der ganzen Gemeinde' im Bild der 'Mater ecclesiae'. Zwischenzeitlich Professor am Priesterseminar und Lehrbeauftragter für 'Theologische Enzyklopädie' am Institut für Erziehungswissenschaften der TH Aachen wird Delahaye 1961 Direktor des neuerrichteten 'Seminars für Theologische Enzyklopädie der Universität Bonn an der TH Aachen' → neben Lehrtätigkeiten an der Universität Köln (als 'Außenstelle' der Bonner Fakultät) und dem Aachener Priester-

a) aus dem Bereich kath. Praktischer Theologie

*Gemeinsames Symposium "Kirche in der Stadt" in Bonn
25.-29.9.1989*

Die Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen hat bei ihrer Mitgliederversammlung in Wien 1987 beschlossen, dem Vorschlag der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie zu folgen und das o.g. Symposium im Rahmen der Bonner Jubiläumsveranstaltungen gemeinsam auszurichten.

Neubesetzungen praktisch-theologischer Professuren

Berufen ist nun in Freiburg (Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit, Nachf. Völkl) Prof. Dr. Heinrich Pompey, Würzburg. Das Berufungsverfahren für Pastoraltheologie läuft noch in Luzern (Nachf. Bommer), ebenso in Saarbrücken (Schuster). Rufe sind bereits ergangen in Bonn, Fribourg, Mainz (Nachf. Gauly) und Salzburg (Nachf. Griesl); bis Redaktionsschluß war noch keine Besetzung erfolgt.

Karl Delahaye gestorben

Prof. DDr. Karl. Delahaye, ein Mitglied aus den Anfängen der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen, ist am 10. April 1987 in Aachen verstorben. Delahaye, geb. 15.3.1912 in Inden/Krs. Jülich, begann sein Studium 1932 in Innsbruck und hat es 1933/34 in Münster fortgesetzt, wo er, seit 1934 dessen Assistent, bei Peter Wust 1936 mit einem philosophiegeschichtlichen Thema (einem Problem im Augustinus-Kant-Vergleich) promovierte. Nach der Priesterweihe in Aachen 1938 folgten eine kurze pastorale Tätigkeit, ab 1940 Wehrdienst, Kriegsteilnahme und Gefangenschaft; ab 1945 Studenten-seelsorge an der TH Aachen, unterbrochen durch zwei Tübinger Jahre mit der pastoraltheologischen Promotion 1950 bei Franz Xaver Arnold über "Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik. Ein Beitrag zur Grundlegung kirchlicher Seelsorge". Darin ging es ihm (laut einem Nachruf der Bonner Fakultät) u.a. um die frühpatristische 'Anschauung' von Kirche im Bild der Mutter, den mütterlichen Charakter kirchlicher Heilungsvermittlung und die 'Mutterschaft der ganzen Gemeinde' im Bild der 'Mater ecclesia'. Zwischenzeitlich Professor am Priesterseminar und Lehrbeauftragter für 'Theologische Enzyklopädie' am Institut für Erziehungswissenschaften der TH Aachen' wird Delahaye 1961 Direktor des neuerichteten 'Seminars für Theologische Enzyklopädie der Universität Bonn an der TH Aachen' – neben Lehrtätigkeiten an der Universität Köln (als 'Außenstelle' der Bonner Fakultät) und dem Aachener Prie-

sterseminar. 1965-1977 hatte er den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn inne. Eine wichtige, Fach- und regionale Grenzen überschreitende Funktion kam Delahaye 1972 mit der Ernennung zum Leiter der Bischöfl. Studienstiftung 'Cusanuswerk' zu. 1985 wurde ihm der neugestiftete Peter-Wust-Preis verliehen.

b) aus dem Bereich evang. Praktischer Theologie

Nachruf auf Walter Birnbaum (1893-1987): 'Zeuge seiner Zeit'

Im hohen Alter von 94 Jahren ist Walter Birnbaum 1987 in München verstorben. Von der evangelischen Kirche und Theologie nahezu vergessen ist mit ihm ein "Zeitzeuge" ("Zeuge meiner Zeit" lautet der Titel seiner 1973 in Göttingen erschienenen Autobiographie) dahingegangen, dessen Stimme in dem nicht immer wohlklingenden Konzert der deutschen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts nicht fehlen darf.

