



N12<518478926 021

N12<505822703 021



ubTÜBINGEN



theol

23. SEP. 1995

ISSN 0555-9

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

13.14
1993, 1994
in Reg. 1992-10

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

79
1994
BS: theol E 505

**CHRISTLICHE PRAXIS IN EUROPA
GRUNDFRAGEN DER PRAKTISCHE
THEOLOGIE**

110 704 6000

25. OKT. 1993

2A 5629

274 1/199

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Vors.:
Prof. Dr. W. Zauner, Linz

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

Vors.:
Prof. Dr. K.F. Daiber, Hannover-Marburg

REDAKTION

Lic. Hartmut Heidenreich (Mainz)
Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Kiel)

Zuschriften, Beiträge:
Hartmut Heidenreich
Petersstr. 10
D-55116 Mainz 1
Telefon 06131/220897 (p)
Telefon 06131/253279 (d)

Bestellungen, Überweisungen etc.:
Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologen – Geschäftsstelle –
Saarstr. 20 (FB Kath. Theologie)
D-55099 Mainz
Telefon 06131/392743 (d)

Postgirokonto Frankfurt 131 69-603 (BLZ 500 100 60)
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

K. F. Dalder, Hannover-Matthung

Vor.:
Prof. Dr. W. Zanker, Lienz



REDAKTION

Lic. Hartmut Heidenreich (Mainz)
Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Kiel)

Handwritten: 35 1100

Handwritten: ZA 5629

Pastoraltheologische Informationen (PthI)

13. Jg., Heft 1, September 1993, Folge 30

Zuschriften, Beiträge
Hartmut Heidenreich
Pastoraltheol.
D-55118 Mainz 1
Telefon 06131/25297 (p)
Telefon 06131/25279 (b)

Postgokonto Frankfurt 131 69-603 (BLZ 500 100 60)
Konferenz der deutschsprachigen
e. V. ISSN 0555-9308

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft

A. Aspekte christlicher Praxis in Europa

- B. RUSSEL, Note on religious education in Public Schools in England for those aged under 18 years 3
- O. SKJEVESLAND, Rahmenbedingungen des schulischen Religionsunterrichts in Skandinavien 7
- K. WEGENAST, Die Situation des Religionsunterrichts in der Schweiz 21
- W. LIENEMANN, Finanzierungssystem europäischer Kirchen 41
- M. EBERTZ, 'Neu-Evangelisierung Europas'? Religionspolitische und religionssoziologische Thesen 67

B. Theoretische und empirische Perspektiven der praktischen Theologie

- R. PREUL, Was leistet die Praktische Theologie für die Einheit der Theologie? 77
- W. STECK, Der lange Schatten der Pastoraltheologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen zu Funktion und Struktur der gegenwärtigen Praktischen Theologie 93
- A. VAN DER VEN, Gottesbilder im sensus fidelium 123
- H. WAHL, Diakonie: Wiederentdeckte Grunddimension kirchlichen Handelns 155

C. Berichte, Abstracts, Informationen

- Abstracts von wissenschaftlichen Abschlußarbeiten: Gabriele Hüben, Therapeutisches Team - Andrea Blome, Frauen und Alter - Siegfried Stadlmayer, Kirchliche Ausländerpolitik* 177
- Mitteilungen* 185
- Autoren dieses Bandes* 187

A. Aspekte christlicher Praxis in Europa

- 8 R. RUSSEL, Note on religious education in Public Schools in England for those aged under 18 years
- 7 O. SKJEVESLAND, Rahmenbedingungen des schulis-chen Religionsunterrichts in Skandinavien
- 21 K. WEGENAST, Die Situation des Religionsunterrichts in der Schweiz
- 41 W. LIENEMANN, Finanzierungssystem europäischer Kirchen
- 87 M. EBERTZ, 'Neu-Evangelisierung Europas?' Religiös-politische und religionssoziologische Thesen

B. Theoretische und empirische Perspektiven der praktischen Theologie

- 77 R. FREUL, Was leistet die Praktische Theologie für die Einheit der Theologie?
- 93 W. STECK, Der lange Schatten der Pastoraltheologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen zu Funktion und Struktur der gegenwärtigen Praktischen Theologie
- 123 A. VAN DER VEN, Gottesbilder im sensus fidelium
- 152 H. WAHL, Diskurs: Wiederentdeckte Grunddimension kirchlichen Handelns

C. Berichte, Abstracts, Informationen

- 177 Abstracts von wissenschaftlichen Abschlußarbeiten: Gabriele Hüben, Theopäisches Team - Andrea Blome, Frauen und Alter - Siegfried Stadlmeier, Kirchliche Ausländerpolitik
- 182 Mitteilungen
- 187 Autoren dieses Bandes

Zu diesem Heft

Die Beiträge in diesem Heft setzen zwei Grundlinien der thematischen Arbeit fort: Die Frage nach dem Wandel der Lebensverhältnisse in Europa und die Reflexion über Grundfragen der praktischen Theologie. Überwiegend, aber nicht ausschließlich handelt es sich um Beiträge zu Tagungen der Herausgebergremien.

Die Planung der Redaktion sieht als zweites Heft für 1993 ein Heft vor, das mit verschiedenen Registern und Übersichten den bisherigen Bestand der Pastoraltheologischen Informationen nach Themen und Personen erschließen soll.

H. Heidenreich

R. Schmidt-Rost

Aspekte christlicher Praxis in Europa

Brian Russell

Note on Religious Education in Public Schools in England for those aged under 18 Years

The following broad generalisations might be made about changes in the provision of religious education in public, i.e. 'Statemaintained' schools in Britain within the last ten years. The word 'public' is used in this paper to refer to 'Statemaintained'. (There are also schools in Britain which are privately run and parents pay fees to the school over and above their payment of taxes to the central government. This paper does not discuss the arrangements in these schools.)

Before the current changes were introduced, the following generalisations could have been made:

- a) There was a measure of independence and autonomy given to local government geographical areas in deciding the curriculum and funding of the public school educational system, with each school's controlling committee having only limited independence of the local government authority.
- b) **Aspekte christlicher Praxis in Europa**
The Anglican family worship and also religious instruction in schools, which it was assumed would be Christian in character. However, this was in some cases being carried out less and less effectively. Religious education had developed in a number of directions, including a provision for religious studies rather than Christian teaching whereby religious studies included a concern to look at other world faiths with increasingly less emphasis on teaching a content of exclusively Christian belief and practice. Even though the Church of England sponsors a number of colleges which train teachers for the schools, many of the teachers in schools required to give religious instructions were not themselves practising Christians. There was also a tendency to provide lessons outlining personal or social ethical issues, such as the values that might underpin the quality of life.
- c) The Church of England and the Roman Catholic Church continued to have a role in the management and funding of a proportion of public schools, and to some extent the Christian belief was presented in these schools often with the active participation of the local pastors/clergy. These schools were, in particular parts of the country, also attended by adherents of other faiths, especially the Islamic, because these schools provide an awareness and respect for religious beliefs and practice.

Brian Russell

Note on Religious Education in Public Schools in England for those aged under 18 Years

The following broad generalisations might be made about changes in the provision of religious education in public, i.e. 'Statemaintained' schools in Britain within the last ten years. The word 'public' is used in this paper to refer to 'Statemaintained'. (There are also schools in Britain which are privately run and parents pay fees to the school over and above their payment of taxes to the central government. This paper does not discuss the arrangements in these schools.)

Before the current changes were introduced, the following generalisations could have been made:

- a) There was a measure of independence and autonomy given to local government geographical areas in deciding the curriculum and funding of the public school educational system, with each school's controlling committee having only limited independence of the local government authority.
- b) The Act of Parliament in 1944 required 'collective' daily worship and also religious instruction in schools, which it was assumed would be Christian in character. However, this was in some cases being carried out less and less effectively. Religious education had developed in a number of directions, including a provision for religious studies rather than Christian teaching whereby religious studies included a concern to look at other world faiths with increasingly less emphasis on teaching a content of exclusively Christian belief and practice. Even though the Church of England sponsors a number of colleges which train teachers for the schools, many of the teachers in schools required to give religious instructions were not themselves practising Christians. There was also a tendency to provide lessons outlining personal or social ethical issues, such as the values that might underpin the quality of life.
- c) The Church of England and the Roman Catholic Church continued to have a role in the management and funding of a proportion of public schools, and to some extent the Christian belief was presented in these schools often with the active participation of the local pastors/clergy. These schools were, in particular parts of the country, also attended by adherents of other faiths, especially the Islamic, because these schools provides an awareness and respect for religious beliefs and practice.

Over the last decade, and with an increasing speed, central government has initiated a series of far-reaching changes in the provision of public education in the schools culminating in the *Education Reform Act of 1988*:

- a) The independence or autonomy of the local government area has been diminished, placing greater freedom and financial responsibility/liability on the committee (Board of Governors) that governs each 'State-maintained' school. This has produced a greater measure of 'local control'.
- b) However, the government has imposed a national core curriculum which all 'State-maintained' schools must follow in a consistent manner. This has introduced a new central control on public education never before experienced in British society. The core of the curriculum for education in schools is established through foundation subjects, which are supplemented by 'required' subjects and 'optional' subjects. For the foundation subjects, there is a national curriculum for each stage in education and a system for testing students according to a standard national format at set ages in all public schools. Examples of foundation subjects are English Language, Mathematics, Sciences, and other languages.
- c) Religious education has, following much discussion, been included in the core of the national curriculum as a required subject, rather than as an optional subject. The arrangements are that the Act of Parliament of 1988 has established national criteria for religious education which must be followed in all 'State-maintained' schools.

There are broadly two kinds of 'State-maintained' schools. The first are "voluntary" State-aided schools which are either Church of England, Roman Catholic or Jewish Schools. In these schools, the curriculum is decided by the school in the light of its 'trust deeds' which include religious commitments. In the second kind of 'State-maintained' schools, the school must gain approval for its curriculum for religious education from a local committee which often serves as a Local Standing Advisory Council on Religious Education.

The new criteria are that every agreed syllabus has to "reflect the fact that the religious traditions in Great Britain are in the main Christian", but it also requires each syllabus to "take account of the teaching and practices of the other principal religions represented in Great Britain". The Act's overall stated concern is that a curriculum "promotes the spiritual, moral, cultural, mental and physical development of pupils at the school and of society".

There is concern expressed by the Church that the Christian dimension should inform and shape the whole life and outlook of a school. This should allow for critical enquiry and questioning by the students. In this regard, the Act has a second criterion that religious education in all schools must "prepare such pupils for the opportunities, responsibilities and experiences of adult life". The new arrangements do not ask each school to instruct their pupils in Christianity as if it is to be assumed that this should be the pupil's own faith, though the arrangements do assume that anyone living in British society needs a knowledge of Christianity and its social and cultural implications in order to understand that society. Further information can be obtained from: The National Society, Church Hous, Great Smith Street, Lonndon SW1P 3NZ, who publish *The Curriculum: A Christian View*, as well as *Religious Education* and *School Worship*, all readable booklets priced £ 3.65 to include all three.

Gemeinsame skandinavische Merkmale

In Skandinavien zeigt der Unterricht in Christentumskunde (Religion) in unserem Jahrhundert eine Reihe von Gemeinsamkeiten:

1. Die Demokratisierung von Gesellschaft und Schulbehörden führt zu einer entsprechenden Einschränkung der geistlichen Leitung der Schule und der geistlichen Beaufichtigung.
2. Im Laufe dieses Prozesses gerät die Kirche in Streit mit dominierenden Kräften innerhalb der sozialistischen Arbeiterbewegung.

Lassen Sie uns kurz den Verlauf der norwegischen Variante dieses Streites betrachten: Norwegen ist im 20. Jahrhundert in besonderem Maße von zwei starken Volksbewegungen – der Arbeiterbewegung und der Erweckungsbewegung – geprägt worden. Diese operierten in nicht geringem Maße als außer-parlamentarische Gruppen. Beide Bewegungen sahen die gesellschaftsformende Bedeutung der Schule. Beide hatten eine Schulpolitik und eine Schulideologie. Und noch wichtiger: Beide hatten eine utopische Vorstellung vom Ziel der Schule. Die Arbeiterbewegung wollte mit Hilfe der Schule die norwegische Ge-

Olav Skjevesland

Rahmenbedingungen des schulischen Religionsunterrichts in Skandinavien

Diese Orientierung über die Rahmenbedingungen des schulischen Religionsunterrichts in Skandinavien konzentriert sich hauptsächlich auf die 'grunnskole' (Grundschule), die frühere 'folkeskole' (Volksschule).

Im ersten Teil werde ich eine Übersicht über 7 gemeinsame Merkmale der skandinavischen Grundschulen unseres Jahrhunderts geben. Diese wird die Form einer kurzen Darstellung der 'Rahmenbedingungen' – im weiteren Sinne verstanden als die religionspädagogische Großwetterlage in Skandinavien – haben.

Im zweiten Teil folgt eine präziser gefaßte Präsentation der Rahmenbedingungen des Religionsunterrichts: Die verfassungsmäßige Grundlage des Unterrichts, Fachpläne usw.

Da ich die norwegischen Verhältnisse am besten kenne, wird die Darstellung eine gewisse norwegische Schlagseite erhalten.

I Gemeinsame skandinavische Merkmale

In Skandinavien zeigt der Unterricht in Christentumskunde (Religion) in unserem Jahrhundert eine Reihe von Gemeinsamkeiten:

1. Die *Demokratisierung* von Gesellschaft und Schulbehörden führt zu einer entsprechenden Einschränkung der geistlichen Leitung der Schule und der geistlichen Beaufsichtigung.
2. Im Laufe dieses Prozesses gerät die Kirche in Streit mit dominierenden Kräften innerhalb der sozialistischen Arbeiterbewegung.

Lassen Sie uns kurz den Verlauf der norwegischen Variante dieses Streites betrachten: Norwegen ist im 20. Jahrhundert in besonderem Maße von zwei starken Volksbewegungen – der Arbeiterbewegung und der Erweckungsbewegung – geprägt worden. Diese operierten in nicht geringen Maße als außer-parlamentarische Gruppen. Beide Bewegungen sahen die gesellschaftsformende Bedeutung der Schule. Beide hatten eine Schulpolitik und eine Schulideologie. Und noch wichtiger: Beide hatten eine utopische Vorstellung vom Ziel der Schule. Die Arbeiterbewegung wollte mit Hilfe der Schule die norwegische Ge-

sellschaft umformen. In der Zeit zwischen den Weltkriegen ging die Norwegische Arbeiter-Partei in ihrer radikalen Christentumskritik so weit, daß das Parteiprogramm festlegte, in der Volksschule das Fach Religion zu streichen. Nach 1945 erhalten moderatere Kräfte innerhalb der Arbeiterbewegung mehr Geltung. Die Kritik wird gemildert, und man formuliert das Ziel der Schule in Schlagwörtern wie Demokratie, Toleranz und Gleichheit. In dem Grad, in dem das Fach Religion zur Realisierung dieser Ziele beiträgt, wird dem Fach auch Platz eingeräumt.

Die Arbeiterbewegung hatte ein Hauptziel: Die Einheitsschule. Alle Kinder, ohne Rücksicht auf politischen, religiösen, sozialen und kulturellen Hintergrund sollten die gleiche Schule besuchen. Mit dem 'grunnskoleloven' (Grundschul-Gesetz) von 1969 erhielt Norwegen die Schule, für die die Bewegung gearbeitet hatte. Die Grundschule ist eine 9-jährige Einheitsschule, deren Ziel u.a. die Forderung der modernen Gesellschaft nach Demokratie, Toleranz und Gleichheit sind.

Im Laufe dieser Entwicklung verschwand das Fach Religion nicht, es wurde aber zu einem Nebenfach reduziert, das mit den anderen Hauptfächern und den neuen Themen und Aufgaben, die die Grundschule vertreten sollte, um den Platz kämpfen mußte. Gleichzeitig sah man ein, daß das Fach Religion mit seinen ethischen und traditionstragenden Aspekten einen wichtigen Beitrag zum Gesamtziel der Schule lieferte. Den Einschlag von christlichen Wissen und Tradition betrachtete man als notwendig, um die Allseitigkeit und Mehrdimensionalität der Schule zu bewahren. Eine grundlegende und sammelnde *Schul-Idee* gab es jedoch nicht länger. Die Schule hatte ihren tragenden geistlichen Inhalt verloren, und dieser war lediglich durch eine äußere Struktur ersetzt worden.

Die neue sozial-pädagogische Fürsorge-Schule hatte keine langfristigen Ziele mehr und stand also allen aktuellen, modischen Forderungen offen. Hier ging es vor allem um verschiedene sozialpädagogische Forderungen — Aufgaben, die früher im Elternhaus besorgt wurden.

Aber auch die Erweckungsbewegung hatte weitgesteckte Ziele, vor allem die Landeserweckung. Als diese kam, und besonders nach 1945 war diese Erwartung stark, sollte die gesamte Gesellschaft in eine 'christliche' Gesellschaft umgeformt werden. In diesem Zusammenhang stand der christliche Schulgedanke im Zentrum. Da es aber politisch unmöglich war, die Zustimmung für diese Schul-Idee in der staatlichen Schule zu erhalten, wählte man als Alternative die Privatschule. Nach langem und erbitter-

tem Kampf zwischen den Vorkämpfern der freien Schule und den Schul-Ideologen der Arbeiter-Partei — die Arbeiter-Partei war in den Jahren 1945-65 die unanfechtbare, staatstragende Partei — wurde 1970 das Privatskoleloven (Privatschulen-Gesetz) verabschiedet. Damit hatte in gewissem Grade auch die Erweckungsbewegung eines ihrer Ziele erreicht.

3. Dieser Punkt soll nur das implizit bereits Gesagte verdeutlichen: der Platz des Faches Religion (in Norwegen Christentumskunde, in Schweden Religionskunde) ist reduziert, besonders wenn man den erheblich gestiegenen Zeitverbrauch, den die Schule erfahren hat, in Betrachtung zieht. Als Ersatz setzt man voraus, daß das Fach, oder Teilthemen des Faches, in der großen Schuleinheit integriert werden sollen.
4. Die Bindung des Faches an die Kirche ist formell gesehen abgeschafft. Der Unterricht in Christentumskunde/Religion ist Unterricht der *Schule*. Die Stellung in der allgemeinbildenden Grundschule wird teils mit der Einführung, die die Schule oder die Gesellschaft der kommenden Generation geben muß, teils mit der Hilfe, die die Schule den Eltern in ihrer Erziehungsaufgabe leisten soll, begründet.

In der Vorarbeit für das norwegische Grundschul-Gesetz von 1969 erhielt das Fach Religion somit eine prinzipiell neue Begründung. Der Unterricht in diesem Fach war bis dahin als ein Teil des kirchlichen Taufunterrichts betrachtet worden. In einem Gutachten präziserte das Parlamentskomitee für schulische Angelegenheiten, daß das Fach Religion als Unterstützung der elterlichen Erziehungsverantwortung verstanden werden muß.

Diese prinzipielle Verständnisänderung des Faches Religion von staatlicher Seite verhindert nicht, daß die Kirche diesen Unterricht weiterhin als Teil des Taufunterrichts betrachten kann. Der Inhalt des Faches ist seit der Zeit, als das Fach als Teil des Taufunterrichts betrachtet wurde, substantiell nicht geändert worden.

Von kirchlicher Seite gesehen knüpfen sich besonders drei Probleme an den Religionsunterricht der Schule:

- a) Viele Lehrer haben selbst kein bewußtes positives Verhältnis zu dem Glauben, in dem sie unterrichten.
- b) Viele Kinder kommen ohne christliches Wissen und Tradition in die Schule. Der Religionsunterricht der Schule hat daher wenig, woran er sich halten kann oder worauf er vom Zuhause der Kinder her aufbauen kann.

- c) Die Kirche hat in geringem Maß von ihren Möglichkeiten zu positiven Kontakten mit der Schule und zur aktiven Unterstützung der Schule Gebrauch gemacht.
5. Zu Anfang dieses Jahrhunderts herrschte ein erbitterter Streit um den Platz, der dem konfessionellen Element im Unterricht eingeräumt werden sollte. Der Konflikt spitzte sich nicht zuletzt in der Frage nach der Rolle, die der Katechismus erhalten sollte, zu. Das Abwägen des Verhältnisses zwischen biblischem Stoff und Katechismus wurde damit ein zentrales Problem.

Am stärksten war dieser Streit in Schweden, wo die Kirche lange um die Dominanz des Katechismus kämpfte. Heute präsentiert man jedoch in der schwedischen Grundschule den Katechismus als eine historische Größe und placiert ihn im Rahmen der Kirchengeschichte. Das hängt damit zusammen, daß der Lehrplan für die schwedische Grundschule von 1962 Religionskunde als ein orientierendes, nicht-konfessionelles Fach einführte. Der schwedische Lehrplan für die Grundschule von 1980 geht noch weiter und verbindet den Religionsunterricht mit den eigenen Lebensfragen der Schüler. Ich skizziere kurz die Begründung.

Um 1970 publizierte die Pädagogische Hochschule in Stockholm die Ergebnisse einer großen Schülerbefragung. Diese zeigte, daß sich Kinder in jüngerem Alter in überraschend hohem Maße mit existenziellen Fragen beschäftigen: Leben — Tod, Verantwortung — Schuld, Einsamkeit — Gemeinschaft, Leiden — Mitmenschlichkeit. Diese Begriffe wurden als grundlegende Begriffe im Lehrplan von 1980 eingeführt.

Dazu kommt eine andere Gruppe von Begriffen: die gesellschaftsbezogenen Begriffe. Es geht hier um Beziehungen, die das Leben des Menschen in unterschiedlichen Gesellschaftsverhältnissen, u.a. Arbeit und Verkehr, beschreiben. Aus diesen Begriffen entsteht wohl kaum Religionskunde. Diese erhält ihr Profil durch eine dritte Gruppe von Begriffen: die grundlegenden themen-orientierten Begriffe. Ein solcher grundlegender Begriff ist u.a. *Glaube*.

Das Profil des Religionsunterrichts in Schweden ist also, die existenziellen und gesellschaftsbezogenen Fragen im Licht von Begriffen wie Glaube, Schuld, Gnade, Gerechtigkeit, Vergebung, Hoffnung zu sehen.

Wenn diese Begriffe ein Zusammenspiel erreichen, wird die Möglichkeit für eine Integration zwischen den unterschiedlichen Teilen des Religionsunterrichts und verschiedenen grundlegenden Fragen in der Gesellschaft geschaffen.

Verkehr, z.B., kann doch nicht einfach nur als ein technisches Problem oder als eine Sache, die mit der Stadtplanung zu tun hat, beschrieben werden. Es geht hier auch um Leben und Tod, um Verantwortung und Schuld, um Furcht und Sicherheit.

Drei grundlegende Begriffs-*'Familien'* – und ihr Zusammenspiel – sind also der Nerv im heutigen schwedischen Religionsunterricht.

Im dänischen Lehrplan-Ausschuß von 1987-88 versuchte man, den Religionsunterricht *sowohl* als traditionellen christlichen Lehrstoff *als auch* als Lebensbildung darzulegen. Oder richtiger gesagt: Gerade als Weiterführung des christlichen Wissensinhaltes ist das Fach Lebensbildung.

Das Fach wird folgendermaßen definiert:

- "a) Ein historisches Fach, in dem die biblische Geschichte im Mittelpunkt steht und die Wirkungsgeschichte des Christentums behandelt wird,
- b) ein Fach, das an Erlebnis und Phantasie appelliert,
- c) ein Fach, das allgemeine menschliche Fragen sowie nicht-christliche Religionen und andere Interpretationen des Daseins miteinbezieht."

Wir merken uns hier besonders den Ausdruck "die biblische Geschichte". Er spiegelt den Einfluß der Erzählung und der narrativen Theologie auf die neuere dänische Religionspädagogik wider.

Der biblische Stoff, besonders der erzählende, hat generell gesehen in den neueren skandinavischen Lehrplänen einen verhältnismäßig breiten Platz erhalten. Norwegen und Finnland sind die beiden Länder, in denen der Katechismus heute die größte Rolle spielt. Das Fach Religion hat ja auch sowohl in Norwegen als auch Finnland, zum Teil auch auf Island, eine gewisse konfessionelle Bindung.

6. Lassen Sie mich zusammenfassen: Das auffallendste Merkmal in den Lehrplänen der letzten Jahre ist damit die Verschiebung von Kirchengeschichte und Katechismus, teilweise auch biblischer Geschichte, *auf* aktuelle Themen: Lebensfragen, Information über Institutionen, das Kennenlernen anderer Religionen und Lebensanschauungen, Akzentuierung ethisch-aktueller Themen und eine Einschränkung der klassischen Glaubensthemen.

Die Pluralisierung innerhalb der nordischen Gesellschaft zeigt sich nicht zuletzt dadurch, daß *Lebensanschauungsunterricht* als Alternative zum Religionsunterricht auf dem Stundenplan steht. In langsam ansteigendem Maße wünschen Schüler und ihre Eltern eine Alternative zum Fach Religion.

Das hängt natürlich mit der steigenden Anzahl an Austritten aus der Kirche und neuen Bevölkerungsgruppen mit nicht-skandinavischem Hintergrund zusammen. In norwegischen Grundschulklassen wünscht heute eine kleine Minderheit der Schüler Lebensanschauungsunterricht als Alternative zum Religionsunterricht.

7. Seit den sechziger Jahren sind alle nordischen Kirchen damit beschäftigt, den eigenen Unterricht der Kirche auszubauen. Teils ist das durch Erneuerung des Konfirmatenunterrichts, teils dadurch, daß der Ausbildung für Erwachsene in der Praxis und in kirchlichen Problemlösungen größerer Platz eingeräumt wurde, geschehen. Die Taufe bildet — mit einer gewissen Ausnahme von Schweden — die Basis für die Beratung der Kinder und ihrer Eltern.

II Rahmenbedingungen des schulischen Religionsunterrichts

A Norwegen

Im Grundgesetz bildet normalerweise der § 2 des Grundgesetzes die Hauptkomponente für das traditionelle Verständnis des Christentumsunterrichts in der norwegischen Grundschule. Die geltende Fassung lautet folgendermaßen: "Alle Einwohner des Reiches haben das Recht auf freie Religionsausübung. Die evangelisch-lutherische Religion ist die offizielle Religion des Staates. Die Einwohner, die sich zu ihr bekennen, sind verpflichtet, ihre Kinder in dieser Religion zu erziehen." Die in diesem Paragraphen formulierte Verpflichtung ist gewöhnlich so verstanden worden, daß die Schule damit einen christlichen und evangelisch-lutherischen Charakter habe, was den Christentumsunterricht betrifft.

In der Debatte um das ehemalige Schulgesetz von 1959 benutzte der damalige Kirchenminister den § 2 des Grundgesetzes als eine sichere Garantie dafür, daß der Christentumsunterricht der Schule auch in der Zukunft konfessionell sein müsse. In jüngerer Vergangenheit hat sich jedoch, wie ich bereits erwähnt habe, ein neues Verständnis entwickelt. Der Paragraph gilt zwar für die Eltern, die sich zur evangelisch-lutherischen Religion bekennen, nicht aber automatisch für die Schule.

Wenn man in der norwegischen Schule nach der Grundlage für den Christentumsunterricht sucht, findet sich ein anderer Ausgangspunkt

in der Schultradition. Die erste norwegische Volksschule von 1739 muß als Kirchenschule betrachtet werden, errichtet für die Konfirmandenvorbereitung. Die Konfirmation war drei Jahre vorher, 1736, in der dänisch-norwegischen Kirche eingeführt worden.

Die norwegische Schulgeschichte ist damit die Geschichte eines Taufunterrichts, der eine Schule hervorbrachte, sie verlassen mußte und an seinen Ursprungsort, die Kirche, zurückkehrte. Aus diesem Grund arbeitet die Norwegische Kirche zur Zeit intensiv an einem Tauf-Lehrplan als Orientierung für die Gemeinden. Der Taufunterricht kommt wieder zurück in die Kirche.

Die Volksschule von 1739 war ein Konfirmandenunterricht mit minimalen allgemeinbildenden Zügen. Der entscheidende Einschnitt — "der große Sprung" — in der norwegischen Schulgeschichte kam 1889. Vorbereitet durch eine 50-jährige Übergangsperiode, wurde nach 150 Jahren aus der Kirchenschule eine Bürgerschule, in der sich allgemeinbildender Stoff nach und nach das Gleichgewicht mit dem kirchlichen erkämpfte. Das, was früher die Hauptsache war, die Konfirmandenvorbereitung, wurde jetzt eine Nebensache. 1889 erklärte man als Hauptziel der Schule, die Bürger mit gewissen "Kenntnissen und praktischem Können, die ein jedes Mitglied der Gesellschaft, jeder Staatsbürger, besitzen soll", auszustatten.

Der Schwerpunkt war definitiv verlagert.

Im Schulgesetz von 1969 zieht man die Schlußfolgerungen. Jetzt wird offiziell festgelegt, daß die Schule den Christentumsunterricht nicht Taufunterricht nennen will. "Die Kirche ist selbst dafür verantwortlich, Taufunterricht im kirchlichen Sinne zu geben", sagte der Ausschuß für schulische Angelegenheiten im Parlament. Eine Sache ist, was die Politiker bestimmen, eine andere, was sich im Bewußtsein des Volkes durchsetzt. Das Gewicht einer über 200-jährigen Ordnung, die sozusagen die ganze Bevölkerung umfaßt hat, ist zu groß, als das man die neuen Realitäten entdeckt und die Konsequenzen daraus zieht. Die Mitglieder der Volkskirche sind immer noch der Meinung, daß die Grundschule das notwendige christliche Elementarwissen vermittelt. Die Leitung der Kirche hat eingesehen, das die Wirklichkeit anders aussieht. Die Schule, die Tochter der Kirche, ist mündig geworden, hat sich selbständig gemacht und ihre alte Mutter vor die Tür gesetzt. Sicherlich mit einem gewissen Bedauern, das gegenseitige Besuche ermöglicht — aber nicht mehr. Und vielleicht auch mit einem erwachenden Gefühl fundamentaler Abhängigkeit? Das wird sich zeigen.

Die verfassungsmäßige Grundlage

Die verfassungsmäßige Grundlage finden wir heute vor allen Dingen in der Gesetzgebung des norwegischen Parlaments. Dieses bringt in den Grundartikeln für die Grundschule klar zum Ausdruck, daß die Schule eine christliche Erziehung vermitteln soll. Außerdem soll sie Christentumsunterricht erteilen.

Im Gymnasium heißt das Fach "Religion". Der konfessionelle Aspekt des Faches im Gymnasium wird nur indirekt ausgedrückt. Die Mehrheit des Parlamentsausschusses für schulische Angelegenheiten hat im Parlament erklärt, daß das Fach im Gymnasium seinen Ausgangspunkt in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft, der der Großteil des norwegischen Volkes angehört, nehmen und funktionelle Beziehung" zu dieser haben soll.

Aus dem Grundschul-Gesetz vom 13. Juni 1969 heben wir hervor:

§ 1 Grundartikel

Die Grundschule soll im Einverständnis und Zusammenarbeit mit dem Elternhaus dazu helfen, Schülern eine christliche und moralische Erziehung zu vermitteln, ihre Gaben geistig und leiblich zu entwickeln und ihnen gute Allgemeinbildung zu geben, so daß sie zu tüchtigen und selbständigen Menschen in Familie und Gesellschaft werden.

Die Schule soll Geistesfreiheit und Toleranz fördern und Gewicht darauf legen, gute Formen der Zusammenarbeit zwischen Lehrern und Schülern und zwischen Schule und Elternhaus zu entwickeln.

§ 7 Der Unterricht

1. Der Lehrplan soll normalerweise umfassen: Christentumskunde, Norwegisch, Fremdsprachen, Leibesübungen, Familienkunde, Gesellschaftskunde, Naturkunde und Unterricht in ästhetischen, praktischen und sozialen Fragen.

3. Das Ministerium setzt nach Beratung mit Sachkundigen einen Rahmenlehrplan (Modell-Lehrplan) fest, der eine nähere Ausgestaltung derjenigen Lernziele bietet, die der Schule gegeben sind, Fach- und Stundenverteilungspläne sowie Unterweisungspläne für alle Fächer und Stufen, für den normalen Unterricht, Hilfsunterricht und Spezialunterricht.

Das Ziel des Unterrichts in Christentumskunde wird so festgesetzt, daß die Schüler den Hauptinhalt der biblischen Geschichte zur Kenntnis bekommen, ferner die wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte, der christlichen Kinderlehre nach dem evangelisch-lutherischen Bekenntnis. In Verbindung mit dem Unterricht in Gesellschaftskunde soll ein Überblick über andere Religionen und Lebensanschauungen sowie über die Arbeit für Frieden und Eintracht unter den Nationen geboten werden.

§ 12 Recht und Pflicht zum Unterricht

5. Schüler, die einer Religionsgemeinschaft außerhalb der norwegischen Kirche angehören, haben das Recht, der Schule fernzubleiben an den Tagen, die in ihrer Gemeinschaft als Feiertag gelten.

O. SKJEVESLAND RELIGIONSUNTERRICHT IN SKANDINAVIEN

Kinder von Eltern, die nicht zur norwegischen Kirche gehören, sollten ganz oder teilweise vom Unterricht in Christentumskunde befreit werden, wenn es die Eltern wünschen.

§ 17 Anforderungen zur Ausbildung usw.

3. Wer Christentumskunde unterrichtet, soll seinen Unterricht am evangelisch-lutherischen Bekenntnis ausrichten.

Ein Lehrer, der nicht zur norwegischen Kirche oder zur evangelisch-lutherischen Freikirche gehört, ist aber nicht verpflichtet, in diesem Fach zu unterrichten, selbst wenn er dazu ausgebildet ist.

§ 25 Schulvorstand

5. Das Recht zur Teilnahme an Sitzungen des Schulvorstandes, das Recht zur Äußerung der Meinung und Aufnahme dieser Meinung in das Sitzungsprotokoll haben

- a) Der Vorsitzende
- b) Der Vertreter des Rates oder der Verwaltung
- c) Der Schulleiter
- d) Der Vorsitzende im Schulelternrat
- e) Der Vorsteher der Schule, über die beraten wird
- f) Der Gemeindepfarrer oder ein vom Bischof genannter Pfarrer
- g) Der Schuldirektor

§ 42 Unterricht in Christentumskunde

Der Bischof oder Gemeindepfarrer oder ein Pfarrer, den der Bischof benennt, hat das Recht, den Unterricht in Christentumskunde anzuhören und in Fragen, die diesen Unterricht betreffen, beratend zu wirken.

Das Ziel für das Fach wird im Modellplan von 1987 in sechs Punkten ausgeführt.

Das Ziel des Unterrichts in Christentumskunde ist,

- (1) "Den Schülern Kenntnis des Hauptinhaltes der biblischen Geschichte, der wichtigsten Geschehnisse der Kirchengeschichte und der evangelisch-lutherischen Glaubenslehre zu vermitteln" (fast identisch mit § 7 im Schulgesetz).
- (2) "den Schülern Kenntnis der Kirchenlieder, christlichen Lieder und Kirchenmusik zu vermitteln und ihre Fähigkeit, diese zu erleben, zu entwickeln" (neu).
- (3) "die Schüler zu lehren, was das Christentum für den einzelnen und die Gesellschaft bedeutet" (neu).
- (4) "den Schülern Verständnis für und Respekt vor religiösen und ethischen Werten zu vermitteln".
- (5) "die Schüler in ihrem persönlichen Wachsen und ihrer Entwicklung zu unterstützen".
- (6) "den Schülern zu helfen, in Glaubens- und Lebensanschauungsfragen Toleranz gegenüber und Respekt vor Menschen mit anderen

ren Meinungen zu entwickeln" (Diese Formulierung ist neu und hat unter 'Lebensanschauungsunterricht' eine direkte Parallele).

Die Verantwortung für die Grundschule unterliegt den Kommunalbehörden. In den letzten Jahren wurden eine Reihe von neuen Lehrbüchern für das Fach Christentumskunde produziert. Aber aufgrund finanzieller Schwierigkeiten vielerorts müssen sich viele Lehrer mit altem Stoff abmühen. Die Kommunalbehörden sind nicht verpflichtet, allen Schülern ein Neues Testament zu beschaffen, aber einige tun es, falls Wille und Geldmittel vorhanden sind.

Örtliche Lehrplan-Arbeit

Der Modellplan von 1987 führte eine weitgehende Demokratisierung der Lehrplan-Arbeit in der Grundschule ein. Der Modellplan ist ein Rahmenplan. Damit ist also die Möglichkeit gegeben, daß lokale Instanzen, die Schulbehörde, die einzelne Schule und der Lehrer bedeutenden Einfluß auf den fachlichen Inhalt der Schule ausüben können. Der Modellplan von 1987 nennt dies "örtliche Lehrplan-Arbeit".

Pfarrer, die den Lehrern ihre Hilfe anbieten, um den Inhalt des Faches Christentumskunde zu formen, können damit wesentlich dazu beitragen, den Unterricht zu prägen.

Im Laufe der gesamten Grundschulzeit hat das Fach auf jeder Klassenstufe zwei Unterrichtsstunden pro Woche.

B Die anderen Länder

Um Platz zu sparen, bringen wir kurzgefaßt einige der wichtigsten Fakten.