Walter Birnbaum gehört zu der wesentlich durch den 1. Weltkrieg und seine Folgen geprägten Theologengeneration. Noch innerlich schwankend zwischen Medizin, Philologie und Theologie studiert er 1912 in Tübingen, wo er vornehmlich durch Adolf Schlatter und die Deutsche Christliche Studentenvereinigung geprägt wird. In Leipzig lernt er Ihmels, den älteren Althaus und J. Böhmer kennen. Der Krieg unterbricht das Studium. Nach mehr als zwei Jahren Sanitätsdienst und schwerer Erkrankung folgt Notexamen, Vikariat, Ergänzungsstudium in Leipzig und Pfarrdienst im sächsischen Industriegebiet. 1924 geht Birnbaum nach Hamburg als Leiter der Volksmissionsabteilung des Rauhen Hauses. Hier sucht er die Einbindung des evangelischen Christentums ins Kleinbürgertum durch aktive Auseinandersetzung mit der Freidenker- und Kirchengemeinschaftsbewegung zu überwinden. Politischen Atheismus und bolschewistische Gottlosenbewegung sieht er als seine Hauptgegner, die er nicht durch kompromißlose Konfrontation, sondern durch den verstehenden Dialog zu besiegen hofft. Diese keineswegs erfolglose Strategie will Birnbaum 1933 auch unter dem Nationalsozialismus fortsetzen. Das führt ihn zu den Deutschen Christen, wo er als Mitarbeiter des Reichsleiters DC, Dr. Kinder, und des Reichsbischofs Müller an maßgebender Stelle wirkt. Man wird hier Gerh. Bohne beipflichten, der im Blick auf die Grundlage dieser Arbeit von "einer schwerwiegenden Fehlbeurteilung der inneren Kräfte, die im Nationalsozialismus wirksam waren", gesprochen hat.

Nicht ganz durchschaubare Zerwürfnisse führten zum Ausscheiden Birnbaums aus der Reichskirchenregierung und zu seiner Berufung

Informationen und Nachrichten

als Nachfolger Johannes Meyers auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie nach Göttingen. Der kirchenpolitisch motivierte Einspruch der hannoverschen Landeskirche fand kein Gehör. In Göttingen galt Birnbaum als "Vertrauensmann der DC" (W. Trillhaas), dessen man sich nach 1945 entledigte, obwohl er der NSDAP nicht angehört hatte und im Entnazifizierungsverfahren als "nicht betroffen" eingestuft war.

Das wissenschaftliche Werk Birnbaums ist vom Umfang her schmal, von der Thematik her weit gespannt. Am bekanntesten ist sein zwei-bändiges Werk "Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts", in dem die deutsche katholische liturgische Bewegung (Bd. I, 1926, stark erweiterte und bearbeitete 2. Aufl. 1966) und die deutsche evangelische liturgische Bewegung (Bd. II, 1970) dargestellt werden. Man darf darin ein materialreiches, in gemeinverständlicher Sprache abgefaßtes Standardwerk für diesen Bereich der Liturgiegeschichte sehen. 1963 erschien unter dem Titel "Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth" eine "enzyklopädische Studie zur praktischen Theologie", die eine durch die Kriegsereignisse liegengebliebene Arbeit "Die praktische Theologie als Universitätsdisziplin" zuende führt. Sie faßt das umfangreiche Material der geschichtlichen Entwicklung dieser Disziplin unter Einbeziehung der katholischen Entwicklung unter dem Gesichtspunkt zusammen, den Birnbaum "genetisch-verstehendes Nachdenken" nennt. Das trockene Gebiet der Wissenschaftsgeschichte wird vom Verfasser durch einfache, leicht faßliche Zusammenfassungen auch für den Studenten zugänglich gemacht, der sich allerdings durch die Fülle der behandelten Fachvertreter nicht irre machen lassen darf. Eine Wichern-Biographie (1033) und eine Geschichte der Inneren und Äußeren Mission ("Die Freien Organisationen der Deutschen Evangelischen Kirche", 1939) zeugen von dem Schwerpunkt der Arbeit Birnbaums in den zwanziger und dreißiger Jahren. Kurz vor Vollendung des 90. Lebensjahres erschien unter dem Titel "Organisches Denken als Weg in die Zukunft" (1982) eine Aufsatzsammlung, die einerseits den die ganze Lebensarbeit des Verfassers durchziehenden Gegensatz von organischem und mechanistischem Denken noch einmal zusammenfassend darlegt und zweitens das Gespräch mit der Naturwissenschaft unter diesem Gesichtspunkt pflegt.