Dänemark

1. *Das Volksschul-Gesetz* von 1975: Neunjährige Grundschule
2. *Die geistliche Beaufsichtigung* des Faches Christentum verschwand 1970.
3. Die Bindung an das *Bekenntnis* der Folkekirken (Volkskirche) fiel mit dem Gesetz von 1975 weg, das Wissensgebiet des Faches ist jedoch "das evangelisch-lutherische Christentum der Dänischen Volkskirche" (Das ist eine pädagogische Direktive, keine kirchlich-theologisch festgelegte Richtlinie).

O. SKJEVESLAND II RELIGIONSUNTERRICHT IN SKANDINAVIEN

4. Dem Fach steht auf allen Klassenstufen *durchschnittlich ungefähr eine Unterrichtsstunde* zur Verfügung.
5. Auf ein schriftliches Ersuchen der Eltern hin kann eine *generelle Befreiung* vom Fach genehmigt werden. "Fremde Religionen und andere Lebensanschauungen" sind kein eigenes Fach, sondern ein Themenkreis im Laufe des Religionsunterrichts. Für diese Themen wird keine Befreiung bewilligt. Auf diese Weise kann ein Schüler die neunjährige Volksschule absolvieren, ohne Christentumsunterricht erhalten zu haben, während der Unterricht in nicht-christlichen Religionen obligatorisch ist. Im schulischen Alltag geht das praktisch so vor sich, daß vom Religionsunterricht befreite Schüler nicht kommen, wenn der Lehrer vorher angekündigt hat, daß nun ein Abschnitt mit christlichen Themen auf dem Unterrichtsplan steht.
6. *Das Unterrichtsziel des Faches:*
 - (1) "Das Ziel des Unterrichts ist, den Schülern Kenntnis des Christentums in historischem und zeitgenössischem Zusammenhang zu vermitteln. Der Ausgangspunkt sind Erzählungen aus der Bibel. Man wünscht, die Schüler mit grundlegenden Werten der dänischen Kultur vertraut zu machen.
 - (2) Im Unterricht der Mittel- und Oberstufe wird die Begegnung des Christentums mit anderen Religionen und Lebensauffassungen miteinbezogen, damit die Schüler Verständnis für fremde Lebensformen und Haltungen erwerben.
 - (3) Der Unterricht soll also dazu beitragen, daß der Schüler durch Lernen und Erleben eine Grundlage für persönliche und verantwortliche Stellungnahme und Handlung entwickeln kann."

Schweden

1. Schulgesetz von 1962: Neunjährige Grundschule.
2. Das Fach wird heute "Religionskunde" genannt und ist seit 1919 nicht konfessionsgebunden.
3. Religionskunde gehört zu einer Gruppe sogenannter "Orientierungsfächer". Diese Gruppe ist wiederum in naturorientierende und gesellschaftsorientierte Fächer unterteilt. Religionskunde ist in letzterer placiert, unter dem Thema: "Die Lebens- und Daseinsfragen des Menschen".
4. *Das Ziel des Faches:*

"Die Schule soll den Schülern helfen, Lebens- und Daseinsfragen zu bearbeiten. Die Schüler sollen erweiterte Kenntnisse der christlichen Religion mit der Bibel im Zentrum erwerben. Obwohl

das Christentum am meisten für das Verständnis unserer eigenen Kultur bedeutet, soll das christliche Erbe mit anderen religiösen Traditionen und Lebensanschauungen verglichen werden. Das religiöse Erbe, das viele Einwanderer mitbringen, leistet bei der Beleuchtung dieser Fragen wertvolle Beiträge.

Die Schüler sollen auch von anderen als nur den religiösen Lebensanschauungen wissen. Der Unterricht soll den Schülern helfen, eine persönliche Auffassung zu entwickeln, sowie Verständnis und Respekt für die Urteile anderer Menschen und Kulturen. Er soll gleichzeitig die wesentlichen Werte unserer Demokratie behaupten und von allem, was diesen entgegenarbeitet, deutlich Abstand nehmen." (Lehrplan für die Grundschule).

Finnland

1. Schulgesetz von 1985: Neunjährige Grundschule.
2. Finnland besitzt zwei Glaubensgemeinschaften:
 - a. Die evangelisch-lutherische Kirche
 - b. Die griechisch-orthodoxe Kirche (1% der Bevölkerung)Wenn mindestens 5 Schüler in einer Klasse einer anderen Glaubensgemeinschaft als die Mehrzahl angehören, ist die Schule verpflichtet, diesen Schülern einen ihrem Glauben entsprechenden Unterricht zu erteilen.
3. Der Religionsunterricht ist konfessionsgebunden, aber die Interpretation der Konfessionalität hat sich geändert von "reiner Lehre" zu einer "pädagogischen Konfessionalität": Das religiöse Leben des Individuums entwickelt sich immer im Zusammenhang mit einer bestimmten Religion. Lebensanschauungskunde wird als Alternative zu konfessionellen Unterricht erteilt (1% der Schüler nimmt daran teil).
4. Das Fach hat ein doppeltes Ziel:
 - (1) Das Fach soll der Erziehungszielsetzung der Schule dienen und
 - (2) auf einer kirchlichen Tradition gründen.Konkret wird gesagt, daß das Fach
 - persönliche Überzeugung schaffen
 - bei der Integrierung der eigenen Kirchentradition beraten
 - ein vollständiges Bild der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft vermitteln soll.
5. Die Erstellung von Lehrplänen ist weitgehend auf die lokale Ebene verschoben (vgl. Norwegen).

6. Viele Gemeinden haben engen Kontakt mit den Schulen (vgl. den finnischen Gemeindepädagogogen-Dienst). Viele Schulen haben ein Morgengebet/-andacht unter der Leitung einer der Angestellten der Gemeinde.
7. Eine Lehrbuch-Gruppe der Bischofskonferenz beurteilt neue Lehrbücher in diesem Fach.

Literatur

Asheim, I./Mogstad, S.D., Religionspedagogikk. Tolkning-undervisning-opdragelse, Oslo 1987.

Haraldsø, B. (red.), Kirke-skole-stat 1739-1989. Oslo 1989

Prismet nr. 1/1989, Tema: Kristendom og skole.

Reller, H. (Hg.), Schule ohne Religion? Religionsunterricht und Schulreform in Dänemark, Deutschland, Finnland, Norwegen und Schweden. 1974.

Zum Schluß möchte ich meinem Kollegen, Herrn Rektor Aasmud Dale, für wertvolle Beratung danken.

1 In neuester Zeit wurde wenigstens der Schuljahresbeginn einheitlich geregelt. Dieser gab es Kantone mit Frühjahrsbeginn und andere mit Herbstbeginn. Unterschiede gibt es noch wie vor im Aufbau des Schulwesens. Das betrifft sowohl die verschiedene Länge der Grundschule und der gymnasialen Ausbildung als auch den Charakter und des Anforderungsniveau.

Klaus Wegenast

Religion in Schweizer Schulen

1 Geschichtliches

Zwischen 1848 und 1874 hatte sich die Eidgenossenschaft von einem Staatenbund souveräner Kantone zu einem Bundesstaat entwickelt. Was das Schulwesen anbetrifft, änderte sich dabei nichts Grundlegendes. Merkmale vergangener absoluter Souveränität der Kantone blieben durchaus erhalten. So ist in der Schweiz auch heute noch mit 26¹ verschiedenen Schulsystemen zu rechnen, ebenso mit sehr verschiedenen Verhältnisbestimmungen zwischen Kirche und Staat, Schule und Religionsunterricht. Die Lösungen, die das Verhältnis von Kirche und Staat in der Gegenwart bestimmen, reichen so von einer fast "sozialistisch" anmutenden Trennung in Genf bis zu Spielarten, die an staatskirchliche Verhältnisse vergangener Jahrhunderte in Deutschland erinnern (Valais). Unter den gegebenen Umständen erstaunt es nicht, wenn die Stellung des Religionsunterrichts innerhalb und außerhalb der öffentlichen Schule in den gesetzlichen Bestimmungen der Kantone verwirrend vielfältig definiert erscheint. Dazuhin muß man sich dessen eingedenk sein, daß zwischen den jeweiligen gesetzlichen Grundlagen, den Schulgesetzen, entsprechenden kantonalen Verordnungen und Lehrplänen und der landläufigen Praxis erhebliche Diskrepanzen möglich sind. Die Einzelgemeinde ist in der Regel autonom, die Schulbürokratie fern und die Freiheit des einzelnen Lehrers im Vergleich zu deutschen Verhältnissen außerordentlich groß.

Zu den beschriebenen, aus der Geschichte der Eidgenossenschaft heraus nicht allzu schwer verständlichen Zuständen kommen noch ein verbreiteter Pragmatismus des Lehrer- und Pfarrerstandes, der mit einer für uns oft unverständlichen Theoriefeindlichkeit gepaart zu sein pflegt, sowie die Mehrsprachigkeit des Landes. Bringt es der Pragmatismus mit sich, daß z.B. ein nicht speziell für den Religionsunterricht ausgebildeter Lehrer in seinem Religionsunterricht eben etwas an-

¹ In neuester Zeit wurde wenigstens der Schuljahrsbeginn einheitlich geregelt. Bisher gab es Kantone mit Frühjahrsbeginn und andere mit Herbstbeginn. Unterschiede gibt es nach wie vor im Aufbau des Schulwesens. Das betrifft sowohl die verschiedene Länge der Grundschule und der gymnasialen Ausbildung als auch den Fächerkanon und das Anforderungsniveau.

deres macht als der Lehrplan vorschreibt, oder nur biblische Geschichten vorlesen läßt, oder überhaupt Religion durch Rechnen ersetzt, so führt die Zugehörigkeit der Kantone zu verschiedenen Kulturkreisen dazu, daß französischsprachende Religionslehrer aus Genf, Lausanne oder Délémont vornehmlich pädagogischen und theologischen Denktraditionen aus Frankreich verpflichtet erscheinen, während in der deutschen Schweiz im Grunde nur deutsche Theologie und Erziehungswissenschaften zum Tragen kommen, sieht man von dem Tatbestand ab, daß Piaget-Schüler auch an deutschsprachigen Universitäten und Lehrerseminarien lehren. Wenn sich also Religionslehrer aus Genf und Bern, Lausanne und Schaffhausen treffen, gibt es nicht nur Verstehensschwierigkeiten, sondern nicht selten fassungsloses Erstaunen über die jeweiligen Ansichten z.B. vom Wesen religiöser Erziehung.

Kurzum, es ist schwierig, von *dem* Religionsunterricht in der Schweiz zu reden. Zu verschieden sind die rechtlichen Konstruktionen in den einzelnen Kantonen, die religionspädagogische Theoriebildung, die kirchliche Mentalität und nicht zuletzt das schulische Klima, das an einem Ort dem Religionsunterricht eher feindlich, an einem anderen aber sehr freundlich gestimmt sein kann. Wenn wir dennoch etwas Licht in die anstehende Problematik bringen wollen, ist das im Rahmen eines kurzen Vortrags nur so möglich, daß wir uns Vereinfachungen zuschulden kommen lassen und nur hier und da interessante Details hervorheben.

2 Gesellschaftliches

Religion und Religionsunterricht werden in einer Gesellschaft erst in dem Augenblick zum Problem, wenn das öffentliche Bewußtsein nicht mehr vom Einklang zwischen Religion und Gesellschaft geprägt erscheint. Dieser Augenblick ist in der Eidgenossenschaft in den einzelnen Kantonen zu sehr verschiedener Zeit eingetreten, liegt aber für alle Gegenden des Landes schon Jahre zurück. Wie immer, das Verhältnis zur religiösen Tradition ist in der Schweiz des Jahres 1991 als durchaus ambivalent zu bezeichnen. Man gehört zwar mehrheitlich einer der großen Kirchen oder auch einer Freikirche an, aber es wird nur einer kleinen Minderheit einfallen, alle Probleme des Lebens und Denkens auf den Glauben oder die Frage nach Gott zu beziehen. Die Kirchen sind damit nicht bedeutungslos geworden, stellen aber keine maßgebende Kraft mehr dar, etwa als kritisches Gegenüber von Staat und Gesellschaft. Die Kirchen sind zu Institutionen unter anderen Institutionen geworden. Die Schule als öffentliche Einrichtung kann an-

gesichts dieses Tatbestandes zwar nach wie vor eine gewisse Affinität zur christlichen Tradition bekunden, aber sich auf keinen Fall einer der Konfessionen zuordnen lassen. Kirchen, die das sich dem Gedanken der Religionsfreiheit verdankende Selbstverständnis der Schule und den Pluralismus der sie umgebenden Gesellschaft ernst nehmen, verstehen ihre Anwesenheit in den Schulen nicht mehr als einklagbare Selbstverständlichkeit, sondern eher als eine "dialogische" Repräsentanz, besser als ein Angebot für das Leben und Denken der Schülerinnen und Schüler und als Chance, den Streit um die Wirklichkeit öffentlich und mit Argumenten aufzunehmen. Das wird allerdings nur so lange möglich sein, als es den Kirchen gelingt, die Relevanz des Glaubens und seiner Institutionen überzeugend zu repräsentieren, und sie in der Lage sind, ihre Tradition kritisch und beziehungsreich für heutiges Leben und Denken zu erschließen. Der Religionsunterricht wird dabei eine von denkbaren Möglichkeiten sein, das zu leisten.

Wenn ich so argumentiere, bin ich mir dessen bewußt, daß Schule nicht gleich Schule ist, sondern je nach ihrem Ort verschiedenen gesellschaftlichen Einflüssen unterliegt, zu denen der jeweilige Zeitgeist ebenso gehört wie die Interessen mächtiger Gruppen und Verbände, die nicht immer schon das Wohl der nachwachsenden Generation im Blick zu haben pflegen. Dazu kommt der Schüler und seine familiäre Eingebundenheit, ganz zu schweigen von seiner ganz individuellen Lebenssicht und Lebensgeschichte. Dieser Schüler, diese Schülerin wollen in der Schule nicht nur für die Arbeitswelt ertüchtigt werden, sondern brauchen Hilfe für eine Gewinnung einer eigenen belastungsfähigen Identität und nicht zuletzt auch befriedigende Beziehungen in der Klasse und zu den Lehrerinnen und Lehrern. Was kann der Religionsunterricht hier leisten? Das ist die Frage.

3 Die rechtliche Situation im Bund und in den Kantonen

a) Grundsätzliches

Fehlt auch bis heute noch eine differenzierte religionspädagogische Terrainbeschreibung der Schweiz², so liegt seit 1978 doch eine sorg-

² Erste Versuche finden sich bei H. Eggenberger, Religionsunterricht in der Schweiz, in: Der Evangelische Erzieher 27 (1975), 425-437, K. Wegenast, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, in: Schweizerische Lehrerzeitung 1973, 1550-1554 und

fältig gearbeitete Abhandlung über den "Religionsunterricht als Rechtsproblem im Rahmen der Ordnung von Kirche und Staat" aus der Feder des jungen Baseler Juristen Werner Kurt Bräm³ vor, auf die ich mich im folgenden beziehen kann. Mag diese Arbeit auch nicht immer auf der Höhe religionspädagogischer Theorie argumentieren, so würdigt sie doch das positive Recht nicht ohne Kenntnisse von religionspädagogischen Fragestellungen.

b) *Der Bund*

In der Verfassung von 1874 hatte sich das Prinzip "Bundesrecht schlägt kantonales Recht" durchgesetzt. Normkonkurrenz, Kompetenzkonflikte und Rechtsunsicherheit zwischen Bund und Kantonen sollten damit für die Zukunft ausgeschlossen sein. Für den Religionsunterricht und seine Stellung in der Schule beschränkte sich das Bundesrecht jedoch auf Garantie und Rahmenbestimmungen und überliess die Regelung der mit dem Religionsunterricht gestellten Probleme, z.B. des Verhältnisses von Schule und Kirche, der Rechtsprechung der Kantone, die nach wie vor die Schul- und Kirchenhoheit für sich in Anspruch nahmen.

Wenn man auch nur einen geringen Einblick in die Geschichte der Eidgenossenschaft des 17. bis 19. Jahrhunderts besitzt, in die z.T. heftigen Konflikte zwischen den Konfessionen, zwischen liberalem französisch beeinflussten 'Radikalismus' und konfessionellem Konservatismus, zwischen welsch und deutsch, ist diese Zurückhaltung des Bundes in Fragen der Religion nur zu verständlich. Noch waren die Wunden des Kulturkampfes nicht verheilt, als sich die Kantone Ende des 19. Jahrhunderts anschickten, einen Teil ihrer Souveränität an den Bund abzutreten.

Die wichtigsten Bestimmungen der Bundesverfassung, die uns in diesem Zusammenhang interessieren, sind in den Artikeln 27, Abs. 3 und 49, Abs. 1-3 enthalten:

Art. 27: "Die öffentlichen Schulen sollen von den Angehörigen aller Bekenntnisse ohne Beeinträchtigung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit besucht werden können."

Art. 49,1: "Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist unverletzlich."

Art. 49,2: "Niemand darf zur Teilnahme an einer Religionsgenossenschaft oder an einem religiösen Unterricht oder zur Vor-

ders., Der Religionsunterricht in der Schweiz, in: Religionspädagogische Beiträge 9/1982, 124-148.

³ Zürich: Theologischer Verlag 1978. Vgl. auch J.G. Fuchs, Aus der Praxis eines Kirchenjuristen, Zürich 1979

nahme einer religiösen Handlung gezwungen oder wegen Glaubensansichten mit Strafen irgendwelcher Art belegt werden."

Art. 49,3: "Ueber die religiöse Erziehung der Kinder bis zum erfüllten 16. Altersjahr verfügt im Sinne vorstehender Grundsätze der Inhaber der väterlichen oder vormundschaftlichen Gewalt."

Vom Text des Art. 27, Abs. 3 her obliegt es also den Kantonen, im Rahmen der Schulen die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu wahren und d.h. *jeglichen* Unterricht so zu gestalten, daß er auch von Angehörigen nichtchristlicher Religionen, vor allem aber von allen christlichen Konfessionsangehörigen ohne Beeinträchtigung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit besucht werden kann. Unter diesen Umständen könnten die Kantone im Grunde nirgends einen obligatorischen Religionsunterricht für alle einführen, weil da ja eine Beeinträchtigung einzelner in ihrer Gewissens- und Glaubensfreiheit nicht auszuschließen ist.

In die gleiche Richtung verweist auch Art. 49,2 mit seiner Bestimmung, dass niemand "zur Teilnahme... an einem religiösen Unterricht... gezwungen... werden" darf. Bundesgerichtsurteile aus späteren Jahren sprechen aufgrund gerade dieses Artikels und im Unterschied zur deutschen Rechtsprechung dem Religionsunterricht jeglicher Couleur den Charakter eines obligatorischen Lehrgegenstandes ab und verweisen ihn unter die Privatangelegenheiten der Kirchen und Eltern⁴. Mit anderen Worten heißt das, daß eine so verstandene Schule zwar einen religiösen Unterricht nicht ausschließt, eine Integration von Religionsunterricht in die allgemeine schulische Erziehung aber davon abhängig gemacht wird, daß er entweder dem Konfessionspluralismus, ja dem Pluralismus der Religionen, durch verschiedene Angebote Rechnung trägt oder aber für einen 'überkonfessionellen' Charakter sorgt.

Da die Schulhoheit nicht Sache des Bundes, sondern der einzelnen Kantone mit ihrer sehr unterschiedlichen konfessionellen Vergangenheit ist, kann es nicht verwundern, daß in den einzelnen Kantonsverfassungen der Begriff der Glaubens- und Gewissensfreiheit im Bereich der Schule sehr verschieden ausgelegt wurde und wird⁵. So betonen z.B. die Verfassungen und die Schulgesetze der Kantone Bern, Zug und Appenzell-Innerrhoden ausdrücklich den christlichen

⁴ Vgl. W.K. Bräm, a.a.O., 36f. und P. Saladin, Grundrechte im Wandel, Bern, 2. Aufl. 1975, 15ff.

⁵ Zu den verschiedenen Deutungen s. W.K. Bräm, a.a.O., 30ff.

Charakter von Schule und Erziehung⁶, während andere gesetzliche Regelungen (Genf, Neuenburg) dekretieren, daß in der neutral-religionslosen Schule jegliche religiöse Unterweisung strikt vom übrigen Unterricht zu trennen sei. Daneben gibt es z.B. in den Kantonen Valais (Valais) und Freiburg (Fribourg) noch effektiv katholisch-konfessionelle öffentliche Schulen, denen zwar staatlich subventionierte, aber doch dem Recht nach nur private reformierte Schulen entsprechen, deren Einrichtung es deswegen bedurfte, um der konfessionellen Minderheit wenigstens teilweise gerecht zu werden⁷. Soweit mir bekannt ist, können Eltern jedoch überall das Dispensationsrecht wahrnehmen, was den Religionsunterricht an konfessionellen Schulen anbetrifft, wenn sie und ihre Kinder einer anderen als der "Schul-Konfession" angehören. Nicht möglich ist das allerdings für Konfessionsangehörige der Mehrheitenkirche. Wir sind jetzt so weit, die verschiedenen kantonalen Regelungen im Blick auf den Religionsunterricht Revue passieren lassen zu können. Dabei bedienen wir uns eines Schemas, das so schon Johann G. Fuchs⁸, Hans Eggenberger⁹ u.a. in Dienst genommen haben.

c) *Die Bestimmungen über den Religionsunterricht in den Kantonen*

Auf's Ganze gesehen gibt es drei Rechtsfiguren, welche die Stellung des Religionsunterrichts in den Schulen der verschiedenen Kantone der Schweiz bestimmen:

1. Konfessioneller Religionsunterricht *im Raum* der Schule, aber *ohne* Verantwortung der Schule und *ohne* Mitwirkung von schuleigenen Lehrkräften.
2. Konfessioneller Religionsunterricht *im Rahmen* des schulischen Lehrkanons, aber in alleiniger Verantwortung der Kirchen.
3. Konfessionell neutraler christlicher Religionsunterricht in alleiniger Verantwortung der Schule und ohne Mitwirkung der Kirchen.

⁶ Gesetz über die Primarschulen des Kt. Bern Art. 1,3: "Die Erziehung in der Schule soll dazu beitragen, die Ehrfurcht vor Gott und in christlichem Sinne den Willen zu gewissenhaftem Handeln gegenüber dem Mitmenschen zu wecken."

⁷ In jüngster Zeit weisen Gesetzesänderungen vor allem im Kt. Fribourg in die Richtung eines simultanen Schulwesens. Es ist zu erwarten, daß sich damit auch in Fragen des Religionsunterrichts Entwicklungen ergeben werden.

⁸ J.G. Fuchs, Zum Verhältnis von Kirche und Staat in der Schweiz, in: Ders., Aus der Praxis eines Kirchenjuristen, Zürich 1979, 137 ff.

⁹ a.a.O. (Anm. 2)

zu 1.: Konfessioneller Religionsunterricht im Raum der Schule aber ohne Verantwortung der Schule und ohne Mitwirkung von schulischen Lehrkräften.

In dieser Rechtsfigur schweigt sich die Schulgesetzgebung in Sachen Religionsunterricht in der Regel entweder völlig aus oder sie nennt ihn nur als einen aus dem schulischen Lehrgefüge ausgegrenzten Teil von Erziehung, der den Religionsgemeinschaften zugeordnet ist. Als Beispiel nenne ich den *Kanton Gené*¹⁰. Gemäß Art. 163 der Genfer Kantonsverfassung muß der Religionsunterricht von allen anderen Teilen des Unterrichts getrennt sein. Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, dass er in den Schulräumen als Fakultativfach erteilt wird — das aber als rein kirchliches Unternehmen und ohne Inanspruchnahme staatlicher Lehrkräfte. Ein Dispensationsproblem gibt es selbstredend nicht.

Die katholische Kirche hat unter den gegebenen Rechtsverhältnissen einen mehrstufigen eigenen Unterricht eingeführt. Im 1. Schuljahr werden die Kinder in Familien unterrichtet (Familienkatechese), im 2.-6. Schuljahr von Priestern und kirchlichen Katecheten im Raum der Schule und vom 7.-9. Schuljahr in der jeweiligen Kirchgemeinde. Neuerdings gibt es auch Tendenzen, die Schule ganz zu meiden, um das Ziel einer rein kirchlichen Unterweisung besser erreichen zu können. Die Kinder aus reformierten Familien besuchen im 4.-6. Schuljahr den von Pfarrern und nebenamtlichen Katecheten erteilten Unterricht in der Schule. Im 7.-9. Schuljahr werden die Schüler noch alle 14 Tage anlässlich eines 'Picknicks' zwischen 11.30 und 14.00 Uhr zu sog. "Begegnungen" eingeladen, an denen religiöse und lebenskundliche Themen abgehandelt werden¹¹.

Weniger weit geht die Trennung von Kirche und Staat und damit auch von Religionsunterricht und Schule im *Kanton Basel-Stadt*. Der Religionsunterricht wird zwar auch hier als Sache der Kirchen apostrophiert, es stehen ihm aber im Rahmen des Schulpensums ein bis zwei Stunden wöchentlich zur Verfügung. Die reformierten Kinder werden so in Basel vom 1.-7. Schuljahr entweder von schuleigenen Kräften im Auftrag der Kirchen oder aber von kirchlichen Katecheten unterrichtet. Für die Entschädigung ist die Kirche zuständig. Die katholische Seite beansprucht in Basel für das 1. und das 7.-9. Schuljahr je eine und für das 2.-6. Schuljahr je zwei Wochenstunden für ihren Unterricht im Rahmen der Schulzeit.

¹⁰ S. W.K. Bräm, a.a.O., 162ff.

¹¹ S. dazu H. Eggenberger (Hg.), *Neue Modelle für den Konfirmandenunterricht*, Gelnhausen 1972, 122 ff.

Zu 2.: Konfessioneller Unterricht im Rahmen des schulischen Lehrplans, aber in der Verantwortung der Kirchen.

Als Beispiel nenne ich den *Kanton St. Gallen*. Der Art. 3, Abs. 3 der Kantonsverfassung bestimmt hier, daß der Religionsunterricht "durch die von den betreffenden Konfessionen zu bestellenden Organe" erteilt wird. Ausdrücklich wird bestimmt, daß öffentliche Schulklokale für diesen Unterricht bereitgestellt und ebenso geeignete Zeiten eingeräumt werden. De facto wird der Unterricht dann in der Unterstufe durch die Lehrer der entsprechenden Konfession erteilt, die von den Kirchenbehörden instruiert und ermächtigt zu werden pflegen; in den oberen Schuljahren der Primarschule (Hauptschule) unterrichten gewöhnlich Pfarrer und kirchlich ausgebildete Katechetinnen und Katecheten. Die Besoldung ist Sache des Kantons.

Seit einigen Jahren wird in einzelnen Gemeinden versuchsweise auch ein interkonfessioneller Unterricht erteilt. Er stellt aber nur einen Teil des Religionsunterrichts dar. In diesem Teil, einer von zwei Wochenstunden, werden vor allem biblische Inhalte erschlossen. Die 2. Wochenstunde bleibt konfessionell geprägt. In nicht wenigen Fällen werden beide Teile des Unterrichts vom gleichen oder der gleichen Lehrerin bestritten. Für die katholischen Schüler wird der 2. Teil des Religionsunterrichts aber in der Regel vom Priester oder einem Hilfskatecheten im Auftrag der Gemeinde erteilt.

Ähnlich liegen die Dinge im *Kanton Graubünden*, wo der Religionsunterricht aber in allen Teilen von den Kirchen verantwortet wird. Religionsunterricht gilt im übrigen als ein obligatorisches Fach, das von Staats wegen erteilt wird.

Im Lehrplan für Primarschulen (1985) lesen wir in der Präambel:

Der RU in der Schule trägt dazu bei, daß die Schüler sich selber und die Wirklichkeit des Lebens erkennen und ihre Fähigkeiten entwickeln und wahrnehmen können.

Damit teilt der RU die allgemeinen Bildungsbemühungen der Schule, die auf Entwicklung von Humanität ausgerichtet sind und vertieft sie, indem er deutlich macht, daß Humanität in diesem Sinne ihren Grund in der Auseinandersetzung mit Gott hat, wie er in Jesus Christus sichtbar geworden ist.

Der RU arbeitet an dieser Aufgabe, indem er sich im Lichte der biblischen Botschaft um Förderung und Entwicklung von Identität und Förderung und Entwicklung von Gemeinschaftsfähigkeit bemüht. In der Regel sind es die Gemeindepfarrer, die unterrichten. An den Gymnasien wirken staatlich gewählte und besoldete haupt- und ne-

benamtliche Religionslehrer. Der Unterricht in den beiden höchsten Klassen ist fakultativ.

Vergleichbare Regelungen finden wir in den innerschweizer Kantonen. Auf Grund der in diesen Kantonen überwiegend katholischen Bevölkerung wird aber aus verständlichen Gründen den Bedürfnissen der Katholiken bevorzugt Rechnung getragen.

zu 3.: Konfessionell neutraler Religionsunterricht in alleiniger Verantwortung der Schule.

Als Beispiel nenne ich *Bern*. Nach Art. 23 des Gesetzes über die Mittelschulen und im Art. 26 des Gesetzes über die Primarschulen¹², beide in der Fassung von 8.6.1980, fungiert das Fach *Religion/Lebenskunde* an erster Stelle des obligatorischen Fächerkanons. Die Stundenzahl für das Fach beträgt in den Klassen 1-7 der Primarschule je zwei Wochenstunden und in den Klassen 8 und 9 je eine Wochenstunde. In den Sekundarschulen, denen in Deutschland die Realschulen entsprechen, werden in den Klassen 5-7 je zwei, in den Klassen 8 und 9 je eine Wochenstunde erteilt¹³. An den Gymnasien (Klasse 9-13) gibt es nur im 9. Schuljahr einen einstündigen obligatorischen Religionsunterricht. In den Klassen 10-13 kann bei genügender Nachfrage ein fakultativer Religionsunterricht organisiert werden, für den die jeweilige Schule Lehrkräfte wählen muß. Von einer obligatorischen Zusammenarbeit von Kirche und Schule im Blick auf die Gestaltung des Fachs ist nirgends die Rede. Die einzigen Bestimmungen, die zeigen, daß die Kirchen für den Gesetzgeber im Blick sind, betreffen eine Dispensationsregelung für Schüler römisch-katholischer Konfession, denen ein einwöchiger Urlaub für die Vorbereitung zur Kommunion eingeräumt wird, und die im Gesetz erwähnte Möglichkeit, daß der Ortsgeistliche in bestimmten Fällen den Religionsunterricht erteilen kann, wenn er den überkonfessionellen Charakter des Fachs und seines Lehrplans nicht verletzt.

Hier weht der Wind des Liberalismus des 19. Jahrhunderts, der sich mit Eifer gegen jeglichen kirchlichen Fremdkörper in der staatlichen Schule wehren zu müssen glaubte. Weil aber diese Liberalen noch etwas davon wußten, was das Christentum für das Werden und Gewordensein der Umwelt der Kinder beigetragen hat, meinten sie, diese Kulturmacht doch in einem eigenen Fach thematisieren zu sollen.

¹² Unter "Primarschule" versteht man im Kanton Bern sowohl die vierjährige (in Zukunft sechsjährige) Grundschule als auch die die Schuljahre 5 - 9 umfassende Oberstufe der Volksschulen.

¹³ In Zukunft werden die Sekundarschulen nur noch drei Klassenstufen umfassen (7-9).

Dieses Fach sollte aber der Schule gehören und nicht den Kirchen. Man nannte es deshalb nicht Religionsunterricht, sondern bis 1980, vergleichbar mit dem Lande Bremen, "Christliche Religion auf der Grundlage der biblischen Geschichte" und danach Religion/Lebenskunde.

Bemerkenswert ist, daß der größte Teil der katholischen Schülerinnen und Schüler nicht an diesem 'überkonfessionellen' Unterricht teilnimmt, sondern an einem in den Pfarreien angebotenen kirchlichen Ersatzunterricht, der von kirchlich ausgebildeten Katecheten und auch von Theologen erteilt wird.

Seit 1987 plant auch die reformierte Kirche des Kantons Bern einen eigenen kirchlichen Unterricht ab dem 1. Schuljahr, der aber den schulischen Religionsunterricht nicht konkurrenzieren soll. Das in Gang befindliche Pilotprojekt wird in Gemeinden aller Landesteile mit Erfolg durchgeführt. Der Schwerpunkt dieser "Kirchlichen Unterweisung" liegt auf spezifisch kirchlichen Inhalten. Im *Kanton Zürich*, der seit dem Inkrafttreten des Schulgesetzes von 1899 im 1.-6. Schuljahr einen zweistündigen Unterricht "Biblische Geschichte und Sittenlehre" auf überkonfessioneller Grundlage kannte, trat im Frühjahr 1975 eine Neuregelung in Kraft: Der Religionsunterricht zerfiel jetzt in einen einstündigen, in der Regel reformiert geprägten Bibelunterricht, von dem man sich als Katholik zwar abmelden konnte, aber der doch von vielen katholischen Kindern besucht wurde, und eine einstündige "Lebenskunde", die für alle Kinder obligatorisch war. Im Unterschied zur Zeit vor 1975 konnte sich ein Lehrer jetzt jedoch weigern, Bibelunterricht zu erteilen.

Interessant ist die Umschreibung des Fachs im offiziellen Lehrplan:

"Im Unterricht in biblischer Geschichte müssen alle konfessionellen Besonderheiten zurücktreten, so daß er von Angehörigen aller christlichen Bekenntnisse ohne Beeinträchtigung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit besucht werden kann. Der Unterrichtsstoff ist entsprechend der Altersstufe des Kindes auszuwählen und seinem Gedanken- und Vorstellungskreis anzupassen. Der Unterricht in Biblischer Geschichte führt in die Kenntnis der Bibel ein, zeigt die Eigenart der biblischen Welt und weckt anhand der biblischen Texte Verständnis für das Wirken Gottes."

In den Klassen 7-9 der Primarschule und an den entsprechenden Klassen der weiterführenden Schulen wurde der Unterricht in "Biblischer Geschichte und Sittenlehre" in der Regel "von einem von der Schulpflege bestimmten Pfarrer der zürcherischen Landeskirchen erteilt". Dieser Unterricht war nicht obligatorisch. Die katholische Kirche bot in diesen Jahren parallel zum schulischen Fach einen eigenen konfessionellen Unterricht an, der aber vom Staat nicht subventioniert

wurde. An den oberen Klassen des Gymnasiums (10-13) gibt es kein Angebot.

Seit 1976 arbeitete in Zürich eine interkonfessionelle Kommission am Modell eines konfessionell-kooperativen RU im Rahmen der Schule, das allen interessierten kirchlichen und staatlichen Stellen zur Stellungnahme zugestellt worden ist. Nach längerem Hin und Her hat im vergangenen Jahr ein Kompromißmodell für die Oberstufe (Klassen 7-9) die Zustimmung aller gefunden. Es sieht eine Gleichbehandlung der beiden großen Konfessionen und der Christkatholischen Kirche vor.

Ich zitiere im Folgenden die wichtigsten Bestimmungen der vom Erziehungsrat am 26. März 1991 erlassenen "Richtlinien für den Religionsunterricht an der Oberstufe" und einige Passagen aus der Kirchenordnung der evang.-reformierten Landeskirche des Kt. Zürich in der veränderten Fassung vom 26. September 1989. Sie sind außerordentlich informativ und atmen den Geist eidgenössischer Kompromißkultur.

- a) Schulischer Religionsunterricht in konfessionell-kooperativer Form an der Oberschule der Zürcher Volksschule ist ein obligatorisch geführtes Fach mit Abmeldemöglichkeit.
- c) Eltern oder Erziehungsberechtigte können Schülerinnen und Schüler durch eine schriftliche Mitteilung an den Klassenlehrer abmelden.
- d) Der schulische Religionsunterricht wird durch Theologinnen und Theologen der evangelisch-reformierten, der römisch-katholischen und der christkatholischen Kirche, die in Absprache mit den örtlichen Vertretungen der Kirchen durch die Schulpflege bestimmt werden, oder durch Lehrkräfte der Volksschulen oder Fachlehrkräfte erteilt.
- e) Die Schulgemeinde richtet die Besoldungen für den schulischen Religionsunterricht aus...
- h) Der schulische Religionsunterricht untersteht der Aufsicht der Bezirks- und Gemeindeschulpflegen.

Was den Umfang des Unterrichts anbetrifft, werden für das 7. Schuljahr 2 Wochenstunden, für das 8. eine Wochenstunde vorgesehen. Im 8. Schuljahr kann in Räumlichkeiten der Schule ausser der konfessionell-kooperativen Stunde auch noch eine Lektion kirchlicher Unterricht angeboten werden.

"Nach Wahl der örtlichen Vertreter der Kirchen kann er konfessionell-kooperativ oder konfessionell getrennt sein."

"Dieser kirchliche Unterricht wird in Verantwortung der Kirchen durchgeführt. Daher wird er auch durch kirchliche Behörden beaufsichtigt."

Auch die Besoldung ist hier Sache der Kirchen.

Eine interessante Bestimmung betrifft Dispensation von Schülern für den Besuch konfessionell-kirchlicher Unterrichtsprojekte.

"An den 1. Oberstufenklassen können Schülerinnen und Schüler höchstens im folgenden Umfang für kirchliche, meist konfessionell getrennte Unterrichtsprojekte dispensiert werden:

1. Oberstufenklassen bis höchstens 5 Halbtage.

Die Halbtage können auch zu ganzen Tagen zusammengezogen werden."

Die Lehrpläne für diesen Unterricht sind in Arbeit bzw. in der Erprobung.

Hier ist etwas Interessantes und Neues passiert, das vielleicht auch in Deutschland von Interesse ist. Man wird sehen, wie der Bischof von Chur, der, was die katholische Bevölkerung anbetrifft, auch für den Kanton Zürich zuständig ist, in Zukunft versuchen wird, dieses Modell zu Fall zu bringen.

Die einschlägigen Bestimmungen der Kirchenordnung sind kurz, zeigen aber, daß die Zürcher Kirche Vertrauen in den schulischen Unterricht setzt und bereit ist, vor allem in der Aus- und Fortbildung der Lehrkräfte Verantwortung zu übernehmen.

Art. 82: "Aus einer umfassenden erzieherischen Verantwortung heraus hat sich die öffentliche Schule zur Führung eines eigenen Religionsunterrichts verpflichtet.

Die Kirche trägt diesem Umstand in der Unterrichtsordnung Rechnung. Sie setzt sich dafür ein, daß das Anrecht des Kindes auf Begegnung mit christlicher, wesentlich biblischer Überlieferung, auf allen Schulstufen gewahrt bleibt.

Sie unterstützt eine ökumenische Öffnung und fördert die Zusammenarbeit unter den Konfessionen in Schule und Unterricht" (26.8.1980)

Zusammenfassend können wir sagen, daß der, welcher den RU in der Eidgenossenschaft in den sehr verschiedenen Schulsystemen genau und über einen längeren Zeitraum beobachtet hat, von der möglichen Vielfalt nicht nur der Inhalte und Organisationsformen überrascht ist, sondern auch von den mannigfachen methodischen Möglichkeiten. Zur Verwirrung gerät die Überraschung dann, wenn er entdeckt, daß

der Vielfalt des Erscheinungsbildes des Religionsunterrichts eine theoretische Bewußtheit der sehr Verschiedenes auf sehr unterschiedliche Art und Weise unterrichtenden Lehrkräfte durchaus nicht entspricht. Da unterrichtet z.B. eine Lehrerin in einem 3. Schuljahr im Rahmen eines *überkonfessionellen* Bibelunterrichts ganz im Sinne der "Evangelischen Unterweisung" als Bekennerin ihres Glaubens und dort bietet eine andere Lehrkraft im Rahmen eines sich konfessionell verstehenden Unterrichts ziemlich platte, aber überkonfessionelle bürgerliche Moral anhand wechselnder Paradigmata aus Literatur, Bibel und Katechismus. Hermeneutischem Bibelunterricht vergleichbare Unterrichtskonzeptionen stehen im gleichen Schulhaus unvermittelt rein problemorientierte Versuche gegenüber, ja, es kann auch der Fall eintreten, daß da auch noch einer Versuche mit einem religionskritischen Konzept macht. Dazu kommen alle Arten von Mischformen. Offizielle Lehrmittel, den Religionsbüchern in Deutschland vergleichbar, gibt es zumindest in der deutschsprachigen Schweiz nicht. Einziges in mehreren Kantonen als offizielles Lehrmittel zugelassenes Werk für die Hand des Schülers ist die sogenannte "Schweizer Schulbibel", für die auch ein ausführliches Lehrerbuch und verschiedene Diareihen zur Verfügung stehen¹⁴.

Seit einigen Jahren läßt sich allerdings eine Entwicklung beobachten, die das verwirrlichte Bild übersichtlicher zu machen verspricht. An die Stelle der nur noch von wenigen Lehrern beachteten herkömmlichen Stoffpläne für den biblischen Unterricht mit ihren theologisch und pädagogisch kaum mehr so vertretbaren Textlisten aus dem Alten und Neuen Testament sind in verschiedenen Kantonen z.T. wohlstrukturierte und sowohl didaktisch als auch theologisch verantwortete Lehr- und Lernpläne getreten, die entweder von staatlich bestellten Lehrerkommissionen oder aber von kirchlichen Arbeitskreisen erarbeitet worden sind. Das gilt sowohl für den evangelischen als auch den katholischen Bereich.

¹⁴ Die "Schweizer Schulbibel" ist identisch mit der "Neuen Schulbibel", die in Deutschland von den Verlagen Herder, Freiburg - Kösel, München - Ernst Kaufmann, Lahr angeboten wird.

4 Lehrmittel, Lehrpläne, Arbeitshilfen

a) *Die Verhältnisse in der Deutschen Schweiz reformierter Prägung*

Neue Lehrpläne, die einen Qualitätssprung im Vergleich zum Herkommen signalisieren, sind in den Kantonen *St. Gallen, Basel-Land, Bern* und *Zürich* erschienen. Alle genannten Pläne haben auch in anderen Kantonen Beachtung gefunden.

Beginnen wir mit *St. Gallen* und seinem die Klassen 1-8 betreffenden vom Kirchenrat zuerst 1974 (Klassen 4-6) und dann 1979 (Klassen 1-8) erlassenen "Lehrplan Religionsunterricht"¹⁵: Als Ziel des evangelisch-reformierten Religionsunterrichts bezeichnet es der Lehrplan, "dem Schüler zu helfen, in der Zusage der Liebe Gottes zu sich selber und zur Gemeinschaft zu finden, ihn mit der Botschaft der Bibel vertraut zu machen und seine Fähigkeiten zu fördern, auf die Grundfragen unseres menschlichen Lebens hilfreiche Antworten zu suchen und zu finden."

Unterhalb dieses Globalziels nennt der Plan eine ganze Reihe von weiteren Absichten, die sowohl das 'Klima' des Unterrichts, seine Ziele, Inhalte und Methoden betreffen als auch den institutionellen Ort des Unternehmens Religionsunterricht. Große Sorgfalt verwendet der Plan auf Beschreibungen der Situation der Schüler der verschiedenen Altersstufen. Der Lehrplan selbst unterteilt die Unterrichtsgegenstände in vier Teilbereiche: "Biblische Überlieferung", "Wirkungsgeschichte (Glaube/Kirche/Religion)", "Eigenes Leben und Glauben (Ichfindung/Sinnfrage)", "Leben mit anderen (sozialethische und politische Verantwortung)".

Diese Einstellung erinnert an ähnliche Strukturierungen, wie sie etwa der "Zielfelderplan" für den katholischen Religionsunterricht in Deutschland zeitigte.

Im übrigen nennen die Verfasser für jeden Teilbereich Richtziele, für jedes Thema ein Hauptziel und verschiedene mögliche Lerninhalte und außerdem zu empfehlende Unterrichtshilfen (Modelle, Literatur, Medien, Lieder etc.). Für jedes Schuljahr bietet die "Arbeitsstelle für Religionsunterricht" eine Mappe mit Unterrichtsentwürfen an, die zum

¹⁵ Zu beziehen durch die "Arbeitsstelle für den Religionsunterricht", Oberer Graben 43, CH 9000 St. Gallen

größten Teil aus der Zeitschrift RL¹⁶ entnommen sind. Ihr Wert für den Lehrer liegt weniger in der theologischen und didaktischen Klärung der Auswahl etc. als in der unmittelbaren Verwendbarkeit für die tägliche Praxis. Mögen die einzelnen Lernplanungen und auch der Gesamtplan keine weiteren theoretischen Erklärungen enthalten, so ist doch unmittelbar deutlich, daß die Verfasser neueren Entwicklungen in Deutschland verpflichtet sind, die sie vereinfachen und für die durchaus spezifisch schweizerischen Verhältnisse modifizieren. In jedem Entwurf kommt die Absicht zur Geltung, Glauben und Wirklichkeit der Adressaten miteinander in Beziehung zu setzen und sie so in die Lage zu versetzen, bestimmte Fragen, die Schülerinnen und Schüler in ihrem Alltag gestellt sind, zu bearbeiten und Situationen, die in ihrem Alter spezifisch sind, zu bewältigen.

Auch der Lehrplan für den *Kanton Basel-Land* ist von einer kirchlichen Kommission erarbeitet worden. Federführend für alle Entwürfe ist Pfarrer Paul Kohler¹⁷ gewesen. Bei genauerer Betrachtung ist dieser Lehrplan außerordentlich stark vom "Katholischen Zielfelderplan" des Deutschen Katechetenvereins beeinflusst. Schon der Name des Planes weist darauf hin: "Zielfelderplan für einen evangelischen Religionsunterricht in der Schweiz". Wie im deutschen katholischen Zielfelderplan werden die gewählten Unterrichtsgegenstände im Rahmen von vier Erfahrungsbereichen vorgestellt (Eigenes Leben/Leben mit anderen/Religion(en)/Glaube und Kirche). Wie das Vorbild geht auch der Baseler Plan von Zielen aus (Was sollen die Schüler lernen? Wozu sollen sie fähig werden?...), die im Rahmen einer theologischen und pädagogischen Reflexion bestimmter Lebenssituationen gewonnen worden sind und bestimmte Fähigkeiten beim Namen nennen, die erlangt werden sollen. Dann erst geht es gleichsam in einem zweiten Durchgang der Reflexion um Inhalte, Methoden und Medien. Eine vereinfachte Curriculum-Theorie hat Pate gestanden. Wichtig ist es den Verfassern, die einzelnen Zielfelder nicht voneinander zu isolieren, sondern sie wechselseitig aufeinander zu beziehen und auf diese Weise miteinander zu vermitteln. Neben einer Art Rahmenplan legte die Basel-Landschaftliche Lehrplan-Kommission in den vergangenen fünf Jahren auch noch für jede Klassenstufe Präparationshefte vor, die, was die Klassen 6-9 anbetrifft, auch Lernmittel wie Fotos, Tonbänder etc. als Ergänzung bei sich haben können.

¹⁶ Die Zeitschrift erscheint im 20. Jahrgang als ökumenisches Unternehmen in den Verlagen Benziger, Einsiedeln und Zürich und Theologischer Verlag Zürich.

¹⁷ Über Pfarrer Paul Kohler, Poststr. 3, CH 4302 Augst sind die genannten Arbeitsmaterialien für die verschiedenen Schuljahre beziehbar.

Der "Zielfelderplan" besticht auch durch seine für den Lehrer und seine Vorbereitungsarbeit gedachten Teile.

Der *Berner* Lehrplan "Religion/Lebenskunde" aus dem Jahre 1983¹⁸ ist von einer vom Kanton bestellten Kommission aus Vertretern der Universität, der Lehrerseminarien und der Religionslehrerschaft erarbeitet worden. Im Lehrplan werden bibel- und problembezogene Inhalte unterschieden, aber doch einander zugeordnet und gleichen Grobzielen unterstellt.

Religion wird als "Ausdrucksform geistig-seelischer Grundbefindlichkeit" verstanden und der Schule als Möglichkeit, Lebenshilfe anbieten zu können, empfohlen.

Der Plan unterscheidet zwischen Kernstoffen und nicht unbedingt zu erschließenden Themenkreisen. Eingeleitet wird der Lehrplan durch eine Reihe von sog. "Leitideen" und Richtzielen, die sich der neueren Diskussion um den Religionsunterricht in Deutschland verdanken. Jedem Schuljahr sind dann sog. "Grobziele" und bibelbezogene und problembezogene Inhalte zugeordnet. Ueberall ist das Bemühen auffällig, Religion und Leben, Glaube und Wirklichkeit so einander zuzuordnen, daß es zu so etwas wie einer doppelseitigen Erschließung kommen kann.

b. *Katholische Lehrpläne*

Hier fällt vor allem der sog. "Deutschweizerische Katechetische Rahmenplan" auf, der im Auftrag der schweizerischen Bischöfe von der "Interdiözesanen Katechetischen Kommission erarbeitet worden ist¹⁹. Bemerkenswerterweise läßt sich hier keine Abhängigkeit vom deutschen katholischen Zielfelderplan nachweisen, sondern eher der Einfluss von religionspädagogischen Vorstellungen vergangener Epochen. Das gilt sowohl für die religionspädagogischen Grundsätze des Planes, die der klassischen katholischen Katechismustradition und der materialkerygmatischen Katechetik nach dem 2. Weltkrieg näher stehen als etwa den hinter dem Zielfelderplan stehenden Überlegungen.

¹⁸ Zu beziehen über den Lehrmittel-Verlag des Kt. Bern, Güterstr. 13, CH 3008 B e r n. Dort sind auch die sog. "Starthilfen" zu beziehen, die neben Materialien aller Art didaktische Schaltpläne und Literaturangaben enthalten.

¹⁹ Der Plan für das 3.-6. Schuljahr stammt ursprünglich aus dem Jahr 1974, der für das 1. und 2. Schuljahr aus dem Jahr 1976 und der für die Oberstufe (7.-9. Schuljahr) ist von 1977. Für das 4.-6. Schuljahr gibt es eine überarbeitete Neufassung von 1984. Alle Pläne sind durch die IKK-Arbeitsstelle, Hirschwalmstr. 5, 6003 Luzern zu beziehen.

Das geht unter anderem auch aus den vier Leitsätzen des für das 3.-6. Schuljahr bestimmten Planes hervor:

1. Das Kind soll lernen, mit Gott zu leben. Auf dieses Hauptziel ist alles hingeordnet. Für jedes Schuljahr und jede Bildungsreihe steht im Vordergrund das Bemühen, die Zielrichtung klar anzugeben. Es geht in allem um eine religiöse Grundhaltung, die im Kinde und Jugendlichen im Verlaufe der Schulzeit wachsen soll.
2. In den angegebenen Zielen sollen die wesentlichen Verkündigungsinhalte erfasst sein. Sie lassen sich in folgenden theologischen Grundbereichen zusammenfassen: Gottesbeziehung und Gottesbild; Jesusbeziehung, Gemeinschaft und Kirche; Umkehr und Nachfolge (Schuld; Sakramente; Einführung in die Sprachformen der Bibel).
3. Innerhalb eines Rasters, welcher nach dem Prinzip der Curriculumspirale in jedem Jahr die Gliederung des stofflichen Rahmens bestimmt, sind je andere Akzentuierungen vorgenommen worden: 3. Klasse: Freundschaft; 4. Klasse: Freude; 5. Klasse: Licht; 6. Klasse: Leben. Bei Beachtung der existenziellen und gesellschaftlichen Lage des Kindes (Lebensnähe, Stufengemäßheit, Aktualität) können alle für das Glaubensverständnis notwendigen Inhalte auf jeder Stufe in den obigen sechs Bereichen in redlicher Weise zur Sprache gebracht werden.
4. Grundlage allen Religionsunterrichts ist die Bibel. Sie wird einerseits auf verschiedene Weise in den Religionsunterricht hereingenommen (als Legitimation, Apologie, Erhellung, Begründung, Sinnerschließung, Vergleich etc.). Andererseits kann sie auch den inhaltlichen Schwerpunkt des Unterrichts ausmachen (biblische Bilder, biblische Zyklen, Erklärung der Texte, Erschließung von Textzusammenhängen etc.). Im Rahmenplan wird der biblische Teil den einzelnen katechetischen Jahreszielen zugeordnet.

Wie leicht zu entdecken ist, wird hier ein rein kirchlicher Unterricht konzipiert, der weder auf die auch in der Schweiz die Wirklichkeit bestimmende Säkularisation, noch auf den Pluralismus der religiösen Eingangsvorstellungen der Kinder, noch auf den schulischen Ort des Unternehmens Religionsunterricht Rücksicht nimmt.

Das geht so noch in der Innerschweiz und vielleicht auch noch hie und da in der Diaspora, aber ...

Die Interdiözesane Kommission hat die Mängel ihres Entwurfs für das 3.-6. Schuljahr offensichtlich selbst erkannt, denn die später erschienenen Vorschläge für das 1. und 2. Schuljahr reden schon anders. So lesen wir in der Einleitung:

"Die katechetische Aufgabe im 1. Schuljahr besteht vor allem darin,

- das im Kind von Natur aus vorhandene Ur-Vertrauen religiös zu unterbauen...
- das Kind auf die Mitmenschen hin zu öffnen, weil die gesuchte Geborgenheit nur in der frohen, liebenden Gemeinschaft mit anderen erfahren werden kann..."

Hier und in vielen anderen Passagen ist es mit Händen zu greifen, daß auch in der katholischen Schweiz die neuere religionspädagogische Reflexion nicht am Kind und seiner Wirklichkeit vorbeidenken möchte.

Ähnliches kann man auch für die Vorschläge zur Oberstufe (7.-9. Schuljahr) sagen. Hier wird dann schon einmal von Didaktik geredet.

c) Der Religionsunterricht in der französisch-sprachigen Schweiz

Zuerst zu den katholischen Bemühungen: In allen katholischen Pfarreien der Westschweiz ist gegenwärtig, was die Katechese für Kinder zwischen 6 und 12 Jahren anbetrifft, ein Rahmenplan (Plan-Cadre du Projet Global pour la catéchèse de l'enfance)²⁰ in der Erprobung, der auf den Grundschul-Zielfelderplan des Deutschen Katecheten-Vereins zurückgeht²¹.

Bis vor kurzem kannte man in der Westschweiz keine direkten Lehrpläne, sondern nur Richtlinien und einige Bücher, die aus Frankreich übernommen worden sind (Fonds communs obligatoires — bischöfliche Richtlinien und die entsprechenden Religionsbücher). Jedes katechetische Zentrum (Fribourg, Sion, Hauterive, Villars sur Glane, Délemont) verfaßte dann seinerseits zu den zur Verfügung stehenden Lehrmitteln kurze Kommentare und versuchte durch jährliche Kurse zu einer gewissen Einheitlichkeit zu kommen. Das gilt für den in *kirchlicher* Verantwortung erteilten Unterricht.

Schulischen Religionsunterricht gibt es nur in den Kantonen Fribourg, Jura und Wallis. Was Fribourg anbelangt, so wird da auch in der Schule mit dem genannten *Rahmenplan* gearbeitet und mit Lehrmitteln aus Lyon. Auf der Sekundarstufe (Klassen 5-9) befindet sich ein Rahmenplan in der Erprobung. Vielen Zuständigen fehlt in dem Plan, der einen Kompromiß darstellt zwischen kirchlichen Wünschen und katechetischen Notwendigkeiten, eine angeblich notwendige

²⁰ Zu beziehen durch die Ecole des Catéchistes, 240 rue de Mora, CH 1700 Fribourg

²¹ Ein Vergleich mit dem im DKV, Preysingstr. 83 c, 8000 München 80 erschienenen "Zielfelderplan" läßt sofort die Verwandtschaft erkennen.

breite Wissensvermittlung. Im Wallis ist alles noch in der Schwebelage. Alte Lehrpläne sollen, was die Grundschule anbetrifft, durch den Rahmenplan ersetzt werden, in der Sekundarstufe durch den freiburgischen Lehrplan.

Gewisse Privatschulen und Internate haben gewöhnlich eigene Traditionen und Pläne.

Aufs Ganze gesehen kann gesagt werden, daß die Zukunft dem *Zielfelderplan* gehört und damit einer religionspädagogischen Konzeption, die die Zeichen der Zeit ebenso erkannt hat wie die Notwendigkeit, das Christliche und das Kirchliche angesichts heutiger Anfragen und heutiger Lebenssituationen zu vertreten.

Im Religionsunterricht der französischsprachigen Schweiz mit überkonfessionellem Charakter, wie er etwa im Kanton Waadt erteilt wird, aber auch im Bibelunterricht²² des Kantons Fribourg hat sich in den letzten Jahren in der Primarstufe neben dem schon genannten Rahmenplan auch noch ein ökumenisch erarbeitetes Unterrichtsprogramm [Enseignement Biblique Romand (ENBIRO)]²³ immer mehr durchgesetzt, das ausschließlich biblische Inhalte vorsieht. Hinter diesem "Lehrplan" steht nicht eigentlich eine verantwortete religionspädagogische Konzeption, sondern der Wille, durchaus mangelhaft ausgebildeten Katechetinnen und Katecheten, Lehrerinnen und Lehrern eine Hilfe anzubieten für ihre Arbeit mit Kindern und Jugendlichen des 3. — 6. Schuljahrs. Eigentlich müßten wir jetzt noch die verschiedenen Formen der Lehrerbildung für das Fach Religion vorstellen, die kirchlichen und die kantonalen, die universitären und die an Lehrerseminaren angebotenen. Der mir zur Verfügung stehende Platz reicht für ein solches Unterfangen nicht. Für den nicht-schweizerischen Religionspädagogen wichtig erscheint mir jedoch die Information, daß es für den Primarlehrer (Klassen 1 — 9 — Grund- und "Hauptschule") im Rahmen der Lehrerseminarien, die 16 — 21 jährige junge Leute auf den Lehrerberuf vorbereiten, für theologische und religionspädagogische Studien nur 10 Jahreswochenstunden gibt. Mit einem solchen Pensum Religionslehrer ausbilden zu wollen, ist eine Kunst, die bei genauerer Betrachtung niemand kann. Dennoch gibt es auch unter den Absolventen solcher Lehrerbildung durchaus engagierte und kundige Lehrerinnen und Lehrer.

²² Bei diesem Bibelunterricht handelt es sich um ein ökumenisches oder besser "überkonfessionelles" Unternehmen für die Klassen 1 - 6. Ihm steht im Lehrplan je eine Wochenstunde zur Verfügung.

²³ Das Programm ist bei "Editions ENBIRO", Rue de l'Alle, CH 1000 Lausanne zu beziehen.

Wolfgang Lienemann

Kirchenfinanzen im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft¹

Wie eine Kirche mit Geld umgeht, sagt sehr viel über ihr Selbstverständnis. Ob sie stattlichen Besitz hat und schweigt, ob sie arm ist und doch nicht klagt, ob sie reich ist und von einem schlechten Gewissen bedrückt wird — dies alles ist ein Teil ihrer sichtbaren Gestalt und ihres Zeugnisses. Dieses Zeugnis war stets und ist auch heute vielfältig und widersprüchlich. Mir hat sich unvergeßlich eingeprägt, wie bei meinem ersten Rom-Besuch ein Mönch, der durch die Katakomben führte, versicherte: die römische Kirche ist immer eine arme Kirche gewesen. Ich habe das, gerade nachdem ich zuvor St. Peter und die Vatikanischen Museen gesehen hatte, sofort akzeptiert, wenn auch vielleicht in etwas anderem Sinne als jener Mönch es gemeint hatte. Später habe ich gelernt, daß, wie der Diakon Laurentius während der großen Christenverfolgung unter Decius (250/51) sagte, die Armen die wahren Schätze der Kirche sind, alles Kirchenvermögen in Wahrheit das Gut der Armen sei und der Vicarius Christi bisweilen der "Gefangene im Vatikan" sein möchte.

Der Umgang der Kirche mit Geld ist in dem Sinne für ihr Selbstverständnis charakteristisch, daß sich darin eine besondere Selbstdeutung und Selbstverpflichtung zu erkennen gibt, also eine Art impliziter Ekklesiologie zum Vorschein kommt. Ebenso ist die ganz andere Sicht der Kritiker kirchlicher Finanzordnungen aufschlußreich. Kirchliche Finanzsysteme sollte man daher stets im Spiegel ihrer Legitimation wie ihrer Kritik betrachten, also in einer mehrfach gebrochenen Perspektive von innen und außen. Wer in der Binnenperspektive als getreuer Haushalter in seiner Mischung von preußischer Disziplin und hausväterlicher Großzügigkeit gelten mag, erscheint von außen nicht selten als zugeknöpfter Geizhals oder zu unterwürfigem Dank verpflichtender Wohltäter.

Die Unterschiede und Gegensätze zwischen den verschiedenen kirchlichen Finanzsystemen allein in Europa sind gewaltig. Richtet man den Blick in die Ökumene, so wird fast jede Konferenz zum Tribunal, sobald es um's Geld geht. Im Bericht der Weltmissionskonferenz, die 1980 unter dem Titel "Dein Reich komme" in Melbourne

¹ Teile dieses Beitrages wurden bei der Jahrestagung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie am 2.10.1991 in Loc-

stattfind, heißt es u.a.: "Wo das Geld herkommt und wie es in der Kirche benutzt wird, ist ein wichtiger Aspekt der Machtausübung in der Kirche. Die Geldquelle beeinflusst die Weise, in der es benützt werden kann. Einige Kirchen erhalten Geld durch die Kirchensteuer und/oder von ihren Regierungen. Das kann Einschränkungen für den Einsatz des Geldes und für die Freiheit der Kirche selbst mit sich bringen."² Geld einzunehmen, zu verwalten und auszugeben, bedeutet immer auch Macht auszuüben. Wer Eigentümer von Tauschwerten, also von Geld ist, "trägt", wie Marx schrieb, "seine gesellschaftliche Macht, wie seinen Zusammenhang mit der Gesellschaft, in der Tasche mit sich."³ Vom Geld zu sprechen, nötigt deshalb auch zur Frage nach gesellschaftlicher Einbettung und Macht einer Kirche.

Dazu gibt es derzeit auch vielfach aktuellen Anlaß. Erstens werden die Völker der Staaten in Europa, die früher dem Ostblock zugerechnet wurden, in nächster Zukunft neue Verfassungen beschließen und dabei auch das Verhältnis von Staat und Religionsgesellschaften neu zu ordnen versuchen, einschließlich der staatskirchenrechtlichen Finanzfragen. Zweitens wird der Ausbau der Europäischen Gemeinschaft zu einem einheitlichen Wirtschaftsraum dazu führen, die bisherigen nationalen Steuer- und Finanzordnungen zu harmonisieren; das könnte auch die Kirchen veranlassen, ihre Finanzsysteme zu vergleichen und eventuell zu modifizieren. Drittens sind in Spanien und Italien die kirchlichen Finanzen in jüngster Zeit neu geordnet worden, so daß man in Bälde die Auswirkungen prüfen und fragen kann, ob einige Ergebnisse übertragbar sein könnten, beispielsweise in Skandinavien. Schließlich sind wir derzeit unmittelbar Zeugen tiefgreifender finanzieller Umstellungen in den Kirchen der ehemaligen DDR.

Die Fülle der angedeuteten Probleme erlaubt nur eine knappe, exemplarische Behandlung, die ich auf die europäischen Verhältnisse be-

cum sowie bei der Dekanekonferenz der Ev. Kirche von Hessen und Nassau am 12.11.1991 in Arnoldshain vorgetragen.

² Martin Lehmann-Habeck (Hg.), *Dein Reich komme*. Bericht der Weltmissionskonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980, Frankfurt/M. 1980, 173. Es wird aber sogleich hinzugefügt, daß auch Beiträge von Organisationen und Einzelen die Freiheit der Kirche beeinträchtigen können (ebd.).

³ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Rohentwurf 1857/58), Berlin 1953, 74f. Schon in einem älteren Manuskript von 1851 hat Marx diesen Zusammenhang von Geld und Macht erwähnt: "Jedes Individuum besitzt die *gesellschaftliche* Macht in seiner *Tasche* unter der Form einer Sache. Raubt der Sache diese gesellschaftliche Macht, und ihr müßt diese Macht unmittelbar der Person über die Person geben" (986f). Marx sieht das Geld in der kapitalistischen Industriegesellschaft also als Voraussetzung individueller Freiheit. Diesen Gedanken hat auch Georg Simmel in seiner "Philosophie des Geldes" (zuerst 1900, Neudruck Frankfurt/M. 1989), bes. im 4. Kapitel, vertreten.

schränke. Ich will einleitend auf die heterogene Mannigfaltigkeit kirchlicher Finanzordnungen aufmerksam machen (I.), anschließend die wichtigsten Bestimmungsfaktoren hervorheben (II.) und dann kurz über Chancen und Risiken neuer Entwicklungen sprechen (III.) sowie einige wichtige Aspekte am Beispiel des Haushaltes der Ev. Kirche von Hessen und Nassau illustrieren (IV.). Im letzten Abschnitt (V.) möchte ich dann einige ethische Aspekte der Frage aufnehmen, ob Geld von der Art ist oder sein kann, daß man damit Gott dienen kann – ob es, mit Niklas Luhmann zu reden, ein symbolisches oder ein diabolisches Kommunikationsmedium ist.⁴

I.

Die Vielfalt der Finanzsysteme in den europäischen Kirchen ist nachgerade unbeschreiblich groß. Vieles kann man nur historisch, d. h. eigentlich gar nicht erklären. Man kann oft nur eine komplizierte Geschichte erzählen, die beschreibt, wie es zur jetzigen Lage gekommen ist. *Warum* das auch so ist, dürfte dagegen meist ganz im Ungefähren bleiben. Auf dem kleinen Territorium der Schweiz begegnen gleichsam in einem finanzrechtlichen Mikrokosmos die klassischen Typen des Staatskirchenrechts und kirchlicher Finanzverfassungen – angefangen vom geradezu staatskirchlich zu nennenden Modell in Bern, Zürich und dem Waadtland, wo der Kanton einen wesentlichen Teil der kirchlichen Ausgaben, insbesondere die Personalmittel, bestreitet, bis hin zu strikten Trennungsmodellen wie in Neuenburg, wo es, ursprünglich dem Wirken der Kirche entsprechend, keinen staatlichen Beitreibungszwang gibt, oder in der Calvin-Stadt Genf, wo, wie die katholische "Weltwoche" einmal schrieb, insbesondere die begüterten Kreise gern "auf die Entrichtung der freiwilligen Kirchensteuer verzichten".⁵ Die Pfarrerbesehdungen innerhalb wie zwischen den Kantonen wiesen erstaunliche Unterschiede auf; in Zürich konnte schon in den 70er Jahren ein Pfarrer auf ein Jahresgehalt von über 100 000 sfr. (Brutto) kommen.⁶ Neben den unmittelbaren Leistungen des Staates wird meist noch eine Kirchengemeindesteuer erhoben, wobei

⁴ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988, 230-271.

⁵ Zit. nach Werner E. Pradel, *Kirche ohne Kirchenbeitrag. Mittel und Methoden kirchlicher Finanzierung. Dokumentation aus 75 Ländern*, Wien - München 1981, 80. Zur Schweiz vgl. Heiner Marré, *Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart*, Essen 1991 (3. Aufl.), 25f.

⁶ Vgl. Christoph Stückelberger, *Macht Reichtum ängstlich?*, in: *Offene Kirche* Nr. 9, Nov. 1978, 11f.

die örtliche Kirchgemeinde Steuergläubiger ist und die Finanzhoheit besitzt. Rechtliche Grundlage ist die jeweilige kantonale Gemeindeverfassung; dieser Umstand erlaubt es derzeit im Streit mit dem Zürcher Bischof Haas den Zürichern, erhebliche Geldmittel dem Zugriff des ungeliebten Bischofs zu entziehen — eine kanonistisch an sich völlig unhaltbare Situation.⁷

Während der Klerus in Deutschland und in den meisten deutschsprachigen Kantonen der Schweiz weltweit die höchsten Besoldungen genießt — hier liegt der Anteil der Personalmittel an den kirchlichen Ausgaben zwischen ca. 65 und 85% —, müssen die Pfarrer und Priester in weiten Teilen Frankreichs und Englands mit einem Hungerlohn auskommen. Dabei sind die Grundlagen der Kirchenfinanzen in beiden Ländern wiederum völlig unterschiedlich.

In Frankreich⁸, wo Ende der 70er Jahre noch über 90% der Einwohner nominell der katholischen Kirchen angehörten — heute muß man die Zahlen der Kirchenzugehörigkeit regional sehr differenzieren; in Paris dürfen weniger als 50% der Einwohner noch Katholiken sein —, muß sich die Kirche ganz überwiegend aus freiwilligen Spenden der Gläubigen finanzieren ("Kulturpfennig"). Aufgrund der zum 1.1.1906 eingeführten strikten Trennung von Staat und Kirche⁹ — abgesehen vom damals zum deutschen Reich gehörenden Elsaß-Lothringen, wo das Konkordat von 1801 und die napoleonischen Gesetze in Geltung blieben — sind staatliche Zuweisungen an die Kirchen untersagt. Kommunen und Departemente können jedoch zweckgebundene Zuschüsse gewähren, aber Grundlage der materiellen Existenz der Kirchen, insbesondere der Besoldung, sind die freiwilligen Gaben der Gläubigen. Jedem steht es frei, nach seinem Gewissen und Gutdünken zu geben, auch das ist im Ergebnis nicht viel und nicht genug.

⁷ Vgl. Neue Zürcher Zeitung (Fernausgabe) v. 14.12.1991 zur Bildung eines "Fonds Bistum Zürich". Demgegenüber statuiert das römische Kirchenrecht sehr weitgehende Aufsichtspflichten des Diözesanbischofs über die gesamte Vermögensverwaltung; vgl. CIC/1983, cc. 1276-1279, 1281 §1, 1287 §1. Dazu vgl. näher Richard Puza, Die Verwaltung des Kirchenvermögens, in: HdbKaTHKR (1983), 900-910 (bes. 908f).

⁸ Vgl. Axel von Campenhausen, Staatskirchenrecht, München ²1983, 224-227; Pradel (Anm.5), 34-47; L'Épiscopat Français (Ed.), Les Français et les Finances l'Église, Paris 1971; Marré (Anm.5), 19f; René Metz, Die finanziellen Quellen der Kirchen in Frankreich, in: ThQ 156, 1976, 205ff.

⁹ Vgl. Jacques le Brun, Art. Frankreich III/1, in: TRE 11 (1983), 366-373 (371f) m.w.Lit.

Viele katholische Priester, deren Liebe zur früher bisweilen verkörperten "Schwester Armut" etwas erkaltet ist¹⁰, sehen sich in dieser Lage gezwungen, neben dem geistlichen Amt einen weltlichen Beruf auszuüben, und zwar mit Erlaubnis des zuständigen Bischofs gemäß can. 286 des kirchlichen Gesetzbuches¹¹. Die Lage der evangelischen Pfarrer in Frankreich ist etwas günstiger; Wohnung einschließlich Nebenkosten, Sozialversicherung und Pkw werden ihnen in der Regel frei zur Verfügung gestellt. Die Hochschulen für katholische Theologie können ihren Dozenten ebenfalls keine angemessene Besoldung bieten, und doch sind in unserem Jahrhundert von hier außerordentliche geistige Impulse ausgegangen, nicht zuletzt im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils.

Im Jahre 1971 fand im Auftrage der katholischen Bischöfe eine sozialwissenschaftliche Umfrage statt, deren Ergebnisse unter dem Titel "Die Franzosen und die Finanzen der Kirche" veröffentlicht wurden. Daraus ging u. a. hervor, daß die Franzosen ganz überwiegend wünschen, daß die Priester sich voll ihrem geistlichen Beruf widmen und keinen gewerbmäßigen Interessen nachgehen sollen; dafür sei man auch zu regelmäßigen Beiträgen bereit. Die Kontrollfragen zeigten indes, daß zwar 39% der Befragten zu einer Erhöhung ihrer Spenden bereit waren, tatsächlich jedoch nur wenige Franzosen ihren vorgesehenen Kultbeitrag geben; mehr als die Hälfte dürfte überhaupt nichts beisteuern¹². Diese Entwicklung hatte sich freilich schon gleich nach Inkrafttreten des Trennungsgesetzes von 1905 abgezeichnet, als Kirchenstrafen für Zahlungsunwillige geplant waren. Aber angesichts des damals herrschenden Antiklerikalismus wünschte Papst Pius X., "daß von jeder fixen, obligatorischen Steuerveranlagung abgesehen werde, (...) jede Sanktion ... ausgeschlossen bleiben" müsse¹³. Die Folgen dieser Entscheidung sind bis heute empfindlich spürbar.

Auf der anderen Seite zeigt das britische Beispiel, daß eine in ihrem über Jahrhunderte gesammelten Besitz weitgehend ungeschmälerter Kirche wie die Anglikanische Kirche in England keineswegs in dem Sinne 'reich' sein muß, daß sie großzügig Gehälter festsetzen und vielfältige kirchliche Aktivitäten finanzieren könnte. Zwar ist das Ei-

¹⁰ Pradel (Anm.5), 38. Marré (Anm.5) spricht von einem "Elendslohn" (19).

¹¹ "Gewerbe oder Handel dürfen Kleriker nicht ausüben, gleichgültig ob in eigener Person oder durch andere, zu ihrem eigenen oder zu anderer Nutzen, außer mit Erlaubnis der rechtmäßigen kirchlichen Autorität."

¹² Vgl. Pradel (Anm.5), 40f.

¹³ AAS 41, 1909, 39f; zit. Pradel, 41.

gentum der Church of England außer den Klöstern¹⁴ niemals säkularisiert worden, aber sie erhält auch keine staatlichen Dotationen, sondern muß die meisten Aktivitäten aus den Erträgen ihres Vermögens finanzieren¹⁵. Die Angaben in der Literatur schwanken, ob die Krone oder die Church of England der größte britische Landbesitzer ist; jedenfalls umfassen die Ländereien der Kirche im Zentrum von London etwa zwei Quadratkilometer¹⁶. So sind es heute vor allem Bodenrenten, Immobilienzinsen und Erträge aus Aktienbesitz, welche die finanzielle Basis der Staatskirche bilden. Diese Einkünfte aber sind erheblich weniger ergiebig als Kirchensteuern, sofern diese nach Maßgabe des individuellen Einkommens aus selbständiger oder abhängiger Tätigkeit von allen Kirchenmitgliedern erhoben werden.

Zur Ergänzung der Erträge aus eigenem Vermögen bedarf die Church of England deshalb freiwilliger Beiträge. Sie sind, mit dem 'Prayer Book' gesagt, "voluntary, but due"¹⁷. Aber diese Einnahmen sind in den 70er und 80er Jahren unseres Jahrhunderts teils infolge der Inflation, teils wegen der wirtschaftlichen Entwicklung insgesamt erheblich hinter dem Bedarf zurückgeblieben, so daß sogar Kirchen zweckentfremdet oder auch verkauft werden mußten – wie es übrigens auch in den Niederlanden geschehen ist.