Meist abseits der ausgetretenen Pfade hat Birnbaum sich bewegt. Sein Versuch, mit den Kolonnen zu marschieren, ist gescheitert und ohne wissenschaftliche Frucht geblieben. Auch wenn er nicht ein Klassiker der Praktischen Theologie genannt werden kann, verdient sein dem Dialog mit der Ökumene, der Arbeiterbewegung, der Philosophie und Naturwissenschaft gewidmetes Werk die Aufmerksamkeit auch der Nachgeborenen. (Hans Martin Müller)

13. Jahresfachtagung des Arbeitskreises religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute

"Religion im Medienprozeß" war das Thema der 13. Jahresfachtagung des Arbeitskreises religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute (ArkiF) in Rummelsberg vom 18.-20.4.88. Vorgesehen waren folgende Einzelthematiken: Papstreisen als Medienereignis – oder: Die Präsenz des Religiösen im Fernsehalltag; Electronic Churches – oder: Auf dem Wege zur Telekratie?; Verändert das Medium die Botschaft? – oder: Vom Unterhaltungswert der Religion; Medienbegleitung und Wirkungsforschung bei kirchlich-religiösen Sendungen; Bedarf es einer neuen Sozialethik oder Medienpolitik?; Das 'Paradies im Angebot' – Religiöse Elemente in der Werbung.

Jahrestagung 1988 zur "Einheit in der praktischen Theologie"

Die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie hält ihre Jahrestagung über "Die Einheit der praktischen Theologie" vom 1.-3. September 1988 in Göttingen ab.

Vorgesehen sind ein Hauptreferat (H.D. Rössler) und ein Korreferat (Theologe aus der DDR) zum Tagungsthema, Impulse zur Homiletik und Seelsorge (Pieper u. Müller) sowie zum Verhältnis zu den nicht-theologischen Nachbarwissenschaften (Schröer u. Schweitzer).

Autoren der 'freien' Beiträge

Ferdinand Fromm, Dr. theol., Pfr. i. R., fr. Leiter der Fortbildung im Bistum Limburg u. in der Leitung des Theologisch-Pastoralen Instituts für berufsbegleitende Fortbildung (TPI) in Mainz

Ottmar John, Dr. theol., Wiss. Mitarb., Seminar für Fundamentaltheologie am Fachbereich Kath. Theologie, Universität Münster

Hermann Steinkamp, Dr. phil., Dr. theol., Prof. für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik am Seminar für Pastoraltheologie, Fachbereich Kath. Theologie der Universität Münster

Albrecht Beutel, Wiss. Mitarb. an der Prakt.-theol. Abt. des Evang.-Theol. Seminars der Universität Tübingen.

(Zu den Autor(inn)en und Arbeitskreisleiter/innen der Wiener Pastoraltheologentagung vgl. das eingangs abgedruckte Programm.)

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Mit Drewermann im Gespräch bleiben

Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen hat auf seiner Tagung in Erfurt am 4.6.1988 folgende Stellungnahme abgegeben:

1. Zum Stand der Diskussion

Mit den vielbedachten Arbeiten des Theologen und tiefenpsychologisch orientierten Seelsorgers Eugen Drewermann hat der Streit um Möglichkeiten und Grenzen einer tiefenpsychologischen Auslegung biblischer Texte nach Jahren der Stagnation auf beachtenswertem Niveau wieder eingesetzt.

Seine Kritik am gegenwärtigen kirchlich-theologischen Umgang mit der Schrift, vor allem seine heftigen Attacken auf die historisch-kritische Exegese, die er für die Seelenlosigkeit und Lebensferne heutiger Bibelauslegung und Theologie mitverantwortlich macht, haben zu scharfen Repliken von Exegeten geführt; auch andere Theologen melden sich warnend zu Wort. Darüber hinaus ist von einer lehramtlichen Prüfung die Rede, so daß zu befürchten ist, aus der theologischen Debatte um Drewermann könnte ein "Fall Drewermann" werden.

Man mag Drewermanns gesteigerte Polemik bedauern, mit der er auf "Streitschriften" gegen ihn antwortet. Wenn jedoch "Anfragen an Eugen Drewermann" einerseits zu kritisch offener Auseinandersetzung einladen, andererseits aber zugleich die Unvereinbarkeit seiner Thesen mit der kirchlichen Lehre bereits als gegeben vorausgesetzt wird, dann ist die nötige sachliche Diskussion in einem angstfreien Klima nicht mehr möglich. Unter dem Druck drohender Verurteilung werden erfahrungsgemäß unkontrollierte Überreaktionen und Extrempositionen erst provoziert.