Die Bezüge der katholischen und anglikanischen Geistlichen sind, verglichen mit schweizer oder deutschen Verhältnissen, sehr niedrig; von Zeit zu Zeit erfährt man von finanziellen Engpässen kirchlicher Krankenhäuser und Schulen (die der Staat allerdings ganz überwiegend subventioniert; die freiwilligen Beiträge schwanken in ihrer Höhe empfindlich). Gleichwohl wäre es verfehlt, von einer 'armen' Kirche zu sprechen; vielmehr dürfte in diesem Falle, vermutlich stärker als irgendwo sonst, gelten, daß das Finanzwesen der Church of England das komplexe Ergebnis einer langen Geschichte ist – und wer wollte das aus einem einzigen Reformwillen heraus ändern? Man mag aber immerhin bedenken, daß neben der Staatskirche freie Kirchen bestehen, die sogar als ganz neue Gebilde wie die "United Reformed Church of Christ in the UK" mit ihren ca. 140 000 Mitgliedern in der Lage sind, aus freiwilligen Eigenmitteln alle ihre Aufgaben zu ca. 70%

¹⁴ Zur Säkularisierung der Klöster und ihres Vermögens unter Heinrich VIII. vgl. Geoffrey R. Elton, *Reform and Reformation. England 1509-1558*, London 1977; vgl. auch Georges Waser/Maximilien Bruggmann, Heinrich VIII. und der zweite Verrat an Christus, in: *Neue Zürcher Zeitung* (Fernaussgabe) v. 21.12.1991, 37-39.

¹⁵ Vgl. Pradel (Anm.5), 49-53.

¹⁶ Vgl. "Wem gehört London?", in: *Neue Zürcher Zeitung* (Fernaussgabe) v. 23.3.1983, 16.

¹⁷ Zit. Pradel (Anm.5), 50.

zu bestreiten, ohne selbst den Status einer juristischen Person zu haben und so Eigentumstitel an Grund, Boden und Gebäuden erwerben zu können¹⁸. Man sieht aus diesen Beispielen: ganz unterschiedliche ökonomische und rechtliche Grundlagen können den verschiedensten Kirchentypen in derselben Gesellschaft in sehr ähnlicher Weise und Wirkung nützlich sein. Gerade England und die Schweiz zeigen die mögliche Mannigfaltigkeit verschiedenster Gestaltungsformen kirchlicher Existenz auf dem Boden eines Landes.

Auf die Finanzen der evangelischen Kirchen in Deutschland brauche ich hier nicht näher einzugehen. Die als Annexsteuer zur Lohn- und Einkommensteuer mit einem durchschnittlichen Satz von 9 – 10% erhobene Kirchensteuer bildet das Rückgrat aller Einnahmen neben Staatsleistungen, Vermögenserträgen und Spenden¹⁹. Die Kirchensteuer wird von allen steuerpflichtigen Kirchenmitgliedern (< 50%) durch die staatlichen Finanzbehörden eingezogen, die dafür bis zu 4% Verwaltungsgebühren einbehalten. Rechtliche Grundlage sind die in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland inkorporierten Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung und die übrigen staatskirchenrechtlichen Verträge und Vereinbarungen. Die Höhe der Kirchensteuer selbst unterliegt vier entscheidenden Faktoren²⁰: der demographischen Entwicklung und der Stärke der Kirchenmitgliedschaft, der konjunkturellen Entwicklung der Wirtschaftstätigkeit, der staatlichen Wirtschafts- und Finanzpolitik und den kirchlichen Bemessungsgrundlagen der Kirchensteuer. Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte in der Bundesrepublik Deutschland lehren: eine prosperierende Volkswirtschaft erlaubt der Kirche, ohne kritische Anfragen vom Geld nicht sprechen zu müssen – man hat es.

¹⁸ Vgl. dazu die Studie von Rolf Bielefeld, Die Kirche und ihr Geld am Beispiel der United Reformed Church in the United Kingdom, in: Wolfgang Lienemann (Hg.), Die Finanzen der Kirche, München 1989, 781-796. Zinsbringende Kapitalanlagen werden in der URC unter sozialetischen Gesichtspunkten geprüft; die Pfarrerbesoldung kommt den durchschnittlichen Bezügen in der Staatskirche gleich. Allerdings ist die URC auf bestimmte städtische Gebiete konzentriert und damit frei von den Lasten einer flächendeckenden kirchlichen Versorgungsstruktur.

¹⁹ Dazu umfassend die Artikel von Marré, Isensee, Meyer, Marx und Albrecht, in: HdbStKirchR, Bd. II, 1975, 5-225, sowie zuletzt Heinz Dieter Hessler/Wolfgang Strauß, Kirchliche Finanzwirtschaft, Bd. I, Berlin 1989; Christian Meyer, Das geltende Kirchensteuerrecht im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Lienemann (Anm.18), 173-210; Jörg Giloy/Walter König, Kirchensteuerrecht und Kirchensteuerpraxis in den Bundesländern, Wiesbaden ²1988.

²⁰ Vgl. Hans Diefenbacher, Die Finanzen der Kirche in längerfristiger Perspektive, in: Lienemann (Anm.18), 859-879 (869f).

Die bisherigen Beispiele sollten lediglich eine erste Vorstellung der Vielfalt der Kirchenfinanzen vermitteln. Tatsächlich ist dies nur ein ganz schmaler Bildausschnitt. Wer das Bild komplettieren will, möge einmal in Gedanken oder durch eigenes Studium folgende Aspekte ergänzen: das 'church-sponsoring' der Denominationen in den USA²¹, die Ordnung der Gaben in einer afrikanischen unabhängigen Kirche²² oder in einer europäischen Freikirche²³, die staatliche Finanzlenkung in Skandinavien²⁴ oder die Finanzpraktiken eines religiösen Konzerns wie einer "electronic church" oder der internationalen "Full Gospel Church". Danach wird man wohl der These zustimmen, daß es nichts gibt, was es bei Kirchenfinanzen nicht gibt.

II.

Kann man diese Mannigfaltigkeit ein wenig ordnen, indem man nach den wichtigsten Bestimmungsgrößen fragt? Ich hoffe, von den konkreten Erscheinungen nicht zu sehr zu abstrahieren, wenn ich vier entscheidende Determinanten kirchlicher Finanzsysteme hervorhebe, die überall den Rahmen der aktuellen Gestaltungsspielräume bestimmen:

1. In erster Linie ist jedes kirchliche Finanzsystem durch die Art der ökonomischen Grundstruktur einer Gesellschaft bestimmt. Das ist zwar eine triviale Feststellung, dennoch nicht ohne aktuelle Bedeutung. Während die diachrone Betrachtung zeigen kann, wie die Kirchen seit ihren Anfängen sich jeweils Änderungen der maßgeblichen

²¹ Vgl. Pradel (Anm.5), 140-180; v. Campenhausen (Anm.8), 196 und 228f, Marré (Anm.5), 18f.

²² Genauere Angaben sind naturgemäß unerreichbar. In einer vom Institute for Contextual Theology, Johannesburg, veröffentlichten kurzen Selbstdarstellung unabhängiger Kirchen heißt es über ihre Mitglieder und deren finanzielle Situation: "When people become highly educated and begin to earn big salaries, they usually leave our Churches." (We Speak for Ourselves, Vorwort Erzbischof N.H. Ngada, Johannesburg 1985, 30) Daß oft Geld und Macht als Versuchungen eng beieinander liegen, zeigt ein Beispiel, das Hans-Jürgen Becken berichtet: Wo der Glaube noch jung ist. Afrikanische Unabhängige Kirchen im Südlichen Afrika, Erlangen 1985, 222-227.

²³ Zu den Waldensern vgl. Peter Biller, Thesaurus Absconditus: The Hidden Treasure of the Waldensians, in: W.J. Sheils/Diana Wood (eds.), The Church and Wealth, Oxford 1987, 139-154; zu den Mennoniten in der Bundesrepublik Deutschland vgl. Peter J. Foth, Die Mennoniten und ihr Geld - Nachfolge Christi im kreativen Finanzchaos, in: Lienemann (Anm.18), 797-816.

²⁴ Pradel (Anm.5), 32-34.66f. 69-73; Marré (Anm.5), 24f.

wirtschaftlichen Ordnungen angepaßt haben, zeigt der synchrone Vergleich, daß oft Finanzsysteme nebeneinander existieren, deren Grundlagen aus ganz verschiedenen Epochen stammen. Dies aber führt in der Regel zu einem Anpassungsdruck zulasten der gleichsam phylogenetisch älteren Systeme. Wo sich die Volkswirtschaft von physiokratischen auf merkantilistische Prinzipien umstellt, muß vom traditionellen Pfründen-System²⁵ auf staatliche Dotationen gewechselt werden; wo die staatliche Wirtschaftslenkung den Marktkräften unterliegt, ist es ratsam, die Kirchenfinanzen am steuerbaren Vermögen der Teilnehmer des Marktgeschehens zu orientieren²⁶. Kurzum: die effizienteste Form der Kirchenfinanzierung findet sich immer dort, wo es der Kirche gelingt, an den vorherrschenden Gestalten volkswirtschaftlicher Wertschöpfung Anteil zu bekommen. Wenn der gesellschaftliche Reichtum entscheidend auf der Nutzung des Bodens beruht, sind Naturalabgaben zweckmäßig; wenn der absolutistische Territorialstaat die Weichen stellt, ist eine staatliche Kirchenfinanzierung naheliegend; wenn in der kapitalistischen Erwerbsgesellschaft die Gewinne in der privatwirtschaftlichen Produktion erarbeitet und am Markt realisiert werden, kommt dem eine Besteuerung der Kirchenmitglieder mit Verwaltungshilfe von Arbeitgebern und Staat entscheidend entgegen. In den Kirchen der EKD bilden heute die Kirchensteuern ca. 70 – 90% der gesamten kirchlichen Einnahmen. Jeder kirchliche Haushaltsplan spiegelt insofern den gesellschaftlichen Boden wieder, auf dem sich das materielle Leben der Kirche abspielt. Wie sollte es auch anders sein?

In den meisten Kirchen bestehen allerdings mehrere Einnahmearten nebeneinander, die aus verschiedenen Epochen und deren prägenden Wirtschaftsstrukturen hervorgegangen sind. In Deutschland ist, allen Säkularisierungen zum Trotz²⁷, der kirchliche Grundbesitz immer

²⁵ Vgl. Peter Landau, Art. Beneficium, in: TRE 5 (1980), 577-583; ders., Art. Kirchengut, in: TRE 18 (1989), 560-575; Oliver Janz, Von der Pfründe zum Pfarrgehalt, in: Lienemann (Anm. 18), 682-711; Alfred Albrecht, Patronatswesen, in: HdbStKirchR II, 167-203.- Ein instruktives Beispiel der einschlägigen Ratgeber-Literatur ist Christoph Heinrich Matthesius, Lehrbuch für angehende Landprediger wie ihre Wirtschaft ihnen und den Pfarrgütern am nützlichsten sey nebst gelegentlichen Erinnerungen über Brache, Huth und Stallfütterung, von einem selbstwirtschaftenden Landprediger, Jena 1791.

²⁶ Vgl. Wolfgang Huber, Die Kirchensteuer als "wirtschaftliches Grundrecht" - Zur Entwicklung des kirchlichen Finanzsystems in Deutschland zwischen 1803 und 1933, in: Lienemann (Anm. 18), 130-154. Zur historischen Entwicklung der Kirchensteuer grundlegend: Friedrich Giese, Deutsches Kirchensteuerrecht, Stuttgart 1910 (ND Amsterdam 1965).

²⁷ Zu typischen Säkularisierungsformen von Kirchengütern im Zeitalter der Reformation vgl. Martin Stupperich, Die Neuordnung der Kirchenfinanzen im Zeitalter der

noch stattlich, freilich mit erheblichen Unterschieden zwischen den Landeskirchen²⁸. Bemerkenswert ist auch, daß Partei und Staat in der DDR das Kirchengut nicht angerührt haben, so daß heute in Ostdeutschland die Kirchen der größte nicht-staatliche Grundeigentümer sind²⁹. Gleichwohl wären die kirchlichen Ausgaben aus der Grundrente allein niemals zu bestreiten, aber diese stellt immer noch eine willkommene Ergänzung der Steuereinnahmen dar und ist insbesondere als Reserve in Krisenlagen nicht zu unterschätzen. Entscheidend ist jedoch im Blick auf die Vielfalt historisch begründeter kirchlicher Eigentumsrechte, daß die Kirchen wohl zu allen Zeiten gar nicht anders konnten und können, als ihr Finanzwesen an denjenigen wirtschaftlichen Strukturen auszurichten, die in ihrer sozialen Umwelt maßgeblich sind. Dies sind heute in der nördlichen Hemisphäre die Strukturen der kapitalistischen Industriegesellschaft.

2. Die rechtlichen Grundlagen und Formen der kirchlichen Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum sind wesentlich durch das jeweilige staatskirchenrechtliche System bestimmt. Formal ähnliche Typen des Staatskirchenrechts können jedoch höchst unterschiedliche ökonomische Wirkungen zeitigen. Eine in der Verfassung festgelegte strikte Trennung von Staat und Kirche muß durchaus nicht hohen Einnahmen der kirchlichen Hände entgegenstehen, wie man an den USA oder Südafrika sieht. Eine Trennung mit stark antiklerikalen Motiven kann aber auch, wie in Frankreich, die kirchliche Arbeit erheblich erschweren und die Mitarbeiter in die Nähe der Armutsgrenze drücken. Umgekehrt kann eine umfassende staatliche Kirchenhoheit in manchen Fällen Kirchen materiell reich versorgen und sie dabei doch unfrei und ängstlich machen, wie es zumindest manche Kritiker der skandinavischen Verhältnisse empfinden. In der Tschechoslowakei war dagegen unter kommunistischer Herrschaft zu sehen, daß selbst

Reformation und ihre Voraussetzungen, in: Lienemann (Anm.18), 602-681.- Axel von Campenhausen (Anm.8) geht soweit, festzustellen: "Die Geschichte des kirchlichen Vermögens ist die Geschichte seiner Zweckentfremdung oder ...seiner Säkularisation" (185).

²⁸ Eine umfassende Bestandsaufnahme des kirchlichen Grundbesitzes in Deutschland ist mir nicht bekannt. Zur geschichtlichen Entwicklung vgl. immer noch Johannes Heckel, Kirchengut und Staatsgewalt (zuerst 1952), in: ders., Das blinde, undeutliche Wort 'Kirche'. Ges. Aufsätze, hg. v. Siegfried Grundmann, Köln-Graz 1964, 328-370; sowie Paul Mikat, Bemerkungen zum Verhältnis von Kirchengut und Staatsgewalt am Vorabend der Reformation, in: ZRG KA 67, 1981, 264-309.

²⁹ Angebote von kirchlicher Seite, Grundbesitz zu übertragen, lehnte der Staat der DDR sogar ab; vgl. Ludwig Geißel, Unterhändler der Menschlichkeit. Erinnerungen, Stuttgart 1991, 312. Geißel schätzt den kirchlichen Grundbesitz in der ehemaligen DDR auf 6000 ha land- und 40000 ha waldwirtschaftlich genutzte Fläche (ebd.).

ein extrem repressives staatskirchliches Regime — der Staat bezahlte die Pfarrer- und Priestergehälter — die Wurzeln der christlichen Freiheit doch nicht abzuschneiden vermochte.

Kein staatskirchenrechtliches System verbürgt somit als solches die Freiheit und das finanzielle Auskommen einer Kirche. Die Zukunft freilich, so möchte ich behaupten, gehört zumindest in Europa den partnerschaftlichen, paritätisch-neutralen³⁰ Unterscheidungssystemen. Sie sichern am besten die kirchliche Freiheit im Sinne ihrer inneren und äußeren Unabhängigkeit, schützen die Religionsfreiheit der einzelnen Personen wie aller Religionsgesellschaften und erlauben dem Staate, soweit die Prinzipien der Parität und Neutralität nicht verletzt werden, die Aufgaben der Kirchen auch materiell zu fördern, während die Kirchen im Rahmen der bestehenden Gesetze frei bleiben zu entscheiden, welche finanzielle und administrative Hilfe von seiten des Staates oder der Kommunen sie in Anspruch nehmen wollen.

Die einzelnen Bestimmungen und Auswirkungen der staatskirchenrechtlichen Grundlagen der Kirchenfinanzen sind sehr vielfältig. Der vermögensrechtliche Status von Kirchen wird sehr unterschiedlich gefaßt; Eigentumsgarantien und Säkularisierungsverbote sind nicht selbstverständlich. Nicht überall, wo Kirchen das Recht haben, Beiträge oder Steuern zu erheben, steht ihnen der staatliche Beitreibungszwang zur Verfügung. In der DDR, wo ja formell Kirchensteuern erhoben werden durften, wurde die Hilfe staatlicher Gerichte seit 1956 unter Hilde Benjamin versagt³¹. Auch der Kreis der möglichen Kirchensteuer-Schuldner wird verschieden gefaßt. Zwar können überwiegend nur natürliche Personen, die steuerpflichtiges Einkommen haben und Mitglied der betreffenden Kirche sind, zur Kirchensteuer herangezogen werden, aber beispielsweise in den meisten Schweizer Kantonen unterliegen auch juristische Personen der Kirchensteuerpflicht, wogegen mit schöner Regelmäßigkeit — bislang vergeblich — Sturm gelaufen wird³². Verallgemeinernd darf man wohl

³⁰ Vgl. dazu Klaus Schlaich, Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip vornehmlich im Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht, Tübingen 1972; ders., Konfessionalität- Säkularität - Offenheit. Der christliche Glaube und der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1982, 175-198.

³¹ Vgl. Erwin Jacobi, Die Zwangsbeitreibung der Kirchensteuer in der Deutschen Demokratischen Republik, in: Siegfried Grundmann (Hg.), Für Kirche und Recht (FS Johannes Heckel), Köln-Graz 1959, 56-85.

³² Das Schweizer Bundesgericht hat die Zulässigkeit der Besteuerung juristischer Personen bejaht - eine Auffassung, die das Bundesverfassungsgericht der Bundesrepublik Deutschland nicht teilt; zur Sache vgl. die Beiträge in Loius Carlen (Hg.), Die Kirchensteuer juristischer Personen in der Schweiz, Freiburg/Ue. 1988.

sagen, daß je stärker die kirchlichen Beiträge den Charakter allgemeiner Steuern annehmen, um so größer werden auch die Nähe der Kirche zum Staat und dessen Mitwirkungsrechte, zunächst in der Festlegung des Hebesatzes, vor allem aber in den Bestimmungen über die Ausgabenzwecke der Kirche; je mehr dagegen die Kirchensteuern sich dem Typus von Vereinsbeiträgen annähern, desto deutlicher pflegen die staatlichen Interessen zurückzutreten. Natürlich ist auch eine Kombination möglich; in Deutschland haben der Übergang zur Kirchensteuer seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und ihre Garantie in der Weimarer Reichsverfassung dazu geführt, daß die Staatsabhängigkeit verstärkt und dennoch gleichzeitig die Eigenständigkeit der Kirche erhöht werden konnten³³.

3. Um das Finanzwesen einer bestimmten Kirche zu verstehen, muß man über die ökonomischen und rechtlichen Grundlagen hinaus eigentlich noch ein weiteres Umfeld betrachten. Ich will es nur bezeichnen, ohne darauf hier näher einzugehen. Dazu gehören vier wichtige gesellschaftliche Bereiche: Bildung und Erziehung, Kultur und Wissenschaft, Gesundheitswesen und sonstige soziale Staatstätigkeiten. Fast in jedem Haushalt einer Kirchengemeinde in Deutschland findet man Mittel für ihren Kindergarten, während dies in der Schweiz durchweg unbekannt ist. Die Umlagen zu Zuweisungen im Haushalt einer Landeskirche für Missionswerke, Wissenschaft, Presse- und Öffentlichkeitsarbeit, Altenheime, Sozialstationen, Studentenheime und nicht zuletzt Krankenhäuser zeigen, wie sehr heute die Kirchen in Deutschland mit den Strukturen des modernen Sozialstaates verzahnt sind³⁴. In ihren kultur- und sozialstaatlichen Aktivitäten berühren und ergänzen sie sich vielfach mit dem Staat und den Kommunen. Das kann ebenso zu Konkurrenz wie zu Kooperation führen. Krisen des Sozialstaates beeinflussen auch die Handlungsmöglichkeiten der kirchlichen Diakonie.

Die sehr kirchenfreundliche Rechtsprechung des deutschen Bundesverfassungsgerichts hat die Eigenständigkeit der Kirchen auf diako-

³³ "Verstärkung der Staatsabhängigkeit und Erhöhung der Eigenständigkeit der Kirche treffen in der Kirchensteuer in eigentümlicher Weise zusammen", meint Wolfgang Huber zu diesem nur scheinbar paradoxen Befund, aaO. (Anm.26), 132.

³⁴ Vgl. dazu die Beiträge von Johannes Degen, Finanzentwicklung und Finanzstruktur im Bereich der Diakonie - Ein Überblick; und Volker Neumann, Rechtsgrundlagen der finanziellen Beziehungen zwischen Sozialstaat und Diakonie, beide in: Liene-mann (Anm.18), 250-302. Weitere Literatur bei Axel von Campenhausen/H.J. Erhardt (Hg.), Kirche-Staat-Diakonie, Hannover 1982.

nisch-sozialpolitischem Gebiet sehr gestärkt³⁵ und dabei im Dienst- und Arbeitsrecht die Position der abhängig Beschäftigten durchaus geschwächt. Auf der anderen Seite ist zu bedenken, daß der größte Teil der kirchlichen Diakonie in Deutschland heute aus öffentlichen Mitteln finanziert wird. Während im 19. Jahrhundert beispielsweise 50 – 60% der Kosten von Krankenhäusern der Diakonie aus Spenden, Kollekten und Vermächtnissen bestritten wurden, ist der Anteil der Eigenmittel der Diakonie an den Betriebskosten derzeit erheblich niedriger³⁶. Die Entwicklung des Sozialstaates seit der Bismarck'schen Sozialgesetzgebung hat dazu geführt, daß die Versorgung kranker Menschen in kirchlichen Einrichtungen heute weitgehend mit Hilfe der Finanzmittel des Staates und der Versicherungsträger gewährleistet wird, aber nach wie vor entscheidend auf das diakonisch motivierte Personal angewiesen ist, dessen Kirchenbindung und –zugehörigkeit wiederum höchst unterschiedlich ist. Zur Erfüllung seiner sozialen Aufgaben nimmt der Staat die kirchliche Hilfe in Anspruch und gewährt den Kirchen dafür die erforderlichen Mittel.

Diese Verzahnung von Diakonie und Sozialstaat ist in den meisten anderen Ländern unbekannt. Auch hierzulande plädieren manche Stimmen für einen Rückzug der Kirche aus Arbeitsgebieten, die Staat und Kommunen in jedem Fall erhalten müßten, und für ein verstärktes Engagement an wenigen Brennpunkten, die sonst völlig vernachlässigt würden. Aber Diakonie als exemplarische sozialökologische Nischentätigkeit würde auch einen resignativen Rückzug aus gewachsenen Verantwortlichkeiten anzeigen; Qualität, Dichte und gleiche Zugänglichkeit der sozialstaatlichen Leistungen machen mit kirchlicher Hilfe einen erheblichen Teil der Lebensqualität in Deutschland aus, welche sich in Ost und West allmählich angleichen wird. Es mag sein, daß mehr Markt und weniger Diakonie im Gesundheitswesen wie in USA oder England kostengünstiger wären³⁷, aber alles spricht dafür, daß

³⁵ Zustimmend dazu Axel von Campenhausen, Kirchliches Selbstbestimmungsrecht und Arbeitsrecht, in: Hans-Joachim Faller u.a. (Hg.), Verantwortung und Freiheit (FS Willi Geiger), Tübingen 1989, 580-599; sowie Joseph List, Die Arbeitsverhältnisse der kirchlichen Dienstnehmer in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 27, 1986, 131-158; kritisch dazu v.a. Rainer Keßler, Die Kirchen und das Arbeitsrecht, Darmstadt 1986.

³⁶ Zu quantitativen Aspekten vgl. Degen (Anm.34), passim, sowie Alfred Jäger, Diakonie als christliches Unternehmen, Gütersloh 1986.

³⁷ Für "Mehr Markt im Gesundheitswesen" plädiert in Deutschland besonders der "Kronberger Kreis", so die Broschüre dieses Titels (Bad Homburg 1987). Vgl. auch die Reformvorschläge einer Studiengruppe, die die Robert Bosch Stiftung unterstützt hat: Wolfgang Gitter u.a., Vorschläge zur Strukturreform der Gesetzlichen Krankenversicherung, Gerlingen 1988, sowie speziell zu den Krankenhäusern

derartige allmählich gewachsene Systeme korporativer Daseinsvorsorge tiefe historische Wurzeln haben, die man gar nicht beliebig variieren könnte, selbst wenn man es versuchte. Und Ähnliches dürfte für die Privatschulen, Universitäten und theologischen Fakultäten gelten, welche im jeweiligen nationalen Kontext in den Genuß staatlicher Finanzmittel kommen.

4. Diese kontextspezifische Beharrlichkeit finde ich schließlich auch in einer letzten Bestimmungsgröße der Kirchenfinanzen, die nur schwer beschreibbar und wahrscheinlich gar nicht meßbar ist. Ich meine das Phänomen der nationalen Steuerpsychologie³⁸. Anscheinend hält man in Ländern, in denen die altliberale Konzeption des "minimal state" hoch im Kurs steht, den Staat gern finanziell kurz und überträgt das auch auf die Kirche, um dann gegebenenfalls um so reichlicher freiwillig zu geben, zumindest in der eigenen Parochie. Dann kann, wie in den USA, die Situation eintreten, daß großzügige Steuerbefreiungen etwa für gemeinnützige Stiftungen zu teilweise höheren Einnahmen führen als es eine Kirchensteuer je vermöchte. In anderen Ländern ist es selbstverständlich, den öffentlichen Händen soviel Steuern wie möglich vorzuenthalten; das typisch deutsche Wort "Steuerehrlichkeit" dürfte sich nur ironisch in's Italienische übersetzen lassen. Steuergewohnheiten sind vermutlich von weither geprägt, und deshalb zweifle ich, ob es klug wäre, bei den Deutschen auf mehr Freiwilligkeit zu setzen. Vielleicht wollen sie gern — wenn auch unter Murren — selbst dem Fiskus gehorchen dürfen? Jedenfalls dann, wenn die Kirchensteuer wie bisher von der allgemeinen Steuerschuld absetzbar ist. Diese wichtige, aber windige Bestimmungsgröße der Steuerpsychologie reizt zu weitergehenden Spekulationen.

III.

Die beschriebenen kontexttypischen Formen kirchlicher Finanzsysteme und ihrer Determinanten könnten vermuten lassen, daß die Gestaltungsspielräume auf diesem Feld äußerst gering sind. Die historische Erfahrung zeigt, daß tiefer greifende bewußte Änderungen fast nur als Folge von (verlorenen) Kriegen, Revolutionen oder Inflationen begegnen. Aber in der Gegenwart kommt doch mancherorts

Friedrich Breyer u.a., Die Kalkulation von Preisen im Krankenhauswesen, Heidelberg 1991.

³⁸ Vgl. dazu Günter Schmolders, Finanz- und Steuerpsychologie, erw. Neuauflage Hamburg 1972.

Bewegung in die Kirchenfinanzen, deren Auswirkungen allerdings noch gänzlich offen sind. Ich möchte vier Beispiele nennen:

1. In Italien und Spanien, wo seit langem die Kirche umfassend staatlich subventioniert wurde, hat man in den letzten Jahren die staatskirchenrechtlichen Grundlagen und darauf aufbauend die Kirchenfinanzen neu geordnet. Der Trend weist auf ein partnerschaftliches Trennungsmodell. Die Verträge zwischen dem Vatikan und der Republik Italien von 1984/85 enthalten auch Regelungen über den finanziellen Unterhalt des Klerus, die ab 1990 in Kraft getreten sind³⁹. Vor allem kann der italienische Steuerzahler seit 1990 0,8% seiner Einkommenssteuer für die Kirche oder für wohltätige und humanitäre Zwecke verschiedener Art bestimmen, und zwar unabhängig davon, ob er einer Kirche angehört oder nicht. Spenden bis zu 2 Mio. Lire sind vom steuerpflichtigen Einkommen absetzbar. Ein Ziel ist, das System der "congrua", der seit der italienischen Einigung im 19. Jahrhundert eingeführten halbstaatlichen Klerus-Finanzierung⁴⁰, auf Eigenleistungen der Kirchenmitglieder umzustellen. Es hat sich aber schon gezeigt, daß weniger Italiener als erwartet bereit sind, für die Kirche zu spenden. Laut Umfragen ist nicht einmal die Hälfte der Kirchenmitglieder bereit, der Kirche ihren Obolus auf dem Wege über Steuern zukommen zu lassen. Der bisherige Ertrag bleibt erheblich hinter den Erwartungen zurück.

Ähnlich enttäuschend war zunächst die vergleichbare Umstellung in Spanien⁴¹. Von den Steuerpflichtigen haben sich 1988 nur 37% für die Kirchenabgabe entschieden, 12% bestimmten ihren Betrag für allgemeine Sozialaufgaben, aber über 50% nahmen überhaupt nicht Stellung. Die Dinge sind derzeit noch im Fluß; die Umstellung auf ein Kirchensteuersystem erweist sich jedenfalls als sehr schwierig.

2. Das größte Experiment in Sachen Kirchenfinanzen findet in den kommenden Jahren in den ehemaligen sozialistischen Staaten statt. Allenthalben werden neue Verfassungen und in diesem Rahmen neue Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche erörtert. Säkularisierte Kirchengüter werden zurückgegeben. Auch Kirchen, die jahr

³⁹ Vgl. dazu Josef Michaeler, Kirchenfinanzierung durch Zweckbindung eines Teils der Einkommensteuer: Das Beispiel Italien, in: Claus Rinderer (Hg.), Finanzwissenschaftliche Aspekte von Religionsgemeinschaften, Baden-Baden 1989, 143ff, sowie die Berichte in der Neuen Zürcher Zeitung (Fernausgabe) v. 18./19.11.1984 und 28.3.1985.

⁴⁰ Vgl. Pradel (Anm. 5), 56.

⁴¹ Vgl. dazu Marré (Anm.5), 26-28, sowie Neue Zürcher Zeitung (Fernausgabe) v. 24./25.3.1989.

zehntelang mit den Wölfen geheult haben, fühlen sich nun als moralische Sieger. Es wird aufschlußreich sein, welche staatskirchenrechtlichen Ordnungen am Ende errichtet werden. Hier begnüge ich mich mit wenigen Hinweisen zur Entwicklung in Ostdeutschland.

Ich habe schon erwähnt, daß der SED-Staat das Kirchengut nicht angetastet hat. Er hat vielmehr die überkommenden Staatsleistungen an die Kirchen, die als Zuschuß zur Pfarrerbesoldung gewährt wurden, beibehalten, allerdings auch oft ganz willkürlich reduziert (z.B. 1956 von 20 auf 10 Mio. M) und dann wieder erhöht. Wichtiger waren freilich für die kirchliche Existenz die Finanztransfers aus Westdeutschland, die schon Ende 1945 begannen und bis zur Auflösung der DDR erfolgten. Diese Transferzahlungen waren nicht unbekannt, aber in ihrem quantitativen Umfang, wie sich heute zeigt, doch erheblich größer als man lange vermutet hatte.

Es gab zwei Arten sogenannter "Kirchengeschäfte"⁴². Die erste betraf Finanztransfers durch Rohstofflieferungen, deren Wert den Kirchen in der DDR zugutekam. Seit 1966 war dafür im Ministerium für Außenhandel die eigens gegründete "Kommerzielle Koordinierung" unter dem damaligen stellvertretenden Minister Schalck-Golodkowski zuständig. Die zweite Art Kirchengeschäfte betraf Rohstofftransfers für humanitäre Zwecke, insbesondere den Häftlingsfreikauf. Politisch wurden diese Aktivitäten besonders von Herbert Wehner und Axel Springer unterstützt. Die finanzielle Abwicklung lag weitgehend beim Diakonischen Werk in Stuttgart. Während für die Kirchengeschäfte der ersten Art die Bundesregierung etwa 50% der Kosten übernahm, wurden die humanitären Transfers ganz von der Bundesregierung finanziert. Der Leiter des Oberrechnungsamtes der EKD prüfte die Abrechnungen; der Prüfungsbericht wurde dem Präsidenten des Bundesrechnungshofes persönlich-vertraulich vorgelegt. Der Gesamtumfang belief sich von 1966 bis 1990 auf ca. 6,2 Mrd. DM.

Ich erwähne diese Zusammenhänge, um deutlich zu machen, daß diese Hilfen für die Existenz der Kirchen unverzichtbar waren und daß jedenfalls die kirchlichen Transferzahlungen (2,8 Mrd. DM) mit der deutschen Vereinigung nicht einfach entfallen dürfen⁴³.

Damit sind freilich die dringlichen Probleme nicht gelöst. Mit der Er-streckung des Grundgesetzes auf die neuen Bundesländer gelten dort

⁴² Außer den Erinnerungen von Ludwig Geißel (Anm.29), der auf Seiten des Diakonischen Werkes maßgeblich beteiligt war, vgl. Armin Volze, Kirchliche Transferleistungen in die DDR, in: Deutschland-Archiv 1991, 59-66.

⁴³ Geißel schätzt, daß die Haushalte der evangelischen Kirchen in der DDR "zu mehr als 40% von den westlichen Landeskirchen bestritten" wurden (Anm. 29, 379).

ebenfalls die vier "wirtschaftlichen Grundrechte" der Kirche: ihre Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaft, das Recht zur Erhebung von Kirchensteuern, die Garantie der kirchlichen Vermögensrechte sowie die Garantie der Staatsleistungen. Davon war das Recht, Kirchensteuern zu erheben, anfangs nach der deutschen Vereinigung heiß umstritten⁴⁴; hier gibt es denn auch erhebliche Spannungen in Ostdeutschland. Diese Problematik hat viele Aspekte, von denen ich nur einen hervorhebe: Selbst wenn in relativ kurzer Zeit (3-5 Jahre) die ökonomische Leistungsfähigkeit Ostdeutschlands sich der in den alten Bundesländern angeglichen haben sollte, kann ein Anteil von ca. 30% Kirchenmitgliedern an der Gesamtbevölkerung mit entsprechendem Kirchensteueraufkommen nicht ausreichen, um die gleiche flächendeckende volkscirchliche Struktur wie im Westen zu finanzieren. Will man dennoch die kirchlichen Verhältnisse möglichst ähnlich gestalten – wofür ja einiges spricht, insbesondere im Blick auf die evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg –, dann bedarf das einer Neuordnung des kirchlichen Finanzausgleichs, die quantitativ den Transferzahlungen in der SED-Zeit nahekommen könnte, nun aber ohne den früheren Bewertungsunterschied völlig unterschiedlicher Kaufkraftgebiete. Was hier wünschenswert sein mag, ist für mich eine völlig offene Frage, und dies schon deshalb, weil die Verhältnisse in den Landeskirchen und Regionen Ostdeutschlands selbst sehr unterschiedlich sind.

3. Andere neuere Entwicklungen in Europa (Skandinavien, Osteuropa) verdienen besondere Aufmerksamkeit, nicht zuletzt unter dem Aspekt, daß mancherorts so etwas wie eine verzögerte Säkularisierung – sei es durch die Stabilität einer Staatskirche, sei es durch den Einheit stiftenden Druck staatlicher Repression – mit der Neuordnung der Finanzen zusammenfallen könnte. Und schließlich wäre auch mancher Blick über die Grenzen Europas hinaus aufschlußreich; so könnte man am Beispiel Südafrikas zeigen, wie sehr Finanz- und Vermögensfragen den Abbau innerkirchlicher Apartheidsstrukturen erschweren. Doch davon soll hier nicht die Rede sein.

Ich möchte lediglich auf einen gewissen übergreifenden "Trend" aufmerksam machen, der sich – mit Chancen und Risiken behaftet – anscheinend überall abzeichnet, wo die Frage nach Reformen oder Alternativen der Kirchenfinanzen laut wird. Unverkennbar ist, daß vielerorts überkommene enge Bindungen der Kirche an den Staat gelockert werden; ich vermute, daß auch der Prozeß der europäischen Integration sowie der Verlust traditionsbestimmter kultureller Homogenität

⁴⁴ Vgl. die Kontroverse zwischen Richard Schröder und Christa Nickels in: Die Zeit Nr. 40 (28.9.1990, 89f.)

dazu Anlaß geben werden, die religions- und konfessionsneutrale Stellung der Staaten zunehmend zu betonen. Verbunden mit dem langsamen, aber beständigen Mitgliederschwund der großen Kirchen in Europa könnte sich daraus ein erheblicher Wandel der öffentlichen Stellung und Geltung organisierter Religionen ergeben. Bemerkenswert ist auch, daß Initiativen zu einer klareren Trennung von Staat und Kirche in jüngster Zeit häufiger von den Anhängern bürgerlicher und konservativer Parteien ausgehen oder unterstützt werden, während es sich dabei früher eher um sozialistische, liberale oder auch "grüne" Forderungen handelte. Bisweilen drängt sich mir überdies in manchen Diskussionen der Eindruck auf, daß nach dem Wegfall einer dezidiert sozialistischen Alternative zur derzeitigen Politik die früher begrüßte Rolle der Kirchen als ideologische Stütze im Ost-West-Konflikt von vielen als erledigt empfunden wird.

Auf der anderen Seite plädiert man in kirchlichen Kreisen für die "Neu-Evangelisierung" Europas⁴⁵. Mir scheint, daß diese nur eine Chance hat, wenn sie die Eigenständigkeit der Kirchen gegenüber Staat und Gesellschaft stärkt, und zwar in politischer, kultureller und nicht zuletzt wirtschaftlicher Hinsicht. Dabei dürfte das Recht der Kirchen, ihre Mitglieder zu regelmäßigen Beiträgen heranzuziehen, unstrittig sein; ob dazu die Hilfe von staatlichen Finanzämtern in Anspruch genommen werden soll, ist jedoch nicht nur eine technische und ökonomische, sondern auch eine Frage der symbolischen Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft. Wenn man für Kirchensteuern plädiert, die ich aus Gründen der kirchlichen Selbstbestimmung und Freiheit, aber auch unter Ertragsgesichtspunkten bejahe, dann muß man überzeugend nachweisen können, daß dieses System gerade keine Staatsabhängigkeit begünstigt. Es scheint aber, daß diese Auffassung von vielen Zeitgenossen nicht geteilt wird, so daß dem Kirchensteuersystem eben wegen seines Steuercharakters und einer damit vermeintlich gegebenen Staatsnähe oder gar Staatsabhängigkeit eine zumindest latente Legitimitätsschwäche eigen ist⁴⁶.

⁴⁵ Vgl. die Dokumentation des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn-St. Gallen 1991 sowie die "Problemanzeige" von Wolfgang Huber, Ökumenische Situation und protestantisches Prinzip, in: ZThK 89, 1992, 98-120, oder meinen Beitrag: Zur Rolle der Kirchen im europäischen Chaos, in: Una Sancta 47, 1992, 275-279.

⁴⁶ Zu den notorischen Legitimationsproblemen in den westdeutschen Kirchen vgl. bes. Christine Lienemann-Perrin, Legitimation des kirchlichen Finanzsystems durch Begriff und Tradition der Volkskirche im Lichte publizistischer Meinungsbildung, in: Lienemann (Anm. 18), 413-462.

Eine stärkere Betonung der Trennungselemente im Verhältnis von Staat und Kirchen könnte indes nicht nur zu finanziellen Einbußen der kirchlichen Haushalte führen, sondern müßte — in Deutschland natürlich vor allem im Blick auf die östlichen Bundesländer — auch fragen lassen, ob der herkömmliche volkskirchliche Mantel nicht für die heutigen Verhältnisse allmählich zu weit geworden ist. Diese Frage wird anscheinend immer häufiger gestellt und nötigt dann gegebenenfalls zur Prüfung der gewachsenen Prioritäten bei den kirchlichen Ausgaben.

IV.

Daß die Kirchenfinanzen Ausdruck des Selbstverständnisses einer Kirche sind, zeigt insbesondere jeder einzelne Haushalt einer Landeskirche. Aber diese Feststellung ist einerseits trivial, denn sie besagt nicht mehr, als daß die Kirche nur für jene Zwecke Geld ausgibt und ausgeben muß, die sie selbst gewählt hat. Andererseits ist dieselbe Feststellung durchaus brisant, denn sie schließt die Tatsache ein, daß einmal gewählte Zwecke auch geändert oder abgewählt werden könnten. Dahinter verbirgt sich die Frage nach Entscheidungsfreiheit, Flexibilität und Reaktionsvermögen, kurz: nach der Geistesgegenwart einer Kirche. Zu diesem Aspekt einige Beobachtungen und Vermutungen:

1. In allen deutschen Landeskirchen bilden die Personalkosten den größten Ausgabentitel. 70% Personalkostenanteil gelten in der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau (EKHN) seit Jahren als möglichst nicht zu überschreitender Grenzwert; andere Kirchen wie die (frühere) Westberliner Kirche näherten sich oder erreichten schon die 90%-Marke. Auch in den sogenannten Freikirchen erreichen die Personalkosten ähnliche Größenordnungen.⁴⁷ Dieser Sachverhalt verweist zunächst auf die einfache Tatsache, daß das Lohnniveau in Deutschland vergleichsweise sehr hoch und qualifizierte Arbeitskraft stark nachgefragt ist. Natürlich könnten die Kirchen niedrigere Gehälter zahlen — jedenfalls bei den Pfarrern und Kirchenbeamten; denn in der Ausgestaltung ihrer Besoldungsordnung sind sie entgegen einer verbreiteten Auffassung, durchaus frei. Aber wenn ich recht sehe, ist die Diskussion zum Stichwort "Abkoppelung" vom öffentlichen Dienstrecht relativ schnell wieder abgeebbt. Ich vermute den Hauptgrund in der Einsicht, daß es sehr leicht Personalengpässe geben würde, wenn die kirchliche Bezahlung deutlich das Besoldungsniveau ver-

⁴⁷ Vgl. Foth (Anm.23)

gleichbarer Berufsgruppen unterbieten würde. Besonders auffällig ist überdies, daß nach 1989 kaum jemand die Wiederherstellung der Einheit der EKD zum Anlaß von Forderungen genommen hat, Strukturen und Volumina kirchlicher Haushalte und Besoldungen nach unten auszugleichen. Die implizite Ekklesiologie der Personaletats gibt zu verstehen: wir sind eine Kirche, die die Strukturen der Arbeitsmärkte einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft bejaht und gleichsam internalisiert; wir sind jedenfalls keine "Kirche der Armen". Ich bin inzwischen überzeugt, daß die Kirchen durch eine Strategie der "Selbstverarmung" den Armen auch gar nicht helfen würden, sondern ihnen mögliche materielle Hilfe entziehen würden⁴⁸.

2. Die Volkskirche ist die Kirche der Treue zu einmal gewählten Zwecken. Ich wäre neugierig, zu erfahren, ob und welche Arbeitsfelder eine Kirche wie die EKHN in den letzten 20 Jahren *aufgegeben* hat. Nach meinen Beobachtungen gilt: *wenn* gespart wird, dann durch vorsichtige Veränderung von Prioritäten, nicht durch Streichung von Aktivitäten und Institutionen. Und diese bunte Vielfelderwirtschaft, Ergebnis einer langen Geschichte, ist gewollt, wenn auch selten theoretisch reflektiert. Auf der Sondersynode der EKHN im Februar 1989 wurde dazu treffend aus einer Arbeitsgruppe berichtet: "Welche Kirche wollen wir: Wir wollen unterschiedliche Kirchen in einer Kirche. Das entspräche einer Kultur des Differenzbewußtseins in unserer Gesellschaft. Sie sollten sich nicht gegenseitig behindern".⁴⁹ Das ist, zugegeben, etwas wenig, aber ehrlich.

3. Man könnte von der Volkskirche auch sagen, sie ist die Kirche, die nicht Nein sagen kann. Hinreichend begründete Geldforderungen werden nach Möglichkeit erfüllt. Das führt zwangsläufig zu einer wachsenden Immobilität der Kirchenfinanzen. Der Haushaltsplan der EKHN für 1992 geht bei einer Haushaltssumme von gut 762 Mio. DM davon aus, daß 737 Mio. DM aufgrund von Rechts- und Folgeverpflichtungen schon gebunden sind, d.h. ein Anteil von 96,8%. Für den ungünstigsten Fall rechnet man mit einem Anteil nicht vorab gebundener Mittel von 1,2%. Nun weiß man, daß derartige Zahlen nichts darüber sagen, wo und wieviele Elastizitäten sonst im Haushalt ein-

⁴⁸ M.E. sollte man in der Diskussion um eine "Kirche der Armen" zwei Betrachtungsebenen strikt unterscheiden: Die Binnenstrukturen einer Kirche, Gemeinde oder Gruppe, die sich bemüht, auch materiell Solidarität zu verwirklichen, und die Prinzipien einer wirtschaftlichen Ordnung, die Gegenstand öffentlicher Diskussion sind. Während auf der Ebene von Orden und Kommunitäten geschwisterliche Gleichheit aus Freiheit möglich ist, ist auf gesellschaftlicher Ebene die Einschränkung von Freiheitsrechten zu Gleichheitszwecken ganz anders legitimationsbedürftig.

⁴⁹ Verhandlungen der Kirchensynode der EKHN. Außerordentliche Tagung, 7. Synode, Februar 1989, Protokoll S. 99.

gebaut sind; gleichwohl ist der minimale Anteil von nicht vorab gebundenen Mitteln höchst bemerkenswert.

4. Werden also nur herkömmliche Aufgaben und Ausgaben mit gewissen Veränderungen in die Zukunft fortgeschrieben? Das Gegenteil ist auch, freilich selten, möglich. Am einfachsten ist vielleicht die Wahl neuer Zwecke, wenn sie eher symbolischer Art sind, wie seiner Zeit die Unterstützung des Antirassismusprogramms des Weltkirchenrates. Eine wirklich theologisch reflektierte Entscheidung war die Empfehlung der Synode der EKD von 1968, 5% aller Haushaltsmittel für Aufgaben der Entwicklungszusammenarbeit zur Verfügung zu stellen⁵⁰.

Die einschneidendste Entscheidung der jüngsten Zeit ist freilich der Beschluß der westlichen Gliedkirchen der EKD, in erheblichem Umfange die Haushalte der acht evangelischen Gliedkirchen in den neuen Bundesländern zu stützen. Nach Schätzungen betrug der Stützungsbedarf 1991 für Personalausgaben allein 240 Mio. DM; bei weiterer Gehaltsanpassung muß für 1992 mit mehr als 500 Mio. DM gerechnet werden. Man nahm 1991 an, daß die östlichen Gliedkirchen lediglich 15% ihrer Personalausgaben aus eigenen Mitteln bestreiten können. Auf der anderen Seite hat etwa die EKHN ca. 10% ihres Kirchensteueraufkommens für Transferzwecke vorgesehen. Es wird angenommen, daß dies eine Dauerverpflichtung für mindestens ein Jahrzehnt sein wird⁵¹.

Bekanntlich wird die deutsche Vereinigung in den kommenden Jahren eine grundlegende Neuordnung des Finanzausgleichs zwischen Bund und Ländern und unter den Ländern erforderlich machen. Entsprechend kann man vermuten, daß auch die Fragen des kirchlichen Finanzausgleichs in Zukunft sich verschärfen werden⁵². Ich bezweifle, daß man in den höchst unterschiedlichen Gliedkirchen der EKD das personal- und kostenintensive Aufgabenprofil etablierter Volkskirchlichkeit allgemein beibehalten oder einführen kann angesichts der großen Unterschiede hinsichtlich des Anteils der Kirchenmitglieder an der Wohnbevölkerung und der Höhe des Steueraufkommens. Derzeit scheint man zu hoffen, daß ein Wirtschaftsaufschwung in den neuen Bundesländern kommen und dann auch Auswirkungen auf die kirchlichen Einnahmen haben wird. Aber dies gleicht nur zu sehr einer Fahrt im dichten Nebel. In jedem Falle aber gilt, daß ohne das System der

⁵⁰ Soweit ich sehe, ist dieser Empfehlung in vollem Umfang und regelmäßig nur der Sonderhaushalt der evangelischen Militärseelsorge nachgekommen.

⁵¹ Vgl. die Vorlage "Haushaltspolitische Erfordernisse für die EKHN für die Periode 1992 bis 1996", Ms. o.O., o.J. (1991).

⁵² Vgl. Dieter Bauer, Kirchlicher Finanzausgleich, in: Lienemann (Anm.18), 109-129.

Kirchensteuer ein wirksamer kirchlicher Finanzausgleich nicht möglich sein dürfte.

V.

Was kann der Ertrag eines Vergleichs unterschiedlicher kirchlicher Finanzsysteme sein? Einerseits entwickelt sich dadurch zweifelsohne ein Bewußtsein für Alternativen und Gestaltungsmöglichkeiten. Andererseits aber läßt jedes einzelne Finanzsystem auch die Einsicht wachsen, daß es in seinem besonderen gesellschaftlichen Kontext als Ergebnis langer historischer Entwicklungen und tiefliegender Bestimmungsgrößen allmählich gewachsen ist, so daß es keineswegs willkürlich und eilig geändert werden kann. Allein diese Beobachtung sollte es nahelegen, Kirchenfinanzen, wenn erforderlich, behutsam zu reformieren.

Abschließend möchte ich im Lichte des Vergleichs lediglich einige Chancen und Gefahren für die Kirchenfinanzen in Deutschland skizzieren, und zwar jetzt in einer mehr normativen Perspektive. Wolfgang Huber hat vor Jahren zutreffend notiert: "Kriterien kirchlicher Ökonomie müssen vorrangig aus dem Begriff der Kirche entwickelt werden."⁵³ Daraus ergeben sich folgende unverzichtbare Merkmale:

- Kirchenfinanzen müssen so geordnet sein, daß die Kirche dadurch nicht die Freiheit der Evangeliumsverkündigung verspielt oder verliert.
- Die Verwendung des Geldes der Kirche muß am Auftrag der Diakonie ausgerichtet sein — gemäß der altkirchlichen Bestimmung des Kirchengutes als Gut der Armen.
- Der Zeugnis- und der Dienstauftrag der Kirche gehören unlösbar zusammen; eine einseitige Prioritätensetzung zugunsten des Pfarramtes ist deshalb unsachgemäß.
- Kirchenstrukturen und Lebensstil der Gläubigen — nicht nur der Kleriker! — sind auch eine Form des kirchlichen Zeugnisses. Das Bewußtsein für diesen Aspekt ist oft schlecht entwickelt.
- Kirchenfinanzen bedürfen öffentlicher Rechenschaft hinsichtlich ihrer Herkunft, Verwaltung und Verwendung, und zwar sowohl

⁵³ Zeugnisauftrag und materielle Struktur - Gibt es theologische Kriterien kirchlicher Ökonomie?, in: ders., Folgen christlicher Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1983, 219-237 (225).

gegenüber den Mitgliedern der Kirche wie der Gesellschaft als auch gegenüber den anderen Kirchen der Ökumene.

Diese fünf Kriterien gehen von einer gemeinsamen Voraussetzung aus: daß Geld als solches ein Adiaphoron, ein neutrales Mittelding ist, das seine ethische Qualität erst durch die Weisen des Erwerbs, der Verwaltung und der Verwendung gewinnt. Diese Prämisse ist gegen allen Anschein der heutigen Welt nicht selbstverständlich; Platon hatte zumindest den Wächtern der Polis den Umgang mit Geld verbieten wollen. Wir alle folgen seither aber der aristotelischen Geldtheorie, wonach der Zweck der Geldverwendung die ethische Güte bestimmt. Wenn das so ist, *darf* und *muß* die Kirche Geld von ihren Mitgliedern nehmen, weil Geld durch rechten Gebrauch seines Mammon-Charakters entkleidet werden kann. Aber wir wissen auch, daß das Geld "des Kaisers" ist, also ein "weltlich Ding", das man benutzen kann, ohne es zu vergotten. Im übrigen ist die neutestamentliche Geldkritik viel weniger scharf als die antik-heidnische; schon Platon und Aristoteles wußten, daß die Geldwirtschaft die natürliche Umwelt des Menschen zerstören muß. In der Gegenwart hat Hans Christoph Binswanger — mit Goethes Hilfe — diese Wirkung wiederentdeckt⁵⁴.

Wenn die Kirche zur Erfüllung ihrer irdischen Zwecke Geld von ihren Mitgliedern grundsätzlich nehmen darf und muß, dann hat man vor allem danach zu fragen, welches im Lichte der genannten Kriterien die zweckmäßigste Weise ist. Dabei haben ein verbindlicher Kirchenbeitrag oder eine Kirchensteuer unübersehbare Vorteile, jedenfalls unter der Voraussetzung von staatlich garantierter Religions- und Kirchenfreiheit:

- Die Kirchensteuer stärkt die Eigenständigkeit des kirchlichen Finanzwesens und schützt die Kirche gegen Eingriffe in ihre Freiheit — sei es durch den Staat, sei es durch gesellschaftliche Großgruppen, sei es durch finanzkräftige Einzelne.
- Die Kirchensteuer als Annex zur staatlichen Einkommensteuer berücksichtigt automatisch die Unterschiede der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit der Bürger⁵⁵. Wenn die Kirche ein eigenes Beitragssystem aufbauen müßte, würde auch sie wohl einen progressiven Tarif verwenden.

⁵⁴ Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust, Stuttgart 1985.

⁵⁵ Genauer gesagt: sie berücksichtigt jene Unterschiede, die für die staatliche Einkommens- und Steuerpolitik bestimmend sind. Hier wären natürlich kirchenspezifische Modifizierungen und Akzentsetzungen denkbar und möglich.

- Der staatliche Einzug der Kirchensteuer räumt dem Staat keinen Einfluß auf die Verwendung der Mittel ein. Seine Verwaltungshilfe, für die die Kirche zahlt, ist sachlich neutral, aber technisch effizient. Die Kirchen sind frei, darauf zu verzichten, aber sie sollten nicht ohne Not darauf verzichten, die einschlägigen Daten der Steuerlisten für die Berechnung der Kirchensteuer übermittelt zu bekommen.
- Umstritten ist immer wieder die Frage, ob auch die sogenannten "distanzierten Kirchenmitglieder" zur Kirchensteuer herangezogen werden sollen. Diese Frage kann einen prinzipiellen oder einen opportunistischen Akzent haben. Ein Prinzipienargument liegt vor, wenn man behauptet, daß nur Geld, das aus einer starken inneren Überzeugung, letztlich "ganz freiwillig" gegeben wird, der Kirche zukommt. Der opportunistische Einschlag zeigt sich, wenn darauf hingewiesen wird, daß bei jeder Steuererhöhung etliche latent austrittswillige Kirchenmitglieder darin einen Anlaß sehen, ihren vielleicht schon länger erwogenen Kirchenaustritt zu vollziehen. Ich halte diese Debatte für ein Scheingefecht. Denn auch "distanzierte Mitglieder" sind freiwillig in der Kirche und können insofern gar nicht zu "Zwangsbeiträgen" herangezogen werden (denn: *volenti non fit iniuria*), und niemand wird andererseits glauben, daß ein austrittsgeneigter "Yuppie" nur deshalb in der Kirche, an deren Leben er nicht teilnimmt, bleiben würde, weil man ihm die Kirchensteuer erläßt. Kurzum: eine Kirche, die ihre sichtbare Gestalt ernst nimmt, muß an einem effizienten, gerecht und gleichmäßig belastenden und öffentlich durchsichtigen Finanzsystem interessiert sein, wie es auf der Basis der Kirchensteuer möglich ist.

Ich möchte jetzt nicht ausführlich auf weitere Schwierigkeiten eingehen, die sich aus dem Kirchensteuerwesen gleichwohl ergeben, insofern beispielsweise durch die relativ anonyme Beitragserhebung Beteiligungsmöglichkeiten der Kirchenmitglieder zumindest nicht begünstigt werden. Abschließend verweise ich lediglich auf ein Problem, das speziell den Ethiker angeht. Wenn Geld tatsächlich ein *adiaphoron*, ein ambivalentes Mittel ist, dann muß man vorsichtig sein, die finanzielle Struktur einer Kirche als solche für "zeugnisfähig" oder gar für potentiell vorbildhaft zu halten. Die Gefahr besteht nämlich, daß man damit auf die alte Idee von der Kirche als einer "*societas perfecta*" (Bellarmin) zurückfällt. Die Kirche ist aber als sichtbare Institution ein Teil der sichtbaren Welt, und insofern dürfte gelten, daß es nicht gut ist, wenn ausgerechnet am kirchlichen Finanzwesen die Welt genesen soll. Die Ethik des kirchlichen Geldes sollte darum keine Sonderethik sein, sondern jenen Kriterien unterliegen, die die theologische Ethik

schon immer für den allgemeinen Umgang mit Geld und Reichtum formuliert hat. Das wichtigste dieser Kriterien aber ist seit alters, daß der Umgang mit Geld dem Nutzen des Nächsten dienen soll: "daß wir unseres Nächsten Geld oder Gut nicht nehmen noch mit falscher Ware oder Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten."⁵⁶ Was nicht Dienst ist, ist Raub, sagen Thomas von Aquin und Luther übereinstimmend. Nun kann man, wie Marx Luther vorgeworfen hat, gerade Wort und Sache des 'Dienstes' ideologisch mißbrauchen, aber Dienst und Geld haben dieses Merkmal gemein, *abusus non tollit usum*.

These I.

Dabei hat sich der Heilige Stuhl – historisch gesehen, nicht ohne Parallelen (Wiener Kongreß) – auf allen Ebenen (KSZE und Nachfolgekongressen; Europarat; EG) einen binnenkirchlichen Handlungs- vorstrang und Steuerungsvorteil geschaffen, zumal die horizontalen europäischen Zusammenschlüsse auf Bischofsebene institutionell schwach gehalten und auch noch – in Rat der Europäischen Bischofskonferenzen' (CCEE) und 'Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft' (ComECE) – fragmentiert sind (vgl. Förer 1982; Thiede 1990, bes. 80ff., 207ff). Ähnliche Beschränkungen gelten für die horizontalen katholischen "Parallelstrukturen" (Homeyer 1989; 269). Hierzu zählt z. B. die Europäische Priesterkonferenz" (früher "Rat der Arbeitsgemeinschaft der Priester-räte Europas"); deren Zusammenkünfte seit 1978 von einem delegierten Bischof des CCEE begleitet werden (Legrand 1981; 14f. 33); die "Europäische Konferenz nationaler Vereinigungen der Ordensoberen", die "Konferenz der europäischen Caritasverbände", die "Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" und das "Europäische Forum der nationalen Laienkomitees", dem inzwischen über 20 nationale Delegationen angehören. Neu aufgenommen wurden jüngst Delegationen aus Slowenien (anstelle von Jugoslawien), und auf Einfluß des Erzbischofs von Prag nun auch "Böhmen und Mähren". Die Slowakei, Ungarn, Kroatien und Rumänien wie auch Li-

⁵⁶ Martin Luther, Kleiner Katechismus (1529), BSLK 509, 10.

Michael N. Ebertz

'Neu-Evangelisierung Europas?' **Religionspolitische und religionssoziologische Thesen**

Ob man 'Europa als Ganzes', also an die Baustelle des so vielberufenen 'Europäischen Hauses' im Norden und Süden, Westen und — mit offenen Mauern — im Osten denkt, an das 'Europa des Europarats' oder an das 'Europa der Europäischen Gemeinschaft' — Europa oder diese 'Europas' sind in der Nachkriegszeit allererste Themen auch der christlichen Kirchen geworden. Durch die politischen und ökonomischen Integrationsprozesse Europas sieht sich auch die katholische Kirche vor eine "Fülle von Herausforderungen" (Homeyer 1991, 7) gestellt. Früh schuf sie auf allen Ebenen des europäischen Integrationsprozesses institutionelle Präsenz.

These I.

Dabei hat sich der Heilige Stuhl — historisch gesehen, nicht ohne Parallelen (Wiener Kongreß) — auf allen Ebenen (KSZE und Nachfolgekonferenzen; Europarat; EG) einen binnenkirchlichen Handlungsvorsprung und Steuerungsvorteil geschaffen, zumal die horizontalen europäischen Zusammenschlüsse auf Bischofsebene institutionell schwach gehalten und auch noch — in 'Rat der Europäischen Bischofskonferenzen' (CCEE) und 'Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft' (ComECEE) — fragmentiert sind (vgl. Fürer 1982; Thiede 1990, bes. 80ff, 207ff). Ähnliche Beschränkungen gelten für die horizontalen katholischen "Parallelstrukturen" (Homeyer 1989, 268). Hierzu zählt z. B. die Europäische Priesterkonferenz" (früher "Rat der Arbeitsgemeinschaft der Priester-räte Europas"), deren Zusammenkünfte seit 1975 von einem delegierten Bischof des CCEE begleitet werden (Legrand 1991, 14f, 33), die "Europäische Konferenz nationaler Vereinigungen der Ordensoberen", die "Konferenz der europäischen Caritasverbände", die "Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" und das "Europäische Forum der nationalen Laienkomitees", dem inzwischen über 20 nationale Delegationen angehören. Neu aufgenommen wurden jüngst Delegationen aus Slowenien (anstelle von Jugoslawien), und auf Einfluß des Erzbischofs von Prag nun auch "Böhmen und Mähren". Die Slowakei, Ungarn, Kroatien und Rumänien wie auch Litauen z. B. scheinen noch nicht in der Lage zu sein, eine eigene Repräsentanz der Laienarbeit zu stellen. Die Vielzahl und mangelnde

Vernetzung dieser Parallelstrukturen — das Europäische Laienforum z.B. kann nicht einmal "ein richtiges Sekretariat mit einem richtigen Sekretär" finanzieren¹ — stützen und steigern die 'römische Figurati-
on'.

These II.

Die einschlägigen kirchlichen Dokumente lassen die Folgerung zu, daß sich die katholische Kirche durch die europäische Entwicklung in einen Verteilungskampf mit anderen gesellschaftlichen Kräften um die 'soziale Herrschaft' (Max Weber) hineingezogen und sich herausgefordert sieht, ja im Begriff ist, darin eine aktive Rolle zu übernehmen.

Drei Ausprägungen können an diesem Verteilungskampf unterschieden werden:

1. Zum einen die Frage der Modi der *europäischen Integration*. Auf dieser Dimension sucht die römisch-katholische Kirche den Vorrang der ökonomischen und politischen Momente der europäischen Integrationsprozesse zu delegitimieren und sich selbst — als Hüterin einer "rechten Ordnung der Werte", der "Unantastbarkeit der Menschenrechte, der Gewissensfreiheit, der Gleichberechtigung, der Solidarität" (Homeyer 1989, 267) — als legitimatorische, sozial- und kultur-integrative Kraft zu empfehlen. In der europäischen Integration er-eigne sich "ein echter 'Kairos' der Heilsgeschichte", um den "Bruch zwischen Evangelium und Kultur" zu überwinden, der "als das Drama unserer Zeitepoche" angesehen wird (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1991a, 10, 14; Upphoff 1991, 28).

2. Die zweite Ausprägung des Verteilungskampfes liegt darin, weniger den — möglicherweise erfolglosen — Weg der 'Macht' **über** Staat und Gesellschaft, sondern den Weg der 'Macht' **in** Staat und Gesellschaft *des neuen Europa* zu beschreiten (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1991a, 28f), nämlich durch Behauptung bzw. Neudefinition des politisch-rechtlichen Status der katholischen Kirche und ihrer Vorfeldorganisationen einerseits und durch die nationale und vor allem auch transnationale Konstruktion eines Netzes von Organisationen und Institutionen in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen andererseits (s. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1991a, 20f). Dabei geht es um die Formierung öffentlicher Präsenz als struk-

¹ So Ernst Waldstein in seiner Festrede anlässlich der 20-Jahrfeier der Gründung des Europäischen Laienforums 1990 in Wien.

turelle Voraussetzung der sozialen Bestätigung katholischer Religion, die möglicherweise "für den Durchschnittsmenschen eine wesentliche Hilfe zum Glauben und zum Verbleiben im Glauben ist" (Schasching 1991, 182), und um die Formierung von bildungs-, sozial- und gesellschaftspolitischen pressure groups, zumal das europäische Staatswesen vermutlich 'konkordanzdemokratische' Züge (vgl. Lehmbruch 1969, 144, 146ff) annehmen wird.

3. Der 'Kampf um die soziale Herrschaft' zielt schließlich auf das Feld *der Glaubensvermittlung, auf den Erhalt pastoraler Strukturen, aber auch den Aufbau und Neubau solcher geistlicher Reflexions-, Kommunikations- und Sammlungs-Zentren*, die inzwischen auch die nationalen und Grenzen übersprungen haben.

Diese drei Ausprägungen des Kampfes um die soziale Herrschaft werden innerkirchlich zumindest auch mit dem 'Konjunkturbegriff' *der 'Evangelisierung' oder 'Neu-Evangelisierung'* (vgl. Heidenreich 1988) bezeichnet, wenn es zum einen um einen auf die kirchenchristliche Integration und Interpenetration der gesellschaftlichen Institutionen zielenden *dynamischen Vollzug der kirchlichen Institution* und zum anderen um die *institutionelle Zügelung der missionarischen Dynamik* geht; ist doch "Evangelisieren niemals das individuelle und isolierte Tun eines Einzelnen", wie schon die Enzyklika "Evangelii nuntiandi" einschärft, sondern "vielmehr ein zutiefst kirchliches Tun".

Aufgeladen mit marianischem Pathos, erhält der Ausdruck 'Neu-Evangelisierung' zudem eine deutlich konfessionelle Tönung: Maria wird als "Leitstern einer sich selbst stets erneuernden Evangelisierung" propagiert (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1991a, 34; s. auch 19; vgl. auch Ebertz 1986; 1992, 16f).

These III.

Im 'Konzept' der Evangelisierung Europas mit seinem neo-konfessionalistischen Akzent wie in der römischen Figuration der institutionellen Präsenz der katholischen Kirche auf europäischer Ebene spiegeln sich wesentliche Merkmale der Gegenwartslage der katholischen Religion in Europa wider, die der Formierung des konfessionellen Kampfes um die 'soziale Herrschaft' in Europa allerdings Grenzen setzen.

1) Insbesondere ist neben der wachsenden funktionalen Differenzierung, weltanschaulichen Pluralisierung und Individualisierung der Lebensführung im gesellschaftlichen Kontext der Kirche (vgl. Ebertz 1991) auf die *religionsinterne Pluralisierung* (Ebertz u. Schultheis

1986; Ebertz 1990; Gabriel 1992, 177ff)², insbesondere auch auf die hochgradig nationale Partikularisierung des Katholizismus selbst aufmerksam zu machen. Jeweils ethnisch singuläre Absorptionen vor- und außerchristlicher religiöser Traditionen in die katholische Popularreligiosität, unterschiedliche kollektive Erinnerungen, traditional vermittelte, lang zurückliegende Prozesse der Sinnkonstitution und der Sedimentierung von Erfahrungen mit der katholischen Kirche überhaupt, deren unterschiedliche Funktionen, etwa für die Konstituierung und Behauptung nationaler Identitäten, erheblich von einander abweichende Status des Klerus bzw. Figurationen zwischen Klerus und Laien, divergierende Priesterbilder und pastorale Muster – auch in Fragen der Kinder- und Jugendpastoral, der Sakramentenkatechese und der sakramentalen Praxis – ,unabhängig voneinander verlaufende Ausbildungen von Laienorganisationen, außerordentlich diskrepante Erfahrungen mit anderen christlichen Teiltraditionen, unterschiedliche Positionen der katholischen Kirche im öffentlichen Sektor, etwa im Verhältnis von Staat und Kirche, im Zugang zu finanziellen Ressourcen, zum Bildungssystem und seiner Mitgestaltung, zu den Massenmedien, zur Sozialarbeit und Sozial- und Gesundheitspolitik – solche heterogenen strukturellen und soziokulturellen nationalen Mixturen haben zu 'eigensinnigen' partikularen katholischen Identitäten, 'Mentalitäten' und 'Habitus' geführt, die sich bis hinein in ganz konkrete Differenzen in den sozialetischen und religionspolitischen Optionen äußern. Sie machen es schwer, von einem kulturell einheitlichen Gebilde der römisch-katholischen Kirche in Europa zu sprechen. Konkrete Interaktionserfahrungen und -probleme z. B. zwischen katholischen Kirchenlaien unterschiedlicher Nationalität auf europäischer Ebene (vgl. Becher 1979; Truillard 1992) lassen diese "faktisch bestehenden Fremdheiten zwischen den katholischen Kirchen in Europa" (Hünemann 1991, 91; vgl. Albert 1991) ebenso anschaulich (und zu einem ergiebigen Forschungsfeld der vergleichenden Wissens-, Kultur- und Religionssoziologie) werden wie die Erfahrungen in Belgien, in Südtirol (vgl. Gelmi 1992) oder in katholischen Minoritätskirchen, etwa in Dänemark, wo die relativ zahlreichen katholische Immigranten jeweils die Meinung vertreten, "daß nur ihre Art von kirchlichem Leben echt katholisch sei" (Bohn 1992, 145). Eine besondere Art von 'Fremdheit' manifestiert sich derzeit auch zwischen Katholiken West- und Ostdeutschlands.

Den Katholizismen in Europa mangelt es nicht nur an sozialen Ähnlichkeiten, sondern auch an konvergierenden Situationsdefinitionen,

² Selbst "die Rede von der 'Neuevangelisierung Europas' ist in den Streit der kirchlichen 'Richtungen' geraten" (Lippert 1991, 7).

wenn nicht sogar an gemeinsamen Wertorientierungen, die grundlegende Voraussetzungen der Formierung und Effektivität einer evangelisierenden Bewegung der katholischen Kirche in Europa wären. So sollen etwa in führenden Kreisen der katholischen Kirche in Polen "vordemokratische Vorstellungen mit stark antiwestlichem Einschlag", verbreitet sein, welche "die Grundlagen des modernen Menschen- und Bürgerrechtskatalogs (Glaubens- und Gewissensfreiheit, weltanschauliche Neutralität des Staates u.v.a.) ablehnte(n)" (Bingen 1990).

Es fehlt diesen nationalen Katholizismen sogar an übergreifenden und von allen geteilten Identitätssymbolen, die wenigstens Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten fingieren, Trennendes herunterspielen und zu konvergierenden Situationsdefinitionen motivieren könnten – was sich etwa an der Peripherisierung und Ummodellierung des Mariensymbols in einigen Ländern zeigen ließe, dem ehemals eine zentrale, die katholische Kollektividentität akzentuierende Bedeutung zukam (vgl. Ebertz 1986).

2) Mit dem Hinweis auf die Erosion des Mariensymbols gelangt ein Prozeß in den Blick, der der katholischen Kirche ganz basal die Voraussetzung entzieht, das römische Konzept der Evangelisierung Europas zu realisieren: die Deinstitutionalisierung all dessen, was ehemals als spezifisch katholisch galt. Bei genauerem Hinsehen geht es dabei um die *Erosion eines traditionellen Gefüges von Stellungs- und Handlungseinheiten, die sich um die institutionelle Leitidee der 'Heils-' oder 'Gnadenanstalt' zentrieren* und damit den Glauben an diesseitige, aber auch jenseitige Vermittlungs- oder Stellvertretungsmächte implizieren. Dieser Prozeß wird durch den Niedergang der Beteiligung an der sonntäglichen Messe – sofern sie überhaupt noch als eine Veranstaltung der Gnadenvermittlung interpretiert wird – ebenso indiziert wie durch den weitgehenden Zusammenbruch der Ohrenbeichtpraxis, die Erosion der katholischen Jenseitsvorstellungen (vgl. Ebertz 1992a) oder durch die Auflösung einer priesterzentrierten Infrastruktur. Selbst von den irischen Katholiken unterziehen sich – Ende der 80er Jahre – nur noch 20 Prozent (1974: knapp 50 Prozent) der monatlichen Ohrenbeichte (Daiber 1992, 218), und von den polnischen Katholiken sind nur noch ein Drittel von der Existenz des Hölle überzeugt (Kerkhofs 1992, 170).

3) Die besagte Sicherung des Steuerungsvorsprungs des Heiligen Stuhls im Zusammenhang mit den europäischen Einigungsvorgängen kommt also angesichts der angedeuteten religionsinternen Pluralisierungs-, Partikularisierungs- und Deinstitutionalisierungsprozesse nicht von ungefähr. Auch folgt die 'römische Figuration' einer seit dem 19. Jh. beobachtbaren typischen Strategie der geistlichen Herr-

schaftssicherung (s. Ebertz 1980; Dobbelaere u. Voyé 1991, bes. 224), wozu die binnenkirchlich wachsende Zentralisierungstendenz zählt (vgl. Ebertz 1987; Gabriel 1989), die mit den bürokratischen Verfahrensweisen von Brüssel oder Straßburg (vgl. Bach 1992) wohl kompatibel ist als jene Vielzahl horizontaler Zusammenschlüsse von Bischöfen und anderen Funktionsträgern katholischer Organisationen. Freilich nimmt diese zentralistische 'römische Figuration', die mit Legitimationszerfall, Autoritätsverlust, Auszug und Apathie verbunden sein kann, auch binnenkirchliche Konflikte in Kauf, die nicht zuletzt – zumindest in einigen katholischen Teilkirchen Europas – dann anheben, wenn dieser römische Herrschaftsanspruch auch darauf zielen sollte, die anderen christlichen Kirchen zu übervorteilen (vgl. Haustein 1992). Diese sind auf europäischer Ebene – trotz eigener Zusammenschlüsse (KEK) – eher heterogenisiert, wenn nicht fragmentiert bzw. institutionell eher unterrepräsentiert (vgl. Hollerbach 1990, 255ff, 261f; Sorg 1992).

Das Konzept der römisch-katholischen Kirche zur Evangelisierung Europas stellt bislang, so scheint es, kaum mehr als eine *fromme Hoffnungsrhetorik* dar – eine *strategiegeleitete* Hoffnung freilich, der angesichts der Offenheit der inneren und äußeren Entwicklung Europas eine gewisse Plausibilität, zumindest *zeitdiagnostische und geschichtsphilosophische* Ahnung nicht abzusprechen ist. Denn "es ist ein von Marx, Feuerbach und Nietzsche geborgter Gedanke des Liberalismus gewesen, daß der Mensch die Geschichte selbst macht, daß er der Gott dieser Erde sei, der sich im Sozialismus so eindrücklich widerlegt hat. Wir stehen am Ende einer Geschichte, die der Mensch in Selbstermächtigung schaffen wollte, am Ende einer Welt, die die losgelassenen Individuen mit ihren politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fähigkeiten selbst gestalten und verantworten wollten. Die Sozialisten mußten es wider Willen und Einsicht erfahren, die Christen haben es immer schon gewußt, die Liberalen beginnen erst jetzt zu begreifen" (Baier 1991, 200).