2. Zum Anliegen Drewermanns

Im bisher vorliegenden Werk Drewermanns geht es – stichwortar-

tig – um eine neue Verhältnisbestimmung von Bild und Wort, Religion und Offenbarung, archetypischem Erleben und geschichtlicher Erfahrung, religiöser Individuation und Glaubensgemeinschaft. Drewermanns Anliegen ist es, die allzu lange fatal vernachlässigten Pole wieder zur Geltung zu bringen: die Ebene des Bild- und Symbolhaften, des Mythischen, des religiösen Erlebens eines jeden einzelnen. Darin will er die für viele verschüttete Wahrheit der biblischen Botschaft in ihrer Lebensbedeutung wieder erschließen. Drewermanns Impuls ist also pastoral und praktisch-therapeutisch.

Seine Kritiker erblicken in diesem Ansatz eine schwerwiegende Umgewichtung theologischer Grundaussagen. Es ist von daher notwendig, mit Drewermann darum zu streiten, ob sich seine Ziele auf den eingeschlagenen Wegen inhaltlich wie methodisch erreichen lassen. Hier sind im Gespräch mit **heutiger** Theologie wie mit den verschiedenen tiefenpsychologischen Theorien gravierende Fragen zu stellen. Allerdings wird die Theologie dadurch gleichzeitig zu kritischen Rückfragen an sich selbst genötigt, z.B. was ihren Praxisbezug, die Theologie der Religion(en), des Symbols und die Hermeneutik geschichtlicher Offenbarung betrifft.

3. Für Beharrlichkeit im Dialog

Der interdisziplinäre Dialog verlangt ein hohes Maß an Geduld und Ausdauer. Aus Angst vor Verunsicherung darf ein Gespräch nicht abgebrochen werden, das noch gar nicht ausreichend aufgenommen und durchgehalten wurde. Theologie wie Kirchenleitung sollten sich daher den kritischen Anfragen Drewermanns im Vertrauen auf den Wahrheitsbeistand des heiligen Geistes stellen, auch wo seine Thesen im Eifer des Gefechts überakzentuiert und einseitig erscheinen. Auf bislang vernachlässigte, verdrängte und verleugnete Bereiche aufmerksam gemacht zu werden, ruft erfahrungsgemäß Widerstände hervor. Eine für Drewermanns Anliegen und Anstöße verhängnisvolle Folge wäre, nur noch Gefahren zu monieren.

Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen sieht eine größere Gefahr darin, daß wertvolle Impulse für die interdisziplinäre Arbeit der Theologie in einer analogen Überreaktion vorschnell abgewiesen werden. Aus dieser Besorgnis heraus plädiert der Beirat dafür, den für die Exegese wie für die gesamte Theologie unverzichtbaren Dialog mit der Tiefenpsychologie am Beispiel der Arbeiten Eugen Drewermanns nicht abubrechen, sondern offenzuhalten und fortzusetzen: im Interesse der wissenschaftlichen Redlichkeit der Theologie wie der Glaubwürdigkeit der Praxis der Kirche. Gerade so wird man dem pastoralen und spirituellen Grundanliegen Drewermanns am ehesten gerecht.

Wenn von der Kirchenleitung vorschnell ein Urteilsspruch verlangt wird, führt das zu doppeltem Schaden: erstens werden die Menschen vor den Kopf gestoßen, die in Drewermanns Schriften nach vertiefter, lebendiger Begegnung mit der Botschaft des Evangeliums suchen. Zweitens ist dies kein Weg, zu der noch ausstehenden Klärung der Sachfragen zu kommen. Wesentliche Bausteine und Anregungen für den Ausbau und die Weiterentwicklung der Exegese und der übrigen theologischen Disziplinen würden aus dem wissenschaftlichen Diskurs der Theologie und der Kirche ausgeschlossen.

Im Stil der Auseinandersetzung mit und um Eugen Drewermann erblickt der Beirat einen Prüfstein für die vom Konzil geforderte Bereitschaft zu Dialog und Offenheit und für die Fähigkeit, Spannungen auszuhalten. Ohne diese Tugenden würde die Kirche unglaubwürdig.

6. Juni 1988

Herausgeber:

Beirat der Konferenz
der deutschsprachigen
Theologen

Fachgruppe Praktische Theologie
der Wissenschaftliche
Gesellschaft für Theologie

C. I. Nitzsch - Grundlegung der
Praktischen Theologie