Literatur

- Albert, Gerhard (1991): Zur politischen und kirchlichen Entwicklung in Mittel- und Osteuropa. In: Caritas 92, S. 11ff.
- Bach, Maurizio (1992): Eine leise Revolution durch Verwaltungsverfahren. Bürokratische Integrationsprozesse in der Europäischen Gemeinschaft. In: Zeitschrift für Soziologie 21, S. 16ff.
- Baier, Horst (1991): Diskussionsbeitrag. In: Lehmann, Karl: Das biblische und das sozialistische Verständnis vom Menschen. Sonderdruck aus Band 31 der Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung (Staat und Gesellschaft nach dem Scheitern des sozialistischen Experiments). Köln, S. 198ff.

M. N. EBERTZ 'NEU-EVANGELISIERUNG EUROPAS'?

- Becher, Paul (1979): Katholische Laienarbeit in Europa. Chancen, Aufgaben und Probleme. In: *Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften* 16, S. 233ff.
- Bingen, Dieter (1990): Was einmalig ist, und was sich gleicht. Religiosität und Ethos im katholischen Polen. In: *Herder Korrespondenz* 44, S. 18ff.
- Bohn, Oluf (1992): Kirche in der Diaspora. Über die katholische Kirche in Dänemark. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 149, S. 141ff.
- Daiber, Karl-Fritz (1992): Ein Rest von Keltentum. Irland bleibt das katholischste Land Europas. In: *Lutherische Monatshefte* 31, S. 217ff.
- Dobbelaere, Karel u. Voyé, Liliane (1991): Western European Catholicism since Vatican II. In: Ebaugh, Helen R. (Hg.): *Religion and the Social Order* 2, S. 205ff.
- Ebertz, Michael N. (1980): Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert. In: Gabriel, Karl u. Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.): *Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz, S. 89ff.
- Ebertz, Michael N. (1986): Maria in der Massenreligiosität. Zum Wandel des populären Katholizismus in Deutschland. In: Ders. u. Schultheis, Franz (Hg.): *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*. München, S.65ff.
- Ebertz, Michael N. (1987): Die Bürokratisierung der katholischen 'Priesterkirche'. In: Hoffmann, Paul (Hg.): *Priesterkirche*. Düsseldorf, S. 132ff.
- Ebertz, Michael N. (1990): Volksfrömmigkeit in der modernen Gesellschaft. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 41, S. 103ff
- Ebertz, Michael N. (1991): Vom Schicksal zur Wahl kirchlicher Religiosität. In: *Religionsunterricht an Höheren Schulen* 34, S. 146ff.
- Ebertz, Michael N. (1992): Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismen im Katholizismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, 7. August, S. 11ff.
- Ebertz, Michael N. (1992a): Der geschenkte Himmel, oder: Vom Unglück zum Glück im Jenseits. In: Bellebaum, Alfred (Hg.): *Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium*. Opladen, S. 164ff.
- Ebertz, Michael N. u. Schultheis, Franz (Hg.) (1986): *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*. München.
- Fürer, Ivo (1982): CCEE 1971-1982. In: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1982): Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen in der Evangelisierung des Kontinents*. Bonn, S. 66ff
- Gabriel, Karl (1989): Gesellschaftliche Bedingungen und Folgen des Zentralismus in der katholischen Kirche. In: *Diakonia* 20, S.366ff.
- Gabriel, Karl (1992): *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (= Quaestiones disputatae, 141)*. Freiburg, Basel, Wien.
- Gelmi, Josef (1992): Kirche in Südtirol. Ihr Beitrag für das Zusammenleben der Sprachgruppen. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 149, S. 132ff.
- Haustein, Jörg (1992): Entmythologisierung einer Zauberformel. Schreiben der Glaubenskongregation über die Kirche als *Communio*. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 43, S. 61f.
- Heidenreich, Hartmut (1988): 'Evangelisierung in Europa'. Zur Thematik der Tagung der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen in Wien 1987. In: *Pastoraltheologische Informationen* 8, S. 25ff.
- Hollerbach, Alexander (1990): Europa und das Staatskirchenrecht. In: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 35,3. H., S. 250ff.

- Homeyer, Josef (1989): Die Kirche und Europa aus katholischer Sicht. In: *Una Sancta* 44, S. 266ff.
- Homeyer, Josef (1991): Einführung. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1991): Die Neugestaltung Europas und die Kirche. Studententag bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda. 25. September 1991. Bonn, S. 5ff.
- Hünermann, Peter (1991): Die europäische Einigung und die Kirche. In: *Theologische Quartalschrift* 171, S. 81ff.
- Kerkhofs, Jan (1992): Wie religiös ist Europa? In: *Concilium* 28, S. 165ff.
- Legrand, Hervé (1991): Einführung. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen. Oktober 1991. Bonn/St. Gallen, S. 9ff.
- Lehmbruch, Gerhard (1969): Konkordanzdemokratien im internationalen System. Ein Paradigma für die Analyse von internen und externen Bedingungen politischer Systeme. In: *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 1*, S. 139ff.
- Lippert, P. (1991): Kirche im künftigen Europa. Die katholische Kirche in einem künftigen europäischen Haus. In: *Theologie in der Gegenwart* 34, S. 3ff.
- Schasching, Johannes (1991): Säkularisierung und Evangelisierung. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen. Oktober 1991. Bonn/St. Gallen, S. 178ff.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1991a): Bischofssynode. Sonder-Versammlung für Europa "Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat". Erklärung mit lateinischen Originaltext. 13. Dezember 1991. Bonn.
- Sorg, Theo (1992): Römische Synode: 'Neu-Evangelisierung Europas'. Persönliche Beobachtungen und Bewertungen eines evangelischen Teilnehmers. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 43, S. 2ff.
- Thiede, Christian (1990): *Consilium conferentiarum episcopaliū europae/Rat der europäischen Bischofskonferenzen. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in sozialetischer Sicht*. Münster.
- Trouillard, Luc (1992): Neues Europäisches Caritassekretariat. In: *Caritas* 93, S. 67ff.
- Upphoff, Berthold (1991): *Kirchliche Erwachsenenbildung*. Stuttgart.

Reiner Preuß

Was leistet die Praktische Theologie für die Einheit der Theologie?¹

Als ich die Aufforderung erhielt, den praktisch-theologischen Vortrag zum Konferenzthema "Die Einheit der Theologie" zu übernehmen, hatte ich eigentlich nicht vor, über die Einheit der Praktischen Theologie zu reden. Mein unmittelbares Thema, wie es im Titel des Referates formuliert ist, sollte nicht die Einheit der Praktischen Theologie sein, sondern die Einheit der Theologie als ganzer, aber natürlich aus der Perspektive der Praktischen Theologie. Dabei unterstelle ich zweierlei: einmal, daß die Praktische Theologie die Einheit der Theologie, deren Teil sie selbst ist, fordert und daß sie selbst einen spezifischen Beitrag zur Einheit der Theologie als ganzer leistet; zum anderen, daß die Einheit der Theologie, wenn sie denn zustandekommt, nicht allein der Praktischen Theologie zu verdanken ist. Vielmehr nehme ich an, daß jede theologische Disziplin, um auf ihrem eigenen Gebiet erfolgreich arbeiten zu können, die Einheit der Theologie fordert und in spezifischer Weise fördern muß.

B.

Theoretische und empirische Perspektiven der praktischen Theologie

Wenn ich mich nun zu dem spezifischen Beitrag zur Einheit der Theologiefrage, stoße ich auf folgende Grundschwierigkeit:

These 1: Die Praktische Theologie kann nur dann einen Beitrag zur Einheit der Theologie leisten, wenn sie selber mit sich eins ist; diese ihre eigene Einheit kann die Praktische Theologie aber gar nicht allein mit eigenen Mitteln herstellen, sondern nur mit Hilfe aller anderen theologischen Disziplinen.

Ich werde diese kompliziert, weil nach Dialektik klingende These im ersten Teil meines Vortrages erläutern. Wenn nur eine mit sich selbst einig Praktische Theologie etwas für die Einheit der Theologie tun kann, dann ist zuerst doch nach der Einheit der Praktischen Theologie zu fragen: Wornin könnte sie bestehen? Und wie wäre sie herzustellen? Ich komme also um das Thema Einheit der Praktischen Theo-

¹ Mit Änderungen versehenes Referat, das im Juni 1989 auf der 26. Süddeutschen Theologenkongress (Konferenz der Theologischen Fakultäten der Oberen Länder), ausgerichtet von der Theologischen Fakultät Heilbronn, gehalten wurde. Da ich die Darstellung in Theorietext beibehalten möchte, wird auf eine Auseinandersetzung mit einschlägigen wissenschaftstheoretischen Erwärfen zur Theologie (W. Panzenberg, E. Herms u.a.) verzichtet.

Reiner Preul

Was leistet die Praktische Theologie für die Einheit der Theologie?¹

Als ich die Aufforderung erhielt, den praktisch-theologischen Vortrag zum Konferenzthema "Die Einheit der Theologie" zu übernehmen, hatte ich eigentlich nicht vor, über die Einheit der Praktischen Theologie zu reden. Mein unmittelbares Thema, wie es im Titel des Referates formuliert ist, sollte nicht die Einheit der Praktischen Theologie sein, sondern die Einheit der Theologie als ganzer, aber natürlich aus der Perspektive der Praktischen Theologie. Dabei unterstelle ich zweierlei: einmal, daß die Praktische Theologie die Einheit der Theologie, deren Teil sie selbst ist, fordert und daß sie selbst einen spezifischen Beitrag zur Einheit der Theologie als ganzer leistet; zum anderen, daß die Einheit der Theologie, wenn sie denn zustandekommt, nicht allein der Praktischen Theologie zu verdanken ist. Vielmehr nehme ich an, daß jede theologische Disziplin, um auf ihrem eigenen Gebiet erfolgreich arbeiten zu können, die Einheit der Theologie fordern und in spezifischer Weise fördern muß.

Wenn ich mich nun der praktisch-theologischen Perspektive widme und nach dem spezifisch praktisch-theologischen Beitrag zur Einheit der Theologie frage, stoße ich auf folgende Grundschwierigkeit:

These 1: Die Praktische Theologie kann nur dann einen Beitrag zur Einheit der Theologie leisten, wenn sie selber mit sich eins ist; diese ihre eigene Einheit kann die Praktische Theologie aber gar nicht allein mit eigenen Mitteln herstellen, sondern nur mit Hilfe aller anderen theologischen Disziplinen.

Ich werde diese kompliziert, weil nach Dialektik klingende These im ersten Teil meines Vortrages erläutern. Wenn nur eine mit sich selbst einige Praktische Theologie etwas für die Einheit der Theologie tun kann, dann ist zuerst doch nach der Einheit der Praktischen Theologie zu fragen: Worin könnte sie bestehen? Und wie wäre sie herzustellen? Ich komme also um das Thema Einheit der Praktischen Theolo-

¹ Mit Anmerkungen versehenes Referat, das im Juni 1989 auf der 28. Baltischen Theologenkonferenz (Konferenz der Theologischen Fakultäten der Ostseeländer), ausgerichtet von der Theologischen Fakultät Helsinki, gehalten wurde. Da ich die Darstellung in Thesenform beibehalten möchte, wird auf eine Auseinandersetzung mit einschlägigen wissenschaftstheoretischen Entwürfen zur Theologie (W. Panzenberg, E. Herms u.a.) verzichtet.

gie, das ich umgehen wollte, doch nicht herum. Erst danach kann in einem zweiten Teil nach der Leistung der Praktischen Theologie für die Einheit der Theologie im ganzen gefragt werden.

I. Was heißt Einheit der Praktischen Theologie, und wie ist sie herzustellen?

These 2: "Einheit der Praktischen Theologie" kann nur heißen, daß in den verschiedenen Teilgebieten dieser Disziplin in Forschung und Lehre Ziele verfolgt werden, die sich nicht nur nicht widersprechen, sondern sich ergänzen.

Die Praktische Theologie ist diejenige unter den theologischen Disziplinen, die unmittelbar zu einem bestimmten, noch näher zu charakterisierenden Handeln befähigen will. Über die Einheit oder innere Uneinigkeit der Praktischen Theologie läßt sich deshalb nur im Blick auf diese ihre Zielsetzung befinden. Von daher sind zunächst einige der üblichen Klagen zurückzuweisen, sofern damit die Zerfallenheit der Praktischen Theologie behauptet werden soll. Unter anderen Gesichtspunkten mögen sie berechtigt sein, sie können auch einen Hinweis auf mögliche Uneinigkeit enthalten, drücken diese aber nicht mit Notwendigkeit selber aus.

a) Die von vielen als beängstigend empfundene *methodische Vielfalt* auf dem Gebiet der Praktischen Theologie und die damit verbundene *Spezialisierung* ist noch kein Einwand gegen die Einheit der Praktischen Theologie. Daß z. B. die Religionspädagogik Gesichtspunkte der allgemeinen Erziehungswissenschaft und der Sozialisationsforschung in sich aufnimmt, die Homiletik sich an Kommunikationsforschung und Rezeptionsästhetik orientiert, die Seelsorge mit der Tiefenpsychologie kooperiert, die Kybernetik sich soziologischer Forschungsmethoden bedient — das alles hebt als solches die Einheit der Praktischen Theologie nicht auf, und zwar selbst dann nicht, wenn im Extremfall die Spezialisierung so weit fortschreitet, daß ein Praktischer Theologe nicht mehr recht versteht, was der andere tut. Gewiß, das ist kein guter Zustand. Die Kommunikation wird erschwert. Verdacht kommt auf, dieser oder jener Kollege treibe Allotria. Aber die Vielfalt und Unvergleichlichkeit der methodischen Ansätze könnte ja auch sachgemäß sein im Blick auf die unterschiedlichen Arbeitsfelder kirchlicher Praxis. Es ist sogar — aus naheliegenden Gründen — zu vermuten, daß *alle* humanwissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse auch für die Praktische Theologie relevant sind. Jedenfalls

muß die Konkordanz der Zielsetzungen dadurch nicht von vornherein in Frage gestellt sein, obwohl sie sicher durch eine unübersichtliche Spezialisierung erschwert wird.

b) Methodische Vielfalt, resultierend aus der Kooperation mit unterschiedlichen Human- und Sozialwissenschaften, herrscht nicht nur im Verhältnis der praktisch-theologischen Disziplinen zueinander, also etwa zwischen Homiletik und Poimenik, sie findet sich ebenso *innerhalb der Teildisziplinen*. Insbesondere auf dem Gebiet der Seelsorge gibt es nichts, was es nicht gibt, und alles scheint zu funktionieren. Da gibt es kerygmatische und beratende Seelsorge, direktive und non-direktive Seelsorge, tiefenpsychologisch – nach Freud oder C. G. Jung – arbeitende Seelsorge, gesprächstherapeutisch ansetzende Seelsorge im Gefolge "humanistischer Psychologie" (C. Rogers u.a.). Andere schwören auf Transaktionsanalyse oder Gestalttherapie. Es gibt Gruppen- und Einzelseelsorge. Ferner bildeten sich integrative Konzepte, die mehrere methodische Ansätze zu kombinieren versuchen². Immer wieder kam und kommt es zum Streit zwischen den verschiedenen modernen Richtungen, und gegen sie alle zusammen erhebt sich noch einmal der evangelikale Protest. – Ähnlich, wenn auch nicht ganz so turbulent, ist das Bild in der Religionspädagogik. Wir haben nebeneinander die Konzepte des biblisch-hermeneutischen, des thematisch-problemorientierten, des therapeutisch-sozialisationsbegleitenden Religionsunterrichts. Dazu kommt neuerdings die sogenannte Symboldidaktik. Auch hier werden je nach Konzept methodische Anleihen gemacht: bei der philosophischen Hermeneutik, bei der Literaturwissenschaft, bei strukturalistischen Ansätzen der Texterschließung, bei Gesellschaftswissenschaften und Sozialphilosophie, bei der Psychoanalyse, bei der Mythen- und Ritenforschung. – In der Homiletik haben wir die schon fast kabarettistisch klingende Parade von Programmschriften, deren Titel H. Schröer ironisch als "Adverb-Homiletik" charakterisiert hat³: "Rhetorisch predigen", "Kreativ predigen", "Konkret predigen", "Persönlich predigen", "Positiv predigen", "Biblisch predigen", "Seelsorgerlich predigen". Ich selbst habe dem

² Als Beispiel sei genannt: D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978, vgl. besonders 71-83.

J. Scharfenberg unterzieht verschiedene Modelle einer kritischen, auch die jeweils bedenkenswerten Elemente festhaltenden Musterung, gibt aber mit guten Gründen dem tiefenpsychologisch orientierten Ansatz den Vorzug; Seelsorge als Gespräch, Göttingen 1972, 19874, 111-119.

³ Von der Genetiv-Theologie zur Adverb-Homiletik. Zu den Tendenzen gegenwärtiger Predigtlehre, in: ThP 1981, H. 3/4, 146ff.

nun auch noch die Variante "Deskriptiv predigen" hinzugefügt⁴. — Für die verschiedenen Konzepte zum Gemeindeaufbau ließe sich eine ähnliche Diversität aufweisen.

Wie gesagt, es gibt in der Praktischen Theologie nichts, was es nicht gibt. Und wenn man den verschiedenen Erfolgsmeldungen trauen könnte, müßte der Gesamterfolg eigentlich überwältigend sein.

Worauf es mir hier ankommt, ist die Feststellung, daß der Richtungsstreit in den einzelnen Subdisziplinen, er mag noch so heftig geführt werden, als solcher nicht unbedingt als ein Zeichen des Zerfalls gewertet werden muß. Er könnte auch ein Zeichen der inneren Lebendigkeit und Fruchtbarkeit sein. Zu fragen ist vielmehr, ob ein Konsens in der Zielvorstellung vorhanden ist oder nicht — natürlich ist letzteres der Fall — bzw. ob ein Konsens hergestellt werden kann und ob vielleicht auch dort, wo schon ein Konsens behauptet wird, faktisch doch gegensätzliche Ziele realisiert werden.

c) Die Spezialisierung hat naturgemäß zur Folge, daß *jede Teildisziplin ihren eigenen Diskussionszusammenhang ausbildet* und daß neue Konzeptionen sich fast ausschließlich in diesem Argumentationskontext zu legitimieren versuchen. Auf ein praktisch-theologisches Gesamtkonzept sowie auf das, was in den anderen Teildisziplinen verhandelt und auf den entsprechenden Praxisfeldern geleistet wird, wird dann kaum noch Bezug genommen. Man mache die Probe aufs Exempel an Hand des Registers eines beliebigen deutschsprachigen Lehrbuches der Homiletik: Das Stichwort "Religionsunterricht" sucht man vergeblich. Dasselbe gilt für "Konfirmandenunterricht"⁵. Lernprozesse, die der Hörer bereits hinter sich hat, scheinen für die Predigt keinerlei Relevanz zu haben; die Predigt beginnt offenbar immer am Nullpunkt.

Die im engeren Sinne fachwissenschaftliche Diskussion findet also kein Gegengewicht in einer Argumentation, die auf die Erstellung eines praktisch-theologischen Gesamtkonzepts gerichtet wäre. Diese an sich vermeidbare Nebenfolge der Spezialisierung ist nun doch ein gravierendes Indiz. Die Praktische Theologie als ganze präsentiert sich als Sammelsurium oder als eine bloße Addition von Theorien und Handlungsmodellen. Deren Zusammenstimmen im Sinne einer Vereinbarkeit und Ergänzung der faktisch angestrebten Ziele ist zwar

⁴ R. Preul: Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart, Marburg 1989, 84-112.

⁵ Diesen blinden Fleck hat neuerdings H. Barié zu beheben versucht: Predigt braucht Konfirmanden. Wege zu einer einheitlichen Verkündigung an Jugendliche und Erwachsene, Stuttgart 1988.

nicht prinzipiell auszuschließen, die Teile könnten ja zusammenpassen, wäre aber doch ein Zufallsprodukt.

Ich ziehe ein Fazit aus den voranstehenden Überlegungen:

These 3: Die Einheit der Praktischen Theologie wird weder durch Methodenpluralismus und Spezialisierung, noch durch den Streit der Konzeptionen, noch durch die Intensivierung fachspezifischer Diskussion in den Subdisziplinen in Frage gestellt. Sie wird erst dann aufgehoben bzw. unmöglich gemacht, wenn widersprüchliche Zielvorstellungen entwickelt und verwirklicht werden.

Widersprüchliche Zielkonzeptionen in der Theorie etablieren eine widersprüchliche kirchliche Praxis, in der die linke Hand nicht nur nicht weiß, was die rechte tut, sondern das Ergebnis ihres Tuns wieder umstößt. Solche Widersprüchlichkeit liegt vor, wenn etwa – um nur einige Beispiele zu nennen – die Predigt auf ein einfältiges Annehmen der christlichen Botschaft abzielt, vielleicht sogar eigens dazu aufruft, während im Religionsunterricht das kritische Hinterfragen eingeübt wird; oder wenn im Religionsunterricht Offenheit und Aufgeschlossenheit gegenüber vielfältigen Wahrheitsansprüchen gefördert und ein vorschnelles Gesamturteil für oder gegen den christlichen Glauben (wie ich meine: mit guten Gründen) aufgeschoben wird, während der Konfirmandenunterricht auf ein im Konfirmationsgottesdienst hic et nunc abzulegendes existentielles Bekenntnis abzielt; oder wenn in der Seelsorge auf eine spezifische Selbsterkenntnis und auf Wiederherstellung konkreter, die Fähigkeit des Klienten und die situativen Möglichkeiten in Rechnung stellender Handlungsfähigkeit hin gearbeitet wird, während die Predigt – als politische Predigt – mit pauschalen Schuldzuweisungen arbeitet und diffusen Handlungsdruck erzeugt. Und schließlich wird man sich darüber erklären müssen, in welchem Sinne ein Gegenüber von Amt und Gemeinde, wie es in der Regel im Gottesdienst erfahren wird, und in welchem Sinne ein partnerschaftliches Miteinander, wie es von den meisten Konzepten zum Gemeindeaufbau angestrebt wird, gelten soll. Solange darüber nicht öffentlich Klarheit hergestellt ist, wird man nicht aufhören, Predigtamt und allgemeines Priestertum, beides Begriffe lutherischer Ekklesiologie, gegeneinander auszuspielen.

Wie ist nun aber die Einheit der Praktischen Theologie, verstanden als Zielkonkordanz, herzustellen? Dabei ist die wissenschaftspolitische Frage auszuklammern, ob und wie angesichts des tatsächlich bestehenden Zielkonfliktes die Gesamtheit oder wenigstens die Mehrheit der Praktischen Theologen in Richtung auf einen Zielkonsens zu be-

wegen wäre. Ich möchte hier nur mein eigenes Einheitskonzept, wie ich es meinen Vorlesungen über Praktische Theologie zugrunde lege, skizzieren und die Frage nach seiner Durchsetzbarkeit unerörtert lassen. Ich skizziere das Konzept zunächst durch negative Abgrenzung in der vierten und dann positiv in der fünften These.

These 4: Die Einheit der Praktischen Theologie ist so zu konzipieren, daß die erreichte innere Differenzierung des Faches darin Platz findet. Die Einheit der Praktischen Theologie in Gestalt einer systemischen Koordination von Zielen muß mit einer der Vielfalt der Arbeitsfelder entsprechenden methodischen Spezialisierung, mit dem Streit über Handlungsmodelle und mit der Pflege relativ selbständiger Diskussion in den Teildisziplinen vereinbar sein.

Was die Einheit in der Zielperspektive vielleicht gefährdet, aber nicht zwangsläufig aufhebt, ist zuzulassen, unter Umständen sogar zu forcieren. Daher ist Unifizierungs- und Vereinfachungsrezepten zu widerstehen. Es gibt wenigstens fünf solcher Rezepte oder Strategien, die zurückzuweisen sind. Dazu gehört:

a) das *Loblied auf den Charismatiker*, den geborenen Seelsorger, Prediger, Jugenderzieher, das pastorale Naturtalent, das angeblich ohne besondere Ausbildung immer das Richtige tut und auch in schwierigen Situationen instinktiv das genau passende Wort findet. Wird hier immerhin noch anerkannt, daß es besonderer Fähigkeiten bedarf, so kann

b) auch die Parole ausgegeben werden, *alles sei eigentlich ganz einfach*, weil letztlich eine Sache des Herzens oder der inneren Einstellung oder auch der Stärke des Glaubens. Hier kann man dann etwa ein falsch verstandenes Priestertum aller Gläubigen gegen pastoral-theologisches Expertentum und gegen die Professionalisierung der Pfarrerrolle ausspielen. Der Unterschied zwischen einem gläubigen Laien und dem Pfarrer als Berufschristen liege nur darin, daß der letztere gewisse Fähigkeiten und Funktionen, die eigentlich jedem Christen zukommen, dauerhaft und unter Zurückstellung anderer Beschäftigungen ausübe.

c) Eine weitere Vereinfachungsstrategie besteht darin, daß man auf eine erst im Amt zu erwerbende *Berufsroutine* setzt. Die Praxis funktioniere gleichsam ohne Theorie, hier reguliere sich vieles von selbst, weil hier ganz andere, mit der speziellen Situation vor Ort zusammenhängende Bedingungen gelten als diejenigen, die man durch akademische, notwendigerweise abstrahierende Ausbildung zu Gesicht be-

komme. Dieser oft von "alten Hasen" vertretenen Position kann man das Bonmot eines bekannten Religionspädagogen entgegensetzen: "Die Praxis, auf die ich mich berufe, kann auch das sein, was ich 30 Jahre lang verkehrt gemacht habe."

d) Eine vierte Vereinfachungsstrategie besteht im *Rückzug auf ein* wie auch immer verstandenes Proprium, die kirchliche Variante zur Regel: "Schuster bleib bei deinem Leisten!" Der Pfarrer sei schließlich nicht für alles zuständig. Es müsse säuberlich unterschieden werden zwischen Seelsorge und Therapie — als ob man die Handlungsprobleme und die psychischen Probleme des Menschen von seinen Sinnproblemen trennen könnte! Der Prediger sei kein "Dorfweiser" oder allgemeiner Lebensberater — als ob man den Glauben vom alltäglichen Lebensvollzug separieren dürfte! Die Glaubensunterweisung habe nichts mit der Bildung zu tun — als ob der Religionsunterricht nicht mit guten Gründen in der öffentlichen Schule stattfände! Die Kirche (insbesondere Bischöfe und Synoden) solle sich um die "Werte" kümmern, nicht um Politik und Gesellschaft — als ob die sogenannten Grundwerte nicht durch Politik und gesellschaftliche Verhältnisse verletzt würden. Man beruft sich bei dieser Strategie auf die Gefahr des Dilettantismus. Hier fehlt es ja auch nicht an Beispielen. Aber diese Gefahr droht nur dann, wenn man aus dem Pfarrer eine Art Universal-spezialisten machen möchte, was in der Tat ein Widerspruch in sich selbst wäre.

e) Eine letzte Strategie, bei der es im Unterschied zu den vorher genannten weniger um Vereinfachung, sondern um Vereinerleung, um Unifizierung geht, besteht darin, daß man *eine Berufsfunktion des Pfarrers zur umfassenden und alle anderen zu deren Spezialfall erklärt*. Nach dialektisch-theologischer Anschauung rückte die Predigt in diese übergeordnete Position ein. Die ganze Theologie bewähre sich oder scheitere in der Predigt. Seelsorge und Unterricht seien Spezialfälle der Predigt und entsprechend zu gestalten. Das Propriumsmotiv verbindet sich hier mit dem kerygmatischen Motiv. Eine gewisse Monotonie in den einschlägigen Veröffentlichungen (etwa Thurneysens) ist unübersehbar: Die in der Predigt allen Menschen zugesagte und im Glauben zu empfangende Sündenvergebung wird in der Seelsorge dem Einzelnen zugesprochen, und im Unterricht ist klarzumachen, daß alle anderen Heilswege zum Scheitern verurteilt sind. Ist es eigentlich ein Zufall, daß unter dem direkten Einfluß der Dialektischen Theologie kein einziger Grundriß der Praktischen Theologie, kein System der Praktischen Theologie entstanden ist, das sich etwa den Entwürfen von Schleiermacher, Gerhard von Zezschwitz, Ernst Christian Achelis oder Friedrich Niebergall an die Seite stellen läßt? — Es muß aber nicht die Predigt sein, die den cantus firmus übernimmt.

Auch der Seelsorge kann die Stimmführung übertragen werden. Predigt und christliche Erziehung werden dann zu Spezialfällen der Seelsorge ("Therapeutischer Religionsunterricht", "Therapeutische Funktion des Gottesdienstes"), und die ganze Praktische Theologie wird zur Pastoralpsychologie⁶. — Und schließlich kann man auch alle kirchlichen Aktivitäten didaktisieren ("Gottesdienst als Lernprozeß"; Seelsorge und Kasualien als am Lebenszyklus ausgerichtete Orientierungshilfe; die Gemeinde wird in Lerngruppen aufgelöst).

In gewisser Weise werden diese drei Versionen der Unifizierungsstrategie aus ihrer jeweiligen Einseitigkeit durch das Denkmodell der *Dimensionenverschränkung* befreit. Man redet dann von einer seelsorgerlichen Dimension in Predigt und Unterricht, von einer Verkündigungsdimension in Unterricht und Seelsorge, von einer didaktischen Dimension in Seelsorge und Predigt. Dieses Korrekturmodell führt in der Tat zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten in den unterschiedlichen Bereichen der Praxis und ihrer jeweiligen Theorie. Es leistet damit einen gewissen Beitrag zur Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie. Ich kann mich aber mit diesem Einheitskonzept nach dem Modell der Dimensionenverschränkung noch nicht ganz zufrieden geben. Denn es hat immer noch einen reduktionistischen Touch. Die Frage nach dem Gemeinsamen führt nämlich als solche zur Feststellung, daß doppelt und dreifach genährt wird, und damit unweigerlich zu der weiteren Frage, ob man nicht das eine zugunsten des anderen — zumindest den Religionsunterricht zugunsten des Konfirmandenunterrichts — wegfallen lassen könne. Interessanter als die Frage nach dem Gemeinsamen ist die Frage nach den *spezifischen Differenzen* etwa in der Tätigkeit des Pfarrers und Religionslehrers⁷. Und dabei nehme ich an, daß gerade das Different, also die verschiedenen Gestalten kirchlichen Handelns, sich gegenseitig voraussetzt, ergänzt und entlastet.

These 5: Der einheitliche und zugleich in sich differenzierte Gegenstand der Praktischen Theologie ist die Kirche als System der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses. Dieses System umfaßt unterschiedliche Kommunikationspositionen, unterschiedliche Kommunikationssituationen und unterschiedliche Medien der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses. Das kirchliche Han-

⁶ Daß die Pastoralpsychologie eine Vertiefung pastoraler Kompetenz nicht nur in der Seelsorge, sondern in allen Betätigungsfeldern bewirkt, wird durch J. Scharfenbergs "Einführung in die Pastoralpsychologie" (Göttingen 1985) eindrucksvoll belegt.

⁷ S. meinen diesbezüglichen Vergleich in op.cit., 25-46.

deln, um dessen Optimierung es der Praktischen Theologie geht, erhält in diesem System vielfältige, aber nach den Kriterien "Position", "Situation" und "Medium" genau klassifizierbare Gestalt.

Mit der Erläuterung dieser zentralen These wird auch der im zweiten Teil der ersten These angesprochene Sachverhalt verdeutlicht.

a) Hier wird ein Kirchenbegriff in Anspruch genommen, dessen Sachgemäßheit von der Systematischen Theologie zu überprüfen ist. Kirche wird als ein Kommunikationssystem verstanden, in dem ein bestimmter Inhalt (das christliche Wirklichkeitsverständnis, ich hätte auch sagen können: das Evangelium) zu kommunizieren ist. Als Kommunikationssystem unterscheidet sich die Kirche grundsätzlich von bestimmten anderen gesellschaftlichen Systemen, etwa denen der Wirtschaft, der Machtausübung und der medizinischen Versorgung. Zugleich rückt sie in die Nähe all jener gesellschaftlichen Systeme und Institutionen, die es in irgendeiner Weise mit der Bildung der Menschen zu tun haben: Schule, kulturelle Einrichtungen, Institutionen öffentlicher Kommunikation. Der Kirche wird also ein bestimmter Ort im Spektrum gesellschaftlicher Systeme und Institutionen angewiesen. Der vorgeschlagene Kirchenbegriff ist somit soziologisch bzw. sozialetisch präzisierbar.

Indem aber nicht irgend etwas, sondern das christliche Wirklichkeitsverständnis Kommunikationsinhalt ist, wird zugleich, in Anlehnung an CA 7, die geistliche Qualität der Kirche als congregatio sanctorum mit in den Blick gefaßt. Die Definition der Kirche als System der Kommunikation christlichen Wirklichkeitsverständnisses versucht also den theologischen und den institutionell-empirischen Kirchenbegriff aufeinander zu beziehen. Im Systembegriff werden ferner Einheit und Vielfalt kirchlichen Handelns zugleich erfaßt.

b) Mit den vom Kommunikationssystem Kirche umfaßten Kommunikationspositionen, -situationen und -medien wird eine aktuelle *Differenziertheit kirchlichen Lebens und Handelns* in den Blick genommen, deren historische Entwicklung aus früheren kirchlichen Zuständen, insbesondere aus denen der Reformationszeit, die kirchengeschichtliche Forschung zu untersuchen hat.

Mit den *Kommunikationspositionen* sind nicht nur alle Ämter der verfaßten Kirche — besonders Pfarramt und Bischofsamt, ferner die Ämter des Kirchenvorstehers (Presbyters), des Jugendwirts, des Diakons, der Gemeindegemeinschaft und alle ehrenamtlichen "Posten" — gemeint, sondern auch der Beruf des Religionslehrers, die Rolle des kirchlich interessierten Publizisten oder Journalisten und nicht zuletzt

auch die Positionen des kirchlich engagierten Laien und der Eltern, die ihre Kinder im Geist des Evangeliums erziehen wollen. Mit dem Handeln all dieser Personen und Amtsträger, nicht nur mit dem Pfarramt, befaßt sich die Praktische Theologie. Praktische Theologie darf nicht auf Pastoraltheologie reduziert werden⁸.

Mit den verschiedenen *Kommunikationssituationen*, bei welchen es immer um *Interaktion* mehrerer Individuen geht, werden die üblichen Praxisfelder, wie sie Gegenstand der praktisch-theologischen Teildisziplinen sind, ins Auge gefaßt.

Zur Formenlehre kirchlichen Handelns gehören außer den Positionen und Interaktionssituationen schließlich noch die *Kommunikationsmedien*. Die Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses geschieht wie alle Kommunikation mittels semiotischer Prozesse, in denen verschiedene Arten von Zeichen zum Einsatz kommen. Die Gesamtheit der Zeichen oder semiotischen Elemente ist zu unterteilen in verbale und nonverbale Zeichen. Den verschiedenen sprachlichen Möglichkeiten (Begriffe, Argumente, Erzählungen, Symbole, Metaphern) stehen auf der nonverbalen Seite gegenüber: visuelle Zeichen (Bilder, Raumgestaltung, Ornamente, Kreuze etc.), musikalisch-akustische Zeichen (Glockengeläut, Orgelspiel, Gesänge), ferner Gesten (Segen) und rituelle Handlungen (etwa im Abendmahl). Schließlich würde ich auch spontan sich bildende Verhaltensstile (Weisen des Umgangs miteinander) zu den nonverbalen Zeichen zählen. Mittels all dieser Zeichen können entweder kommunikative Beziehungen zwischen den Individuen ausgedrückt bzw. gestiftet, oder es können Kommunikationsinhalte vermittelt werden. Endlich wäre hier noch zu unterscheiden zwischen einem bewußten, zielgerichteten Zeichengebrauch und einem unbewußten bzw. unbeabsichtigten Zeichengebrauch. Der Prediger z. B. wird die von ihm benutzten Zeichen überwiegend bewußt als Mittel zum Zweck wählen. Der "Samariterdienst" des Diakons kann aber ebenso zum Zeichen für das christliche Wirklichkeitsverständnis werden, ohne als solches beabsichtigt zu sein. Dieser Sachverhalt, daß etwas unter bestimmten Umständen zum Zeichen für das christliche Wirklichkeitsverständnis werden kann, ohne planvoll zu diesem Zweck eingesetzt zu sein, ist mir sehr wichtig. Denn er ermöglicht nicht nur, auch die ganze Diakonie sowie die überwiegend nicht planvoll verfahrenende Erziehung in den Gedanken der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses und damit in den Begriff des kirchlichen Handelns aufzunehmen, sondern

⁸ Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Pastoraltheologie vgl. W. Steck: Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft. Plädoyer für eine Erneuerung der Pastoraltheologie, München 1974.

auch die alltägliche Praxis des Christen. Wenn nach dem Neuen Testament der Glaube in der Liebe wirksam wird, wenn der Glaube nach Luther die Befreiung des Menschen zum Tun der wirklich guten Werke ist, dann können auch alle guten Werke zeichenhafte Bedeutung gewinnen. Der von Luther formulierte Zusammenhang "Verbum dei omnium primum est, quod sequitur fides, fidei charitas, charitas deinde facit omne bonum opus"⁹ kann unter bestimmten Umständen auch rückwärts entschlüsselt werden.

Ich habe den Formenreichtum des kirchlichen Handelns deshalb so ausführlich unter den Gesichtspunkten der Positionen, Situationen und Medien vorgeführt, damit deutlich wird, daß die Formel "Kirche als System der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses" keinerlei restriktive Bedeutung hat, daß vielmehr jede Form kirchlichen Handelns zu ihrer spezifischen Möglichkeit befreit wird. Es handelt sich um *einen* in sich reichhaltig differenzierten Kommunikationsprozeß, der teils in institutionell geregelten Bahnen verläuft, teils — mit Schleiermacher zu reden — als freie "Zirkulation" des religiösen Bewußtseins sich vollzieht. Das System der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses ist also ein offenes und geschichtlich wandelbares System.

c) Ob es tatsächlich das christliche Wirklichkeitsverständnis ist, das kommuniziert wird, das bemißt sich an der Übereinstimmung des Kommunikationsinhaltes mit dem biblischen Zeugnis und für uns Protestanten auch an der Übereinstimmung mit der reformatorischen Interpretation dieses Zeugnisses. Insofern ist die Praktische Theologie, die das kirchliche Handeln optimieren will, in all ihren Überlegungen auf die hermeneutisch reflektierte Exegese und auf die Arbeit des Theologie- und Dogmengeschichtlers angewiesen. Die Praktische Theologie bedarf eines klaren und an der Überlieferung, besonders ihrem Ursprung bewährten Begriffes vom Wesen des christlichen Wirklichkeitsverständnisses einschließlich eines Schatzes von ebenfalls aus der Überlieferung zu gewinnenden narrativen und symbolischen Ausdrucksmöglichkeiten für das christliche Wirklichkeitsverständnis (als Gottesverständnis, Weltverständnis, Selbstverständnis und Geschichtsverständnis).

d) Dieses zu begrifflicher Klarheit gebrachte und zugleich reich ausgelegte Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens ist nun auch der kritische Maßstab zur Beurteilung der diversen Ziele, die von den praktisch-theologischen Teildisziplinen und von einzelnen Kon-

⁹ "Das Wort Gottes ist der Anfang von allem, dem folgt der Glaube, dem Glauben folgt die Liebe, die Liebe schließlich tut jedes gute Werk"; WA 6, 514.

zeptionen anvisiert werden. Die im Anschluß an These 3 genannten widersprüchlichen Zielsetzungen resultieren ja nicht zuletzt daraus, daß mit einem jeweiligen methodischen Instrumentarium, das man aus den Humanwissenschaften übernimmt (etwa aus der Psychoanalyse), auch bestimmte Leitannahmen anthropologischer Art mit übernommen werden, ohne daß diese zu einem ausformulierten christlichen Verständnis menschlichen Seins und Handelns klar ins Verhältnis gesetzt werden. Auch bei dieser kritischen Aufgabe bedarf die mit den Humanwissenschaften sich einlassende Praktische Theologie noch einmal der Hilfe von Seiten der Systematischen Theologie als Dogmatik und Ethik.

e) Noch eine letzte Bemerkung zum Begriff "kirchliches Handeln". Das kirchliche Handeln zerfällt in zwei Klassen: in die *verschiedenen Akte religiöser Kommunikation selber*, die der Gegenstand der Teildisziplinen Homiletik, Religionspädagogik, Poimenik, Liturgik, Diakoniewissenschaft und kirchliche Publizistik sind, und in Akte des institutionellen oder ad hoc getroffenen *Arrangements* von religiöser Kommunikation. Diese zweite Aktklasse gibt der vernachlässigten Kybernetik einen klaren Inhalt. Es geht nicht nur um religiöse Kommunikation in einmal festgeschriebenen institutionellen Formen, diese selber einschließlich des sie tragenden Ämtergefüges bedürfen ebenfalls der Legitimation und gegebenenfalls der Korrektur im Hinblick auf ihre Zweckdienlichkeit für die Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses. Die Pflege der Kybernetik ist ein Ausdruck der Reformierbarkeit des Kommunikationssystems Kirche.

II. Der Beitrag der Praktischen Theologie zur Einheit der Theologie

Ich habe schon zu zeigen versucht, daß die Praktische Theologie die übrige Theologie voraussetzt und auf die Leistungen aller anderen Disziplinen zurückgreifen muß, um überhaupt ihre eigene Einheit konzipieren zu können. Denn ihre eigene Einheit gründet darin, daß ihr Gegenstand ein System ist, und zwar ein solches System, das durch ein kommunikatives Handeln konstituiert wird, welches sie zu optimieren versucht. Dieses Handeln soll ein vielfältiges und doch als Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses zugleich ein identisches Handeln sein. Dieses Handlungssystem richtig zu erkennen, um es zu verbessern, erfordert die Kooperation der Praktischen Theologie mit der ganzen Theologie. Das System muß erforscht werden hinsichtlich seines aktuellen Zustandes: Wie ist es dazu gekommen? Wie verhält sich dieser Zustand zu früheren Zuständen des Sy-

stems Kirche? In welcher Richtung bewegt sich das ganze System? Vor welche Alternativen ist es gestellt? Welches sind seine aktuellen Gefährdungen und positiven Möglichkeiten? Wie stellt sich sein Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Systemen und Institutionen dar? Welche normativen Kriterien gelten für eine sachgemäße religiöse Kommunikation unter gegenwärtigen Bedingungen und für ein zweckdienliches institutionelles Arrangement religiöser Kommunikation?

Ich fasse das Gesagte in einer weiteren These zusammen:

These 6: Die Praktische Theologie gestaltet sich selbst zu einem wissenschaftlichen System, sofern sie ihren einheitlichen Gegenstand, das Kommunikationssystem Kirche, in den Blick faßt und zu verbessern trachtet. Indem die Praktische Theologie auf diese Weise um ihre eigene Einheit bemüht ist, leistet sie schon damit einen Beitrag zur Einheit der ganzen Theologie.

Alles zur Erläuterung der These Nötige ist schon gesagt worden. Ich hebe nur noch hervor, daß mit dieser These eine bestimmte Perspektive verbunden ist, von der andere Perspektiven zu unterscheiden sind, die ebenfalls innerhalb der Praktischen Theologie ihre Berechtigung haben. Die der These eigene Perspektive ist die von Werner Jetter gestellte und von der Zweiten EKD-Umfrage wiederholte Frage: "Was wird aus der Kirche"? Oder auch: Was wird in der modernen Welt aus dem Protestantismus? Was wird aus dem Christentum?

Diese Fragen sind Fragen der Praktischen Theologie als ganzer. Es sind die Fragen, die auf der Ebene der Praktischen Theologie als System gestellt werden. Davon sind die Perspektiven derjenigen, die auf einem bestimmten Praxisfeld praktisch oder theoretisch arbeiten, zu unterscheiden. Wer z. B. Seelsorge treibt oder sich um deren Theorie bemüht, fragt nicht unmittelbar: Was wird aus der Kirche? sondern: Was wird aus dem Individuum? Der Prediger fragt: Wie kann ich die Botschaft eines bestimmten Textes diesen meinen Gottesdienstbesuchern verständlich machen und innerlich nahe bringen? Natürlich hat es auch Auswirkungen auf das ganze Kommunikationssystem, wenn gut oder schlecht gepredigt wird. Aber diese im einzelnen schwer abschätzbaren Folgewirkungen stehen nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit des Predigers. Adressat des konkreten kirchlichen Handelns sind immer Einzelne oder Personengruppen, nie das System Kirche.

Eine Ausnahme bildet hier nur jene Klasse von Handlungen, die den Gegenstand der Kybernetik bilden.¹⁰

Damit ist die weitere Frage aufgeworfen, ob die Praktische Theologie nicht nur, sofern sie das Schicksal der Kirche und damit die Systemperspektive im Auge hat, sondern auch im Verfolg der eingeschränkteren Perspektiven des Praktikers bzw. Spezialisten einen Beitrag zur Einheit der Theologie leistet. Diese Frage wird in der nächsten und letzten These bejaht:

These 7: Die Praktische Theologie ist in allen ihren Zweigen auf die arbeitsteilige Kooperation aller theologischen Disziplinen angewiesen. Denn in jeder Gestalt sach- und situationsgemäßen kirchlichen Handelns (sofern es durch bewußten und zielgerichteten Zeichengebrauch vollzogen wird) kommt neben persönlichkeitspezifischen kommunikativen, imaginativen und empathischen Fähigkeiten gesamttheologische Bildung zum Zuge. Das ist deshalb der Fall, weil jede bewußt ausgeübte kirchliche Handlung sich als Gestalt der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses begreifen können soll und daher sowohl auf einen Begriff dieser Kommunikation und ihres Inhaltes als auch auf Elemente der christlichen Tradition zurückgreifen muß und weil jede solche Handlung im Rahmen einer konkreten Kommunikationssituation stattfindet, über deren historische (kultur-, geistes- und sozialgeschichtliche) Bedingtheit man sich Klarheit verschaffen muß.

Der behauptete Zusammenhang ist wohl am leichtesten an der Predigt zu exemplifizieren. Die meisten Prediger scheitern nach meiner Beobachtung nicht an mangelnden rhetorischen Fähigkeiten. Das mag hinzukommen. Ein zündender, die Brücke zwischen Text und gegenwärtiger Erfahrung schlagender Predigteinfall ist das, was die meisten Predigten vermissen lassen. Das hat in jedem Fall Langeweile zur Folge, ist aber nicht der eigentliche Grund des Scheiterns. Der liegt darin, daß der Prediger offenbar nicht klar genug durchdacht hat, wovon er eigentlich redet. Das spürt auch der Hörer. Er merkt, daß der Prediger ein Feuerwerk von Metaphern abbrennt oder aber sich hinter traditionellen Formeln kirchlicher Lehre verschanzt, die hier gar nicht recht zum Kontext seiner Rede zu passen scheinen und daher vieldeutig bleiben. Es gelingt dem Prediger nicht, das Christliche

¹⁰ Wichtige Grundsätze zur erneuerungsbedürftigen Kybernetik werden formuliert bei E. Herms: Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990.

auf einen unverkennbar eigenen und zugleich kommunizierbaren Ausdruck zu bringen, weil ihm die Sache selber nicht ganz klar ist. Es ist daher eine heilsame Übung, wenn im homiletischen Seminar der ganze Weg der Entstehung einer Predigt abgeschritten wird, als Weg mit den Stationen: Exegese, systematisch-theologische Reflexion, homiletische Reflexion über den Hörer und über die Kommunikationssituation Gottesdienst, Überlegungen zur rhetorischen Gestalt der Predigt.

Es ist nicht nötig, weitere Konkretionen anzufügen, um den Satz zu illustrieren, daß jeweils die gesamte theologische Bildung bzw. Gesichtspunkte aus allen theologischen Disziplinen in einen konkreten Akt pastoraler Praxis eingehen und seine Qualität bestimmen. Damit soll übrigens nicht behauptet werden, daß die ganze Kompetenz des Pfarrers allein durch das theologische Studium und die anschließende planmäßige Ausbildung im Predigerseminar erworben wird. Neben der theologischen Schule, die auf theologische Bildung abzielt¹¹, gibt es auch die Schule des Lebens, der Lebenserfahrung, auf der menschliche seelsorgerliche Reife sowie ein Teil jener persönlichkeitspezifischen Fähigkeiten erworben wird, die in der These ebenfalls genannt wurden.

Ich schließe meinen Vortrag mit drei Bemerkungen:

a) Aus den beiden letzten Thesen ergibt sich, daß die Praktische Theologie eine integrierende Funktion für das theologische Studium und darüber hinaus für den funktionalen Zusammenhang der theologischen Fächer hat. Diese Feststellung ist nicht neu. In der Praktischen Theologie werden Ergebnisse der theologischen Forschung in den historischen und systematischen Disziplinen wieder aufgegriffen und in Handlungskonzepte eingeschmolzen, die zum Zwecke der Verbesserung kirchlichen Handelns in den verschiedenen Kommunikationspositionen und -situationen sowie zur Verbesserung des ganzen Kommunikationssystems Kirche entworfen werden. In der Praktischen Theologie kommt alles wieder zusammen. Oder sagen wir besser: vieles. Denn die Praktische Theologie verfährt in ihrer Bezugnahme auf die übrige Theologie zwangsläufig eklektisch. Dieser Eklektizismus der Praktischen Theologie führt zur nächsten Bemerkung:

b) Die theologische Forschung erbringt stets mehr, als jedenfalls in unmittelbar erkennbarer Weise im Sinne von Orientierungshilfen in die kirchliche Praxis einght. Das muß auch wohl so sein. Daher sind die

¹¹ Vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von E. Herms: Die "theologische Schule". Ihre Bedeutung für die Selbstgestaltung des evangelischen Christentums und seine sozialetische Praxis, in: op.cit., 157-189.

Befürchtungen jener Kollegen abwegig, die die Praktische Theologie verdächtigen, sie wolle nun auch die Rolle eines Auftraggebers und kritischen Zensors aller theologischen Forschung übernehmen. Die Forschung orientiert sich niemals nur an den aktuellen Handlungsproblemen, sondern immer auch — besonders wenn sie mit dem Erwerb von akademischen Titeln verbunden ist — an ihren eigenen Forschungslücken. Wohl aber darf erwartet werden, daß von der Praktischen Theologie Forschungsimpulse auch für die anderen Disziplinen, besonders Systematische Theologie und Kirchengeschichte, ausgehen und daß zumindest die alarmierenden Situationsberichte der Praktischen Theologie ernst genommen werden. Denn es kommt vor, daß die Praktiker sich zu Problemen äußern müssen, die von den zuständigen Disziplinen kaum entdeckt, geschweige denn gelöst wurden. Was soll der ganze christliche Glaube, fragen Schüler im Religionsunterricht, wenn die Welt auf eine ökologische Katastrophe zusteuert, und das aufgrund einer technischen Entwicklung, die der christliche Glaube mit verursacht hat, weil er durch die strikte Trennung von Gott und Welt die Welt zum Gestaltungsmaterial menschlicher Praxis gemacht hat? Dies nur als *ein* Beispiel. Welcher Art sind also die hier zu analysierenden Handlungsprobleme? Welche christliche Ethik wird ihnen gerecht? Welches Bild vom Geschichtshandeln Gottes ist zu vertreten?¹² Usw. Die Situations- bzw. Frontberichte der Praktischen Theologie sind ernst zu nehmen.

c) Dank der Praktischen Theologie als Bestandteil der ganzen Theologie ist die Theologie als Disziplinenverbund so organisiert, daß sie den Bedingungen einer kritischen oder besser: selbstkritischen Wissenschaft gerecht werden kann. Die Frage *cui bono*, die Frage nach dem sog. Verwertungszusammenhang der Forschung braucht der Theologie im Unterschied zu anderen Wissenschaften nicht von außen gestellt zu werden. Sie enthält sie in sich als notwendiges Element einer disziplinübergreifenden Reflexion.

¹² Zu diesen Fragen vgl. meinen Aufsatz: Die sogenannten Überlebensprobleme als Herausforderung an die Kirche, in: WzM 43/1991, 2-18.

Wolfgang Steck

Der lange Schatten der Pastoraltheologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen zu Funktion und Struktur der gegenwärtigen Praktischen Theologie.

1. Sondierungen

Die Praktische Theologie ist, seit es sie gibt, unermüdlich damit beschäftigt, sich selbst zu profilieren, ihren Schwesterdisziplinen Modell zu stehen und sich dabei ins rechte Licht zu rücken. Daß sie im Kreise ihrer älteren Schwestern nur dann den von ihr beanspruchten Raum zum Leben bekäme, wenn sie ihn erkämpft und behauptet, das wurde ihr noch in den Kinderschuhen beigebracht. Sie hat dabei schmerzliche narzißtische Kränkungen erfahren und mannigfaltige Formen repressiver Toleranz seitens der längst etablierten und wohl-situierten Geschwister überstehen müssen. Aber sie hat sich immer auch entsprechend gewehrt.

Der altehrwürdige theologische Familienclan nahm das ihm von der Moderne auf die Schwelle gelegte Findelkind "gleichsam aus Barmherzigkeit, als Stiefkind oder Bastard"¹ auf. Das hat die Praktische Theologie aggressiv gemacht. Als 'Aschenbrödel' der Theologie kamen sich unsere Zunftgenossen bis in die Anfänge des Jahrhunderts vor. Aber da genossen sie längst schon die aparte Rolle, die ambivalente Mixtur aus Wut und Enttäuschung, Geltungsbedürfnis und Karrierestreben. Die praktischen Theologen lebten gut damit, daß ihnen nach wie vor keiner zutraute, was sie längst bewiesen hatten: ihre Disziplin war zu der neuen enzyklopädischen Kraft im theologischen Wissenschaftsorganismus geworden. Das Aschenbrödel spielten die praktischen Theologen freilich weiter. Sie nutzten die Rolle des underdogs als Tarnkappe für vielfältige subversive Unternehmungen. Die Kinderschuhe hatten sie frühzeitig mit den Unterwandererstiefeln getauscht. Nun machten sie sich auf den langen Weg durch die theologischen Institutionen. Die Praktische Theologie hatte gelernt, ihre Aggressionen gegenüber den anderen Disziplinen zu kultivieren und die aggressiven Energien nicht mehr auf sich selbst, sondern auf andere zu richten.

¹ A.Graf bei W.Birnbaum, Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth, 1963, 1.

So kehrten die praktischen Theologen im Zeitalter der Moderne, der Wissenschaft und Technik, den Spieß um. Zuerst erklärten sie ihr eigenes Metier zum Bestandteil der wissenschaftlich-technischen Reflektionskultur, zu einem Paradebeispiel fortschrittsorientierter wissenschaftlicher Verfahrenstechnik. Dann forderten sie die von Anciennität strotzenden Exegeten und Systematiker auf, sich auf der praktisch-theologischen Argumentationsbasis zu erklären. Daß alles immer schon so war, wie es heute noch ist, und daß da jeder kommen und etwas wollen könne, diese elementaren Prinzipien wissenschaftstheoretischer Bürokratie wendeten sich jetzt gegen ihre Anwender. In den Augen der praktisch-theologischen Reformer verlor das theologische Wissenschaftsunternehmen seine Solidität gerade, indem es sie zu bewahren suchte, sich unter Berufung auf die tradierten Standards der theologischen Wissenschaftsproduktion gegenüber innovativen Impulsen verschloß und statt nach neuen Ufern zu streben am Ende nur noch die längst elaborierten Theoriebestände konservierte und verwaltete. Die praktischen Theologen waren freilich auch dann nicht zufriedenzustellen, als sie schließlich teils freundlich, teils eher zurückhaltend in die theologische Aula eingelassen und als neue Disziplin im Kanon der theologischen Unterrichtsfächer begrüßt wurden. Eine bloße Neusortierung der theologischen Fachdisziplinen konnte den Ansprüchen der Praktischen Theologie nicht genügen. Die von der Praktischen Theologie repräsentierte moderne Wissenschaftskultur verlangte nicht weniger als eine von Grund auf neue Projektierung des gesamten theologischen Wissenschafts- und Bildungsunternehmens.

So holten die praktischen Theologen denn das Reißbrett theologischer Enzyklopädie aus der Ecke, wischten den Staub der frühen Jahre ab und machten sich mit dem ihnen eigenen Elan munter ans Zeichnen. Mit viel Lust und mit nicht weniger List orteten die der modernen Wissenschaftsplanung verschriebenen praktischen Theologen nicht nur ihre eigene Position, wobei sie verständlicherweise keinen schlechten Schnitt machten. Die praktischen Theologen besaßen genug Selbstbewußtsein, um gleich auch das Gelände der anderen Disziplinen, ja der theologischen Wissenschaft im ganzen zu vermessen. Neue Schnittmuster des theologischen Wissenschaftsbetriebs wurden erfunden; und dabei wurden dann genüßlich die Leistungen taxiert, die die miteinander konkurrierenden Disziplinen für den Erfolg des ganzen Unternehmens erbringen, kritisch taxiert, versteht sich, und vor allem relativiert, oder besser: relationiert. Denn daß die Praktische Theologie auf ihrer wissenschaftstheoretischen Autonomie im Konnex der theologischen Wissenschaftsarchitektur bestehen müsse, daß sie sich also erstens nicht zur Funktion einer anderen Disziplin degradieren und zweitens nicht in eine der ganzen Theologie immanente ir-

gendwie praktisch geartete Dimension auflösen lassen dürfe, dies waren die beiden Prämissen ihrer missionarischen Doppelstrategie zur Eroberung der enzyklopädischen Bastionen der Theologie.

Als auf sich selbst gestellte, ihrem Eigensinn folgende Wissenschaftsdisziplin kann sich die Praktische Theologie nur behaupten, wenn sie nicht in einem Anbau an die denkmalgeschützte theologische Villa untergebracht wird, zwar mit einem breiten Portal nach draußen, aber ohne eigenen Zugang vom Korridor her, an eine der anderen Disziplinen angehängt: an die Dogmatik, eine zähleibige Geschwisterbindung, die schon der ehrwürdige Schleiermacher mit der Schere des kritischen Realisten zerschnitt, oder an die Exegese, was weithin der real existierenden, aber verkehrten Welt des gegenwärtigen theologischen Studienbetriebs entspricht. Die Aufgabe der von der Praktischen Theologie inspirierten Metatheorie bestand deshalb an erster Stelle in der kritischen Auflösung traditioneller, aber obsolet gewordener Verbindungen von theologischen Disziplinen.

Die zweite Aufgabe der theologischen Reißbrettenzyklopädisten des 19. Jahrhunderts, die Konstruktion neuer Relationen, die Erfindung neuer Schnittmuster zur internen Strukturierung des theologischen Wissenschaftssystems erwies sich dann als viel schwieriger. Fanden die Distinktionen breite Zustimmung in der Zunft der praktisch-theologischen Metatheoretiker, so blieben die Neukonstruktionen umstritten. Das Ergebnis der theologischen Reißbrettarchitektur besteht in einer breiten Palette miteinander inkompatibler Modelle. Von ihrer Patina gereinigt, ergaben sie in späteren Diskussionslagen reichlich Stoff für fruchtbare und unfruchtbare Kontroversen. Das ist bis heute so geblieben.

Abständig und im schlechten Sinne akademisch nimmt sich die enzyklopädische Diskussion vor allem dort aus, wo sie wirksam werden sollte: im theologischen Studienbetrieb. Die Organisation des theologischen Studiums, die sich die praktischen Theologen nicht weniger zum Ziel setzten als die Entwicklung wissenschaftstheoretischer Modelle, fügte sich nicht der Logik der Wissenschaftstheorie und den von ihr gehüteten hohen Ansprüchen. Die Wissenschaftspraxis folgte ihren eigenen Gesetzen. Sie ergaben sich, so im Falle der Josefinischen Studienreform, aus den funktionalen Bedürfnissen des modernen Berufssystems, aus der von der Aufklärung formulierten Vorstellung von humaner Bildung und schließlich aus den Bedürfnissen der neuzeitlichen christlichen Reflexionskultur. Rautenstrauchs "Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen", 1774 unter dem Titel "Verfassung der theologischen Fakultäten" veröffentlicht, gilt als eines der Ursprungsdokumente der wissenschaftlichen Pastoraltheologie. Die intendierte Reform sah den "Endzweck der Theologie" – viel be-

scheidener als die praktisch-theologischen Reißbrettartisten – darin, "würdige Diener des Evangeliums, d.i. vollkommene Seelsorger zu bilden"².

Der Begründer der wissenschaftlichen Praktischen Theologie protestantischer Provenienz, Friedrich Schleiermacher, begriff die enzyklopädische Modellbildung und die Neuordnung des theologischen Studiums als die beiden Kehrseiten ein und desselben Reformunternehmens. Er kleidete die Vorstellung seines enzyklopädischen Neuentwurfs in eine "Darstellung des theologischen Studiums". Der praktische Zweck seines integrativen Projekts bestand denn auch in seiner Benutzung "zum Behuf einleitender Vorlesungen".

2. Inspektion

a. Nicht Schleiermachers enzyklopädisches Programm, auch nicht seinen reformerischen Impetus, wohl aber die von ihm vertretene Intention, theologische Wissenschaftstheorie auf dem Reißbrett der Studienpraxis zu entwerfen, hat die Gemischte Kommission unter der Federführung von Eilert Herms aufgenommen und die bekannten "Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD" zur Diskussion gestellt³. Die Claritas dieser Schrift beweist die hohe Kunst enzyklopädischer Logik, des wissenschaftsorganisatorischen Distinguierens und Relationierens. Sein praktischer Zuschnitt ordnet das Grundsatzpapier in den Kontext der Ausbildungsorganisation ein. Der Grundrißplan der theologischen Wissenschaftsarchitektur ist zweckorientiert. Er dient der Ordnung des Studienverlaufs.

Im Anklang an die von der Aufklärung inspirierte externe Zweckbestimmung und interne Zweckmäßigkeit richten sich die "Intentionen" der GK "auf eine akademische Ausbildung, die für junge Menschen attraktiv bleibt und so leistungsfähig ist, daß die Pfarrerinnen und Pfarrer den absehbaren Herausforderungen ihres Amtes theologisch gewachsen sind" (4). Als theoretische Leitfigur für die Integration von Bildung und Ausbildung wie auch der unterschiedlichen Aufgaben der einzelnen Disziplinen und schließlich des theologischen Studienbetriebs im ganzen dient die für die "auftragsgemäße und professionelle

² Bei V.Doering/J.Müller, Pastoraltheologie-Praktische Theologie? Die Pastoraltheologie im Gesamtkonzept des Rautenstrauchplans, in: F.Klostermann/J.Müller (Hg.), Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform, 1979, 141-152; 144f.

³ Als Ms. gedruckt, 1988.

Führung des Pfarramtes" notwendige "theologische Kompetenz". Sie bezeichnet "die Fähigkeit, im Lichte der angeeigneten kirchlichen Lehre die gegebene Situation des Amtes zu begreifen, ihre gegenwärtigen Aufgaben (Probleme) zu erkennen, sowie Lösungen zu entwerfen und durchzuführen" (6).

Im Zusammenhang der Modellbildung kommt der theologischen Kompetenz die Funktion eines invariablen Faktors zu. Ebenso wird die spezifische Struktur dieser Kompetenz und schließlich die Logik ihres prozessualen Aufbaus als "allgemein und invariant" (8) gesetzt. Die Bildung der theologischen Kompetenz ist als ein linearer Prozeß und zugleich als ein "unumkehrbare(r) Konstitutionszusammenhang" (7) aufzufassen. Die logisch aufeinander aufbauenden Konstitutionselemente bestehen zunächst erstens in der Erkenntnis und im Verstehen der "rechtsgültigen Lehre und Ordnung" der Kirche (6), darauf aufbauend sodann zweitens in "eigener, persönlicher Einsicht in die Stichhaltigkeit des Anspruchs der geltenden kirchlichen Lehre und Ordnung", also der "persönliche(n) Identifikation mit der Sache des Evangeliums, mit dem Auftrag der Kirche und mit den Aufgaben (des) Amtes" und endlich drittens in der "Fertigkeit", die "eigenen Einsichten persönlich" und "öffentlich, im Zusammenhang der Institutionen des Amtes, ... situations- und sachgerecht aus(zu)sprechen" (7).

Theologische Kompetenz wird durch Bildung gewonnen. Sie entsteht und entwickelt sich in den voneinander unterschiedenen, aber aufeinander aufbauenden Stadien des theologischen Bildungsprozesses, zunächst im "akademischen Kontext der Fakultäten", dann im "kirchlichen Kontext des Vorbereitungsdienstes" (13) und schließlich in der kontinuierlichen Fortbildung der Berufsträger. Die universitäre Bildung trägt deutlich theoretische Züge. Sie beginnt mit der streng begrifflichen Theorie- und Systembildung der Dogmatik; und sie endet vor der Grenze zur Berufspraxis mit der im Zusammenhang der praktisch-theologischen Studien entwickelten 'Vorstellung' von der Praxis-situation des Amtes" (34). Ganz im Sinne Schleiermachers wird die Praxis von ihrer Theorie unterschieden.

Aus der Fortschrittslogik des theologischen Bildungsprozesses ergibt sich die Mikrostruktur der universitären Organisation theologischer Wissenschaft. Als Distinktionsparameter dient die Unterscheidung von Lehre und Leben. Sie bilden die beiden voneinander unterschiedenen und aufeinander bezogenen Gegenstandsbereiche des theologischen Studiums. Die "Aussagen und der Wahrheitsanspruch der verbindlichen Lehre der Kirche" (19) machen den Gegenstand der Systematischen Theologie, zumal der Dogmatik, aus. Das "Leben der Kirche" (29), genauer: "die Institutionen und Ordnungen des ge-

schichtlichen Lebens der christlichen Kirche, durch deren Ausgestaltung ihre Glieder versucht haben, dem verpflichtenden Auftrag des Evangeliums im Wandel der Zeiten gerecht zu werden" (19), bilden in der Fokussierung auf die "Praxissituation des kirchlichen Amtes" (33) den Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie. Exegese (biblische Theologie) und Kirchengeschichte werden den beiden theologischen Kerndisziplinen in jeweils spezifischer Funktionsbestimmung zugeordnet. Der Exegese kommt eine "Kontrollfunktion" für die "Evangeliumsgemäßheit" (31) der in der Systematischen Theologie zu explizierenden Lehre zu, der Kirchengeschichte eine kritische Orientierungsfunktion für die praktisch-theologischen Studienprozesse (33).

Die beiden einerseits der Lehre, andererseits dem Leben der Kirche zugewandten Sektionen des theologischen Lehrbetriebs arbeiten freilich unter einem gemeinsamen Dach. Sie verfolgen zum einen ein gemeinsames, außerhalb der universitären Theologie liegendes Ziel und bleiben so gemeinsam auf die Praxis des Pfarramtes bezogen. Die vier theologischen Disziplinen bedienen sich sodann der sie untereinander verbindenden gemeinsamen Methoden "des Erfassens und Verfassens von Texten" (21) und bleiben somit der allgemeinen, insbesondere aber der universitären Bildung verbunden. Seinen gemeinsamen "spezifisch theologischen Charakter" (25) gewinnt das forschende Lernen und Lehren schließlich durch die Gegenstände, auf die die Methoden der Textinterpretation und Textkonstruktion angewendet werden.

Ziel, Methode und Gegenstandsbereich der Theologie kulminieren in einer spezifischen wissenschaftspraktischen Attitüde des Theologen, in der sich praktisch-kirchliches Interesse und akademisch-wissenschaftlicher Geist ineinander aufheben. Wie kein anderes Studium engagiert das theologische die Studierenden mit ihrer Person. "Das Studium zielt auf die Gewinnung der Grundfertigkeit, die für theologische Kompetenz unverzichtbaren elementaren Kenntnisse und Einsichten in eigenen Argumentations- und Artikulationsleistungen persönlich zu vertreten" (17). Die Studierenden haben demnach nicht nur "nach dem Sinn der christlichen Überlieferung zu fragen", sondern die Überlieferung zugleich "darauffin zu prüfen, ob sie auch von ihnen als wahr und für sie selbst gültig vertreten werden kann" (17). In dieser spezifisch praktischen Komponente und in ihrer konstitutiven Bedeutung für den Gewinn einer theologisch gebildeten Identität besteht denn auch das originäre Profil des Theologiestudiums im Unterschied zu anderen Studiengängen. Die "Reflexion eigener Lebenserfahrung" fungiert hier als der "hermeneutische Schlüssel", der die Studierenden "erst zur Begegnung mit der Sache der Überlieferung führen kann."

Ohne eine solche Begegnung kann die Wahrheitsfrage nicht entschieden werden" (18).

Setzt das theologische Studium die Investition subjektiv-praktischer Lebensmomente voraus, dann kann es für seinen "sachlichen Erfolg ... nicht gleichgültig (sein), ob es auf dem Boden eigener positiver Erfahrungen mit kirchlicher Gemeinschaft betrieben wird oder nicht" (18). Es kann jedenfalls dann nicht gleichgültig sein, wenn die Beziehung von Praxis und Theorie, von Religion und Theologie nicht nur sachlich in der christlichen Überlieferung, sondern persönlich in der Identität des Theologen selbst und schließlich als Synthese beider Konnexionen in der habitualisierten theologischen Kompetenz des zukünftigen kirchlichen Amtsträgers aufgehoben sein soll.

Eine für den praktisch-theologischen Interpreten besonders reizvolle Pointe des theologischen Grundrißplans besteht in der Relationierung der verschiedenen theologischen Teildisziplinen zueinander. Dogmatik und Ethik sowie Kirchengeschichte und Praktische Theologie werden durch eine jeweils charakteristische Theorie/Praxis-Beziehung miteinander verzahnt. Entfaltet die auf die systematisch-theologische Prinzipienlehre aufbauende Dogmatik "die im kirchlichen Bekenntnis zur Sprache gebrachte Sicht des Glaubens auf die Grundverfassung der Wirklichkeit von Welt und Mensch nach ihrem materialen Inhalt", so behandelt die Ethik "das Handeln des Glaubens, seine Möglichkeitsbedingungen und sein(en) konkrete(n) Vollzug" (30). Der "Ethikunterricht ... führt die praxisorientierende Bedeutung und Kraft der in der Dogmatik entfalteten christlichen Sicht von Mensch und Welt vor Augen ... Die Ethik zeigt also die Ergebnisse von Prinzipienlehre und Dogmatik in Funktion; in Funktion für die Praxis des Glaubens – aber auch für die Praxis des Theologen".

Eine analoge Beziehung besteht zwischen Kirchengeschichte und Praktischer Theologie. Vermittelt das kirchengeschichtliche Studium "die Kenntnis des Lebens der Kirche in seiner geschichtlichen Bewegung" (32) (und zur Geschichte in dem hier gemeinten Sinn gehört auch der eben verfllossene Augenblick, die Gegenwart also; (19)), so zeigt die Praktische Theologie die "theologische Kompetenz in Aktion" (33), indem sie im Fokus von "Fälle(n)" zu einem "klaren Verständnis" der vorgestellten Praxis verhilft.

In den Grundsätzen der GK wird somit nicht nur die konstitutive Bedeutung der Theorie/Praxis-Beziehung für die theologischen Lernprozesse herausgestellt. Vielmehr werden die voneinander zu unterscheidenden Praxisrelationen der akademischen Theologie prononciert namhaft gemacht, nuanciert beschrieben und als Integrationsmomente der Studienpraxis in den verschiedenen Disziplinen genutzt.

Gerade durch diese Verzahnung der Disziplinen erhält das theologische Studium, wie es hier rekonstruiert wird, sein logisches Aufbauprofil.

b. Es versteht sich beinahe von selbst, daß dieses lineare Modell eines als logische Einheit begriffenen theologischen Bildungsprozesses nicht aus der Feder eines praktisch-theologischen Reißbrettartisten und Metatheorieakrobaten stammen kann. Die pragmatische Intention der Rekonstruktion steht gegen die wissenschaftstheoretisch stilisierten Ansprüche praktisch-theologischer Selbstpräsentation. Als sachlich zuletzt rangierende Disziplin im enzyklopädischen Aufrißplan wie als Abschlußphase des akademischen Studiums der Theologie verliert die praktische Theologie offenbar in einem Zuge sowohl die von ihr eingeforderte konstitutive Bedeutung für den Aufbau der theologischen Erkenntnisprozesse wie die von ihr behauptete Dominanz in einer auf Praxis abzielenden Ausbildung.

Die Praktische Theologie übernimmt die von den übrigen Disziplinen eingegangenen Obligationen: zunächst die Bindung an die "tradierte, den Anspruch auf Auftragsgemäßheit (Evangeliumsgemäßheit) erhebbende, rechtsgültige Lehre und Ordnung" der Kirche (6), eine Obligation, die die Dogmatik stellvertretend für die übrigen theologischen Disziplinen eingeht. Die Praktische Theologie hat ebenso die "Kontrollfunktion" zu akzeptieren, die die Exegese im Interesse der Dogmatik ausübt, indem sie "den Literalsinn des biblischen Offenbarungszeugnisses so klar (beschreibt), daß dann die kirchliche Lehre auf ihre Evangeliumsgemäßheit hin überprüft werden kann" (31). Ebenso übernimmt die Praktische Theologie das für die biblische Theologie konstitutive Postulat der "Einheit des biblischen Offenbarungszeugnisses", aus dem dann die "Einheit der zu predigenden Tradition" (31) resultiert. Ihre eigene Theoriebildung entfaltet die Praktische Theologie schließlich im Kontext einer vorstrukturierten Beziehung von prinzipiell unwandelbarer Lehre und geschichtlich bedingtem Wandel der "Praxissituation des kirchlichen Amtes" (33), im Zusammenspiel der "Orientierung an invarianten Grundsätzen" und dem "Eingehen auf wechselnde geschichtliche Bedingungen" (33).

Indem sie die "Ergebnisse des Studiums aller zuvor genannten Fächer voraussetzt und zusammenfaßt", kommt die Praktische Theologie zwar einerseits als eine aufgrund ihres "innere(n) Voraussetzungsreichtum(s)" besonders komplex verfaßte theologische Wissenschaftsdisziplin zu stehen (34). Andererseits ist ihr aber unter allen theologischen Disziplinen die am engsten begrenzte Aufgabe gestellt, nämlich die in anderen Fächern gewonnenen und angeeigneten Kenntnisse, Einsichten und Überzeugungen "zu einer eigenen Vor-

stellung auftragsgemäßer Führung des Pfarramts" zusammenzufassen (35). Gerade die Verbindung von beidem, der Reichtum ihrer Vorgaben und die daraus resultierende Begrenzung ihrer Eigenleistung, schränkt den Spielraum der praktisch-theologischen Wissenschaftspraxis ein.

Liest man die Grundsätze der GK mit den Augen des praktisch-theologischen Aschenbrödels, dann geben sie sich als ein Modell theologischer Ausbildung zu erkennen, in dem die Praktische Theologie bis heute nicht so zum Zuge gekommen ist, wie es ihrer Selbsteinschätzung entspricht. Gewiß, die Praktische Theologie wird nicht in das Studium der Theologie im ganzen hinein aufgelöst. Sie kommt nicht als eine gleichmäßig auf die anderen Disziplinen verteilte und von ihnen zu leistende praktische Anwendung theoretischer Erkenntnis zu stehen, als praktisch gewordene Exegese oder Dogmatik. Die Praktische Theologie wird konsequent mit der Kirchengeschichte als ihrer Orientierungsdisziplin verknüpft und erst dann und in ganz anderer Weise zu Dogmatik und Ethik in Beziehung gesetzt.

Dementsprechend rückt auch die Exegese am weitesten von der Praktischen Theologie ab und wird aufs engste mit der normativen Basisdisziplin des Studiums im ganzen, mit der Systematischen Theologie verbunden. Die Exegese wird – in einer Neubestimmung ihrer Funktion – als das begriffen, was sie nicht in ihren gegenwärtigen, auf ihre unmittelbare Relevanz für die Amtspraxis abzielenden Verwertungszusammenhängen ist, sondern als das, was sie in ihrer Ursprungssituation war: als die auf exemplarische Weise kritische Energie der neuzeitlichen theologischen Wissenschaft. Insofern steht die Logik der 'Grundsätze' gegen alle Versuche, "das einstmals kritisch-aufgeklärte Profil der protestantischen Exegese im Gemenge einer neuen Unübersichtlichkeit untergehen zu lassen"⁴. Die Firmierung der Exegese als biblische Theologie dient in einem Zuge sowohl der theologischen Selbstidentifizierung der sich ständig weiter spezialisierenden kritischen Forschung als auch ihrer funktionalen Integration in den Organismus des theologischen Wissenschafts- und Studienprozesses. Als biblischer Theologie wird der Exegese eine identitätsstiftende Funktion im Zusammenhang der dogmatischen Grundierung des theologischen Studiums zugewiesen.

Gleichwohl mag es dem praktisch-theologischen bewaffneten oder geblendeten Auge so erscheinen, als würde die Aufgabe der komplex verfaßten Beziehung zwischen wissenschaftlicher Theorie und prakti-

⁴ F. Wagner, Protestantische Reflexionskultur, in: F.W.Graf/K.Tanner (Hg.), Protestantische Identität heute, 1992, 31-49; 48.

scher Berufsausübung mit Bewußtsein und mit guten Gründen jedenfalls nicht allein in die Hände der praktischen Theologen gelegt. Auf signifikante Weise praktisch wird die Dogmatik in der Ethik, die Kirchengeschichte in der Praktischen Theologie. Es scheint dann, als müßten sich die Praktischen Theologen angesichts dieser Diskussionslage wie vor 200 Jahren erst zu Gehör bringen, um die prinzipielle Bedeutung ihrer Disziplin für die Konstitution theologischer Erkenntnis- und Studienprozesse nach wie vor einzufordern.

c. Man kann das Grundsatzpapier freilich auch mit anderen Augen lesen: als Dokument einer über die Entstehungszeit der Praktischen Theologie weit fortgeschrittenen Entwicklung des theologischen Studiums, als Inspektion der akademischen Theologie zu einem Zeitpunkt, in dem die wissenschaftstheoretischen wie studienpraktischen Postulate der Praktischen Theologie von der Theologie im ganzen eingelöst wurden. Die praktischen Theologen könnten dann mit der ihnen eigenen realistischen Gelassenheit die von ihnen angemahnten Desiderate in den anderen Disziplinen erfüllt sehen und sich selbst bescheidener gerieren als in den frühen Jahren ihrer Disziplin. Das Grundsatzpapier wäre dann als eine Fortschreibung des wissenschaftshistorischen Fortschrittsprozesses zu verstehen, als eine Standortbestimmung der Praktischen Theologie zu Ende des 20. Jahrhunderts.

Es kennzeichnet das Papier der GK, daß es nicht im Design eines enzyklopädischen Reißbrettentwurfs auftritt, sondern als eine — freilich in bestimmter Absicht pointierte — Rekonstruktion der historisch entwickelten gegenwärtigen Studienpraxis. Die Abfolge der Disziplinen im Studienverlauf und ihre deckungsgleiche Abbildung in einem wissenschaftstheoretischen Modell folgt dem Fortschritt der theologischen Wissenschaftspraxis. Die Diversifikation der theologischen Fachdisziplinen entstand demnach aus einer Stufenfolge verschiedener aufeinander aufbauender Verselbständigungsprozesse. Den Ursprung der wissenschaftlichen Theologie bildet die als Einheit von Dogmatik und Ethik gedachte Systematische Theologie. Aufgrund der "Bibelorientierung reformatorischer Theologie" und einer Reihe davon inspirierter Entwicklungen bis hin zur Aufklärung hat sich dann "zunächst die exegetische Theologie (biblische Theologie) gegenüber der Dogmatik verselbständigt" (28). Das durch die historisch-kritische Exegese beförderte "Vordringen des historischen Bewußtseins" (28) initiierte sodann "die organisatorische Verselbständigung der Kirchengeschichte" (29). Das mit dem neuzeitlichen Geschichtsbewußtsein im allgemeinen korrelierende spezifische "Bewußtsein dafür, daß das Handeln im Amt der Kirche durch die Probleme einer geschichtlich bestimmten Gegenwart herausgefordert wird", bildet schließlich das

gesellschaftshistorische wie wissenschaftshistorische Ursprungsdatum einer eigenen praktisch-theologischen Disziplin (29).

Der historischen Ableitung des theologischen Grundrißplanes kommt durchaus nicht nur illustrierende Funktion für die Logik des gegenwärtigen theologischen Studienbetriebs zu. Der traditionelle Fächerkanon der akademischen Theologie wird auch nicht nur hinsichtlich seiner historischen Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen erklärt. Er wird durch den Regreß auf die historischen Bedingungen seiner eigenen Praxis vielmehr legitimiert. Das historisch Inspizierte erheischt "Respekt"⁵: "Dieser Fächerkanon ist dem Inbegriff der Gegenstände des Theologiestudiums angemessen" (28).

3. Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen

Praktischen Theologen ist die historische Begründung der theologischen Wissenschaftsorganisation wohl vertraut. Sie macht geradezu einen spezifisch praktisch-theologischen Beitrag zum wissenschaftstheoretischen Diskurs im Kontext neuzeitlicher Theologie aus. Die Praktische Theologie hat sich – jedenfalls in ihren repräsentativen Selbstdarstellungen – von jeher als ein Typus wissenschaftlicher Arbeitspraxis begriffen, der aufgrund bestimmter gesellschaftlich-historischer Konstellationen entstand und der sich unter gewandelten Verhältnissen der religiös-kirchlichen wie der akademisch-wissenschaftlichen Welt in charakteristischer Weise immer wieder veränderte. Daß sie zum einen nur zeitgebundene Einsichten und Urteile formulieren und vermitteln kann und daß sie zum anderen im Zuge ihres wissenschaftlichen Fortschritts ihr methodologisches und enzyklopädisches Profil ständig verliert und neu gewinnt, ist für die Praktische Theologie zu keiner Zeit ein Makel gewesen, sondern immer eine Auszeichnung, die Ratifizierung ihrer wissenschaftstheoretischen Postulate im Rahmen ihrer eigenen Wissenschaftspraxis.

Als Musterbeispiel solcher wissenschaftstheoretischer Mutationen und Transformationen gilt die Ablösung der vorwissenschaftlichen Pastoraltheologie durch die wissenschaftliche Praktische Theologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, ein enzyklopädischer Paradigmenwechsel, der schon seine Erfinder, erst recht aber die praktisch-theologischen Historiographen späterer Zeiten zu vielfältigen Interpretationen anregte, dessen fundamentale Bedeutung für die Begründung und Ent-

⁵ Gemischte Kommission für die Reform des Theologiestudiums (Hg.), Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD. Diskussionsbericht, als Ms. gedruckt, 1991, 38.

wicklung der neuzeitlichen Praktischen Theologie aber nirgends grundsätzlich in Frage gestellt wurde.

Gerade in wissenschaftshistorischer Perspektive nehmen sich die Grundsätze der GK nun auf eigentümliche Weise zugleich anachronistisch und modern aus. Die Zukunft der akademischen Theologie wird in der sie begründenden Vergangenheit gesucht, der Progreß der wissenschaftlichen Arbeit durch den Regreß auf die axiomatisch, methodologisch und teleologisch ursprüngliche Identität der Theologie garantiert. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen kennzeichnet freilich nicht nur das lineare Logik folgende Modell des theologischen Studienprozesses, sondern auch solche modern anmutenden Ausbildungskonzeptionen, die sich aufgrund ihres spezifisch praktisch-theologischen Zuschnitts deutlicher für gesellschaftlich-historische Innovationen offenhalten.

Zwei Fallbeispiele, ein anachronistisches und ein zeitgenössisches, mögen die Plausibilität des pastoraltheologischen Grundrißmusters in der gegenwärtigen Wissenschafts- und Studienpraxis illustrieren.

a. Das historische Begründungsdokument der römisch-katholischen Pastoraltheologie, Rautenstrauchs "Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Fakultäten" von 1774, geht von der Leitfrage aus, "was ein künftiger Diener des Evangeliums kennen müsse". Da er "das Volk in den Grundsätzen der Religion und der christlichen Sittenlehre gründlich unterrichten" soll, bedarf er einer umfassenden Kenntnis der Dogmatik und der Morallehren wie auch der Fähigkeit, "alle sowohl theoretischen als auch praktischen Lehren aus ihren ersten, echten und reinen Lehren beweisen und herleiten (zu) können". In einer historischen Lage, in der sich die praktische Vermittlung der reinen Kirchenlehre nicht mehr von selbst versteht, bedarf es der Ergänzung des traditionellen Fächerkanons um eine praktisch-theologische Disziplin. "Der so große Umfang und die größere Wichtigkeit des Amtes eines würdigen Dieners des Evangeliums und eines Seelsorgers erheischen schlechterdings, daß man durch eine besondere Pastoraltheologie den wahren Charakter eines Seelsorgers in den *Candidatis Theologiae* zu bilden trachte." Die theologische Charakterbildung soll nach Rautenstrauchs Studienplan in der Abfolge von 10 Hauptwissenschaften erfolgen. Das Studium beginnt mit 1. *Dogmatica*, 2. *Theologia moralis* und 3. *Hermeneutica scripturae sacrae*. Es endet nach dem *Ius canonicum* mit dem *Studium liturgicum*, der *Theologia pastoralis* und den *Catechetica*⁶.

⁶ Bei Doering/Müller, a.a.O., 145.

Wie plausibel das pastoraltheologische Grundrißmuster des theologischen Studiums auch nach der über 200-jährigen Konkurrenz mit der wissenschaftlichen Praktischen Theologie geblieben ist, dafür ist die Rekonstruktion der Studienpraxis im Spiegel des Grundsatzpapiers der GK ein zeitgenössischer Beleg. Wissenschaftlich wird die Praktische Theologie, indem sie in den erkenntnistheoretischen und methodologischen Kontext der von der Dogmatik begründeten und von ihr dominierten Wissenschaftspraxis integriert wird. Pastoraltheologisch bleibt die Praktische Theologie, indem sie ihrer präzise begrenzten Aufgabe treu bleibt, der linearen Logik von der theologisch begründeten, explizierten und angeeigneten Lehre zur praktisch begriffenen und verantworteten Amtsausübung verpflichtet.

Als verwissenschaftlichte Pastoraltheologie gibt sich aber nicht nur das praktisch-theologische Studium, sondern die theologische Studienpraxis im ganzen zu erkennen. Die Wissenschaftspraxis der Lernenden und Lehrenden ruht auf einer für die Theologie charakteristischen Unmittelbarkeit der Theorie zu ihrer Praxis auf. Die Faszination der theologischen Erkenntnis beruht auf einer das erkennende Subjekt nicht nur wissenschaftlich, sondern ebenso auch praktisch, nämlich religiös engagierenden Beziehung zum Objekt seiner Erkenntnis.

Eine analoge Struktur wird der Beziehung von theologischer Wissenschaft und pastoraler Handlungspraxis unterlegt. Der inneren Einheit von Erkenntnis und Subjekt im Studium entspricht die subjektive Identifizierung des Amtsträgers mit seinem Amt, des Handelnden mit seiner Handlung. Die wissenschaftstheoretisch begründete und insofern sachlich notwendige Einheit von theologischer Theorie und kirchlicher Amtspraxis wird durch ihre Praktizierung ratifiziert. Sie vollendet sich in der Selbstidentifizierung des Studierenden als zukünftigen Amtsträger der Kirche.

Der Fortschritt des Studiums auf dem Weg zur habitualisierten theologischen Kompetenz läßt sich daher sachgemäß auch als Prozeß der theologischen und beruflichen Identitätsentwicklung beschreiben. Die interne Struktur der theologischen Bildungsgeschichte ergibt sich aus zwei für den zukünftigen Amtsträger notwendigen Umstellungen seiner personalen Identität. Die Studierenden beginnen ihr Studium als kirchlich orientierte Christen. Sie entwickeln sich im Zuge ihrer theologischen Selbstbildung zu wissenschaftlichen Theologen. Und sie organisieren ihre theologische Identität schließlich auf der Basis einer geordneten Vorstellung von ihrem künftigen Amt. Die Transformation der sich bildenden Identität vom Christen zum Theologen zum Amtsträger kennzeichnet die Dynamik theologischer Aneignungsakte in allen theologischen Disziplinen, wenn auch mit unterschiedlicher Ak-

zentuierung. Im Habitus des theologisch Kompetenten schichten sich die unterschiedlichen Identitätsmuster zu einer Attitüde auf, in der theologische Theorie und kirchliche Amtspraxis organisch miteinander vermittelt werden.

b. Auch die oppositionelle Option gegenwärtiger enzyklopädischer Grundrißarchitektur partizipiert, wenn auch in anderer Weise, an der pastoraltheologischen Konturierung des theologischen Studiums. Dies läßt sich an dem Diskurs über den Ort der Praktischen Theologie im Gesamtkontext des theologischen Studiums demonstrieren, der gegenwärtig in den USA geführt wird. Hier werden die Ansprüche der Praktischen Theologie an die theologische Ausbildung so befriedigt, daß die Theologie insgesamt zur *scientia eminens practica* erklärt, mit Gegenwartstendenzen des universitären Wissenschaftsbetriebs vernetzt und in der pluriformen christlichen Reflexionskultur der Moderne verortet wird.

Unter Berufung auf eine breite Palette namhafter nordamerikanischer Theologen verschiedener Disziplinen reklamiert Don Browning ein "neue(s) Interesse am Praktischen in den Neubestimmungen theologischer Ausbildung". Er sieht freilich "die radikalen Implikationen der Wende zur 'Praktischen Philosophie' in den Kreisen der theologischen Ausbildung noch nicht voll erfaßt." In der Perspektive seines enzyklopädischen Modells "wird alle Theologie praktische Theologie. Historische Theologie, Systematische Theologie und das, was ich die 'Strategische' Praktische Theologie nennen will, werden zu Momenten einer umfassenden fundamentalen Praktischen Theologie", der "kritische(n) Reflexion über den Dialog der Kirche mit den christlichen Quellen und anderen Gemeinschaften mit dem Ziel, ihr Handeln zu sozialer und individueller Erneuerung zu leiten"⁷. In Analogie zur Praktischen Philosophie, die "als Gegensatz zur modernen Faszination durch Theoria (theoretisches Wissen und Denken) oder Techné (technisches Wissen und Denken)" die "Bedeutung praktischer Weisheit oder Phronesis" betont, soll auch in der insgesamt als praktisch begriffenen Theologie "die Herrschaft der theoretischen und technischen Vernunft in Frage" gestellt "und der praktischen Vernunft an der Universität eine bedeutendere Rolle" beigemessen werden (22).

Als Gewährleute werden Gadamer und Habermas in den Zeugenstand gerufen: Gadamer für den Erkenntnisakt integralen Verstehens, in dem "Interpretation und Anwendung nicht getrennt" (23) werden,

⁷ D.Browning, Auf dem Wege zu einer Fundamentalen und Strategischen Praktischen Theologie, in: K.E.Nipkow/D.Rössler/F.Schweitzer, Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog, 1991, 21-42; 22.

Habermas für die Bewahrheitung von Geltungsansprüchen des Christentums im "Diskurs einer freien Gesellschaft über die Gestaltung des Allgemeinwohls" (41). Auf der Basis dieser methodologischen und kommunikationspraktischen Prämissen entwickelt Browning sein Modell theologischer Wissenschafts- wie Studienorganisation. Als "übergreifende(r) Rahmen" (27) der eng miteinander verzahnten theologischen Fachdisziplinen fungiert der Begriff der Fundamentalen Praktischen Theologie. Sie zerlegt sich in die Deskriptive, die Historische, die Systematische und die Strategische Praktische Theologie (27ff).

Das von Browning anvisierte Modell theologischer Ausbildung setzt demnach mit der "Beschreibung lebensweltlicher theoriegeladener religiöser und kultureller Handlungen" (27) ein. Als "vorübergehendes Vorgehen" schließt sich die Historische Theologie an. Ihre Leitfrage lautet: "Was bedeuten die normativen Texte, die bereits Teil unserer Wirkungsgeschichte sind, 'wirklich' für unsere Praxis, wenn wir ihnen so sorgfältig und ehrlich wie möglich begegnen?". In der Systematischen Theologie kommt es sodann zur "Horizontverschmelzung zwischen der in den gegenwärtigen Handlungsweisen enthaltenen Vision und der in den normativen christlichen Texten und den entsprechenden Handlungsweisen beschlossenen Vision" (28). Die Strategische Praktische Theologie schließlich hat konkrete Handlungssituationen zu analysieren, zu spezifisch christlicher Handlungspraxis anzuleiten, dafür "Methoden, Strategien und Darstellungsweisen" zu entwerfen und mit dem allem eine begründete theologische Antwort auf die von der Praxis gestellte Frage zu formulieren: "Wie verteidigen wir kritisch die Normen unserer Praxis in dieser konkreten Situation?" (30).

Mit Schleiermacher wendet sich Browning gegen die Vorstellung, die praktische Theologie sei die Anwendung der theoretischen. Gegen Schleiermachers Auffassung der Praktischen Theologie "als theologische Reflexion der Aufgaben des ordinierten Pfarrers oder der Kirchenleitung" begreift Browning die Praktische Theologie "als kritische theologische Reflexion des Dienstes der Kirche gegenüber der Welt" (21). Indem sie das "klerikale Paradigma" überschreitet, "ist eine Praktische Theologie der Seelsorge nicht nur pastorale Theorie; sie hat es vielmehr mit den kirchlichen Strategien zu tun, die in der Gesellschaft Strukturen der Fürsorge hervorbringen und mitgestalten sollen, die meist – wie es heißt – säkular sind." Ebenso beziehen sich Religionspädagogik, Homiletik und Liturgik nicht nur auf kircheninterne Handlungskontexte, sondern auf das öffentliche gesellschaftliche Leben im ganzen (31).

James W. Fowler hat die Grundprinzipien dieses enzyklopädischen Modells pointiert herausgearbeitet und sie auf seine Weise zu den Basislinien seines Entwurfs wissenschaftlicher wie praktischer Theologie gemacht. Für die Praktische Theologie, eine Wissenschaftsdisziplin, die "die Achse zwischen kirchlicher Praxis und praktisch-theologischer Reflexion" als "Zentrum" ihrer Wissenschaftspraxis begreift, stellt sich das Problem ihrer "Identität"⁸ in dreifacher Gestalt. Angesichts der ständig fortschreitenden Spezialisierung des Wissenschaftskosmos findet die Theologie ihre Identität durch die Abgrenzung gegenüber ihrer wissenschaftlichen Umwelt. Diese Distinktion muß so beschaffen sein, daß sie den Diskurs mit den nicht-theologischen Wissenschaften nicht nur zuläßt, sondern fördert. Angesichts der ständig fortschreitenden Pluralisierung der sozialen, kulturellen und religiösen Lebenswelt verliert die Praktische Theologie das Objekt ihrer Erkenntnis, wenn es ihr nicht gelingt, die Praxis der christlichen Lebenswelt so mit sich selbst zu identifizieren, daß sie als sozial verfaßte, prägnant konturierte und damit als wissenschaftlich faßbare und bestimmbare empirische Größe erscheint. Die wissenschaftstheoretische Identität der Praktischen Theologie und die empirische Identität ihres Erkenntnisobjekts müssen schließlich in eine deutlich identifizierbare Beziehung zueinander gesetzt werden. Nur wenn diese drei wissenschaftspraktischen Operationen erfolgreich verlaufen, kann die Praktische Theologie ihre Selbstidentität herstellen und bewahren.

In Fowlers wissenschaftstheoretischer Konzeption der theologischen Studienpraxis kommt der Identifizierung des theologischen Erkenntnisobjekts die Funktion einer Basisoperation zu. Als Parameter zur Rekonstruktion der gesellschaftlichen Lebenswelt dient ein Ensemble von spezifisch neuzeitlichen Interpretationshypothesen. Die Komplexität der modernen Gesellschaft wird mit Hilfe der Pluralismusthese aufgeschlüsselt, die Rekonstruktion der religiösen Lebenswelt auf dem Hintergrund der Privatisierungs- und der Diffusionshypothese vorgenommen.

Im Zuge ihrer Privatisierung verliert die Religion ebenso ihre soziale Identität wie aufgrund ihrer Sedimentierung in eine sozial nicht faßbare konturenlose Bürgerreligion. Der für die Moderne charakteristischen Klimax von Privatisierung und Diffusion des Christentums entgeht Fowler, indem er auf den für ihren Bestand notwendige Positivität der Religion verweist und als sozial organisierte Gestalt christlicher Religion für eine "öffentliche Kirche"⁹ optiert. Sie bildet eine deutlich

⁸ J.W.Fowler, Praktische Theologie und Sozialwissenschaften in den USA - Chancen und Grenzen der Zusammenarbeit, in: ebd, 155-169; 158.

⁹ J.W.Fowler, Glaubensentwicklung, 1989, 159ff.

identifizierbare, der "christlichen story und Vision"¹⁰ verpflichtete Institution, eine "Glaubensgemeinschaft, die unter der Normgebung einer religiösen Tradition steht"¹¹, ein "Ökosystem von Berufung und Fürsorge"¹². Das intern komplex verfaßte System der kirchlich-christlichen Lebenswelt grenzt sich aufgrund seiner normativen Identität nach außen ab und tritt gleichzeitig zu anderen im gesellschaftlichen Leben wirksamen Wertesystemen, Lebenseinstellungen und Gesinnungsgemeinschaften in die Beziehung einer Konkurrenz. Als eigenständige Potenz im Prozeß gesellschaftlicher Humanisierung muß sich das kirchlich organisierte Christentum nicht nur in seiner Handlungspraxis zur Geltung bringen, sondern sich auch am pluralistischen Diskurs der Wertesysteme, an der vielfach aufgeschichteten Reflexionskultur der Moderne beteiligen. Ihr ist auch der Diskurs zuzuordnen, der auf wissenschaftlichem Niveau, gleichwohl mit praktischer Intention geführt wird, der theologische Diskurs also.

Ein analoges Grundrißmuster unterlegt Fowler der theologischen Wissenschaftspraxis. In dem mittlerweile weit ausdifferenzierten Kosmos der Wissenschaften findet die Theologie ihre Identität, indem sie auf die "'klassische' Zeit" der theologischen Theoriebildung zurückgreift, in der die Theologie insgesamt "eine eminent praktische Theologie war und mehr den Charakter von Theologie als Habitus als den der theologischen Wissenschaften besaß"¹³. Auf der Basis ihres spezifisch praktischen Erkenntnisinteresses tritt die Theologie in Relation zu den methodisch hochspezialisierten Sozialwissenschaften.

Einerseits bedient sich die Theologie, zumal die Praktische Theologie, des methodischen Instrumentariums der Sozialwissenschaften zur Analyse praktischer Handlungssituationen und -prozesse. Andererseits bildet sich aber in der interdisziplinären Wissenschaftspraxis der kritische Diskurs ab, der auf anderen Reflexionsniveaus in der Gesellschaft geführt wird. Im Rahmen dieses auf dem Wissenschaftspluralismus aufbauenden Diskurses schreibt Fowler den Sozialwissenschaften eine der Theologie analoge Struktur und Funktion zu. Die Sozialwissenschaften stehen "im Dienst des Verstehens und/oder im Dienst einer Vielzahl offener oder verdeckter Interessen"¹⁴ und sind insofern auf den "Grenzen zur 'Moralphilosophie'"¹⁵ anzusiedeln. Auf

10 Fowler, *Praktische Theologie...*, a.a.O., 158.

11 Fowler, *Glaubensentwicklung*, a.a.O., 38.

12 A.a.O., 160.

13 A.a.O., 25.

14 Fowler, *Praktische Theologie ...*, a.a.O., 165.

15 A.a.O., 166.

diesen Grenzen begegnen sich nun Sozialwissenschaft und Theologie als Partner eines kritischen Dialogs. Der Beitrag der Theologie zum interdisziplinären Diskurs besteht dann in der Formulierung von "Ansätze(n) ..., die den Sozialwissenschaften ihre Fähigkeit zur Unterstützung moralischer Erneuerung und Veränderung in Gesellschaften zurückgewinnen und die Berufung sozialwissenschaftlicher Untersuchungen zu prophetischer Forschung und normativer Konstruktion erneuern wollen"¹⁶.

Die komplementäre Rekonstruktion von pluralistischer Lebenswelt und spezialisierter Wissenschaftskultur ermöglicht eine charakteristische Lösung auch des dritten wissenschaftstheoretischen Problems der Theologie, die Identifizierung der Theorie-Praxis-Beziehung. Aufgrund ihrer strukturalen Analogie lassen sich Praxis und Theorie, sozial organisierte Religion und wissenschaftlich verfaßte Theologie nicht nur in das übliche reziproke Verhältnis zueinander setzen. Vielmehr geben sich nun die praktische und die wissenschaftliche Lebenswelt als zwei kongruent strukturierte Manifestationen des neuzeitlichen Christentums zu erkennen. Ihr gemeinsames Strukturmerkmal resultiert aus dem Differenzierungsprozeß, der die neuzeitliche Lebenswelt heraufgeführt hat und sie auch weiterhin kennzeichnet. Er gestaltet sich auf der Seite der praktischen Religion als Pluralisierung miteinander konkurrierender weltanschaulicher Positionen und Optionen, auf der Seite des wissenschaftlichen Fortschritts als Spezialisierung methodisch organisierter Theoriearbeit. Im modernen, auf praktische Relevanz abgestellten Wissenschaftsbetrieb vermischen sich beide Grundmuster organisierter Differenz miteinander. Hier überlagert sich die methodische Spezialisierung mit der weltanschaulichen Pluralität.

Damit wird die für die Genese der Praktischen Theologie konstitutive Distinktion von praktischer Religion und theoretischer Theologie zwar nicht gänzlich aufgegeben, aber doch in der Assimilation von Praxis und Theorie aufgehoben. Das dominante Interesse gilt nicht der Unterscheidung von Religion und Theologie, sondern ihrer durchgängigen Verwebung im Kontext christlicher Reflexionskultur. Nicht die Autonomie der Praxis gegenüber ihrer Verwissenschaftlichung und nicht die Selbständigkeit der Wissenschaft gegenüber ihr fremden, praktisch motivierten Zumutungen steht auf dem Spiel, sondern die Einheit der christlichen Lebenswelt und in ihrem Kontext die Einheit der Theologie. Die moralische Imprägnierung der religiösen Praxis und die nicht weniger moralisch getönte Grundierung der soziologischen Wissenschaft und darüber hinaus der Geistes- und Sozialwis-

¹⁶ A.a.O., 162.

senschaften lassen eine strikte Distinktion von praktischer Religion und wissenschaftlicher Theologie nicht zu.

Die moralische Amalgamierung von Religion und Theologie spiegelt sich in der Legierung von religiösem Handeln und theologischer Erkenntnis wider. Beide werden als interessengeleitete und somit dem moralischen Urteil unterstellte Akte zur methodischen Organisation des gesellschaftlichen wie des wissenschaftlichen Fortschritts aufgefaßt. Kirchliche Handlungsinteressen und theologische Erkenntnisinteressen werden aufs engste miteinander korreliert. Theologische Wissenschaft in ihrer modernen Gestalt gibt es nur unter den Bedingungen der neuzeitlichen Institutionalisierung des Christentums. Und umgekehrt sind die beiden grundlegenden Institutionen des sozial verfaßten Christentums, der pastorale Beruf und die kirchliche Organisation, ohne die für sie konstitutive wissenschaftliche Reflexionskultur nicht zu denken. Die Theologie wird damit als eine charakteristische Gestalt christlicher Lebenspraxis begriffen. Theologie wird zur Funktion der Religion, gewiß nicht im Sinne einer kurzschlüssigen Instrumentalisierung der wissenschaftlichen Erkenntnis, wohl aber im gegenteiligen Sinne, durch ihre mit Bewußtsein herbeigeführte Integration in die öffentliche Kultur des moralisch-religiösen Diskurses.

Hier besteht nun eine signifikante Konvergenz zwischen den beiden vorgestellten Modellen gegenwärtiger theologischer Wissenschafts- und Studienpraxis.

4. Konvergenzen

Im Grundsatzpapier der Gemischten Kommission und in der nordamerikanischen Diskussion werden — mit unterschiedlicher Akzentuierung — die beiden im 19. Jahrhundert entwickelten Theorieparameter der praktisch-theologischen Wissenschaftsorganisation aufgenommen und neu formatiert. Einmal fungiert die auf die pastorale Berufs- und Lebenswelt fokussierte Pastoraltheologie, das andere Mal die auf die pluriforme kirchliche Lebenswelt zentrierte Ekklesiologie als Konstruktionsrahmen praktisch-theologischer Theoriebildung. In beiden Modellen aber wird die Relationierung von Theorie und Praxis auf der Basis einer Funktionsbestimmung der Theologie vorgenommen. Die theologische Wissenschaft wird aus ihrer praktischen Funktion begründet.

Man mag dies als eine Fortschreibung von Schleiermachers wissenschaftstheoretischem und studienpraktischem Programm lesen, als eine Neufassung des enzyklopädischen Schlüsselbegriffs der

"Positiven Wissenschaft", "deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise", in unserem Falle also auf die christliche. Die Notwendigkeit wissenschaftlicher Theologie ergibt sich demnach nicht aus den Eigengesetzlichkeiten des wissenschaftlichen Fortschrittprozesses, nicht aus internen Bedürfnissen des wissenschaftlichen Betriebs. Ebensovienig wird die Einheit der in sich komplex verfaßten theologischen Wissenschaftsorganisation aus der Prozeßlogik wissenschaftlicher Verfahrenstechnik abgeleitet. In Gestalt einer positiven Wissenschaft stellt sich die Theologie vielmehr als "ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente" dar, "welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur, sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind"¹⁷. Die praktische Funktionalität wird zum Parameter wissenschaftlicher Organisationsstrukturen erklärt.

Auf dem Hintergrund der fortgeschrittenen Pluralisierung der religiösen Lebenswelt erfährt nun die praktische Aufgabe, die laut Schleiermacher von der Philosophischen und Historischen Theologie zu stellen und dann von der Praktischen Theologie zu lösen ist, eine spezifische Interpretation. Sie besteht zum einen in der zeitgemäßen und situationsverbundenen Verständigung des Christentums mit sich selbst und über sich selbst, zum anderen in seiner Selbstpräsentation gegenüber anderen religiösen und moralischen Positionen, Sinnstiftungsangeboten und Wirklichkeitsinterpretationen. Beide Aufgaben sind freilich untrennbar miteinander verbunden. Selbstbegründung und Selbstbehauptung bilden die beiden Kehrseiten der neuzeitlichen christlichen Lebenspraxis. Sie vollzieht sich ebenso in der theologischen Theorie wie in der praktischen Religion. Wie die Institutionen der Christenumspraxis ihre Identität durch interne Konsistenz und externe Abgrenzung gewinnen und bewahren, so erhält die Theologie ihr originäres wissenschaftliches Profil aus der Verpflichtung der Erkenntnis auf grundlegende religiöse und moralische Obligationen. Sie stehen für die theologische Theorie ebenso in Geltung wie für die religiöse Praxis.

Die Assimilation von Religion und Theologie kommt in den beschriebenen Produktionsverhältnissen und Produktionsformen der theologischen Bildungsprozesse markant zum Ausdruck. Nicht so sehr die dialektisch verfaßte Synthese von wissenschaftlichem Geist und religiösem Interesse als vielmehr die Symbiose beider führt im theo-

¹⁷ F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hrsg. v. H. Scholz, ³1910; §1.

logischen Studium Regie. An die Stelle der Distinktion von religiösem Interesse und wissenschaftlichem Geist tritt deren symbiotische Aufhebung, das religiöse Interesse am wissenschaftlichen Geist. Das kompetente Urteil des Theologen verdankt sich nicht vorzüglich wissenschaftlicher Professionalität, nicht der gegenüber dem erkennenden Subjekt abstrakt gehaltenen Eigenlogik wissenschaftlicher Erkenntnis. Theologische Kompetenz bildet sich vielmehr in der persönlichen Aneignung von Erkenntnissen. Sie verdankt sich der inneren Beteiligung des Subjekts an der Produktion und Rezeption von Theorie.

Wird die persönliche Aneignung schließlich zum dominanten Faktor theologischer Bildung erklärt, wird wissenschaftliche Erkenntnis dadurch zu spezifisch theologischer Einsicht, daß das erkennende Subjekt in die Erkenntnisprozesse involviert und damit die Erkenntnis vornehmlich als persönlichkeitskonstitutives Moment aufgefaßt wird, dann nehmen sich wissenschaftliche Operationen am Ende als reflexive Akte im Zusammenhang subjektiver religiöser Praxis aus. Wissenschaftliche Arbeit wird zur Funktion praktischer Religionsausübung.

In diesem Sinne hatte Max Weber die wissenschaftliche Erkenntnis als Bestandteil der puritanisch-protestantischen Frömmigkeitskultur beschrieben. Der fromme Gelehrte kompensiert die im Zuge der Verwissenschaftlichung eingetretene Entsinnlichung der Objektwelt, indem er der wissenschaftlichen Erkenntnis fromme Motive unterlegt, die Wissenschaft heiligt und die Identität von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt in der erlebnisträchtigen Imagination der Objektwelt sucht. Die dem Subjekt äußerliche Wirklichkeit wird verinnerlicht. Sie erscheint dem erkennenden Subjekt schließlich als von ihm selbst konstituierter und von ihm mit Erlebnispotenzen angereicher innerer Reflex des bloß Äußerlichen. Oder – mit den Vokabeln des Grundsatzpapiers der Gemischten Kommission –: Die Objektwelt wird durch ihre theoretische Erkenntnis zu einer Vorstellung geformt, die sich das Subjekt von der Wirklichkeit bildet und die umgekehrt die Persönlichkeit bildet. Ohne das Wortspiel der Bildung: Der Erkenntnis- und Erlebnisakt religiös grundierter Wissenschaftsproduktion wirkt auf die theoretisierende Persönlichkeit zurück und wird zu einem konstitutiven Faktor der religiösen Identitätsbildung.

In der Konsequenz dieser Interferenz von wissenschaftlicher Arbeit und Persönlichkeitsentwicklung wird Wissenschaft zur Lebenshaltung, zur Attitüde, zum Habitus. Der theologisch gebildete protestantische Pfarrer ist beides in einem, religiöse Persönlichkeit und kompetenter Berufsträger. Er ratifiziert die subjektinterne Aufhebung der Subjekt-

Objekt-Spaltung mit seiner Person. Er bedient sich dazu der Theologie als eines Mediums subjektiver Vergewisserung der Wirklichkeit. Die wissenschaftliche Theologie erhält damit spezifisch hermeneutische Qualität. Ihre verschiedenen Disziplinen sortieren sich wie unterschiedliche Schlüssel am gemeinsamen hermeneutischen Schlüsselbrett.

Die Konvergenz der beiden auf der bürgerlichen Reflexionskultur aufbauenden Studienmodelle kommt schließlich in einer charakteristischen Ortsbestimmung der Praktischen Theologie im Gelände wissenschaftlicher Theorieproduktion zur Geltung. Sie resultiert aus der pastoraltheologischen Grundierung der theologischen Wissenschaftsorganisation. Im Zusammenhang des mit subjektiven Investitionen aufgeladenen Heiligungsprozesses der Kognition nimmt die Praktische Theologie offenbar eine Sonderstellung ein. Die Praktische Theologie nimmt an der Spiritualisierung der theologischen Bildung den geringsten Anteil. Dem praktisch-theologischen Studium kommt geradezu die Funktion eines Gegengewichts zu, die Aufgabe der Versachlichung und Objektivierung subjektiv angeeigneter, auf Gesinnungen und Überzeugungen aufruhender Erkenntnisakte. Die spezifisch praktisch-theologischen Theoriebestände bedürfen weder der religiösen Aneignung, noch lassen sie eine innere Beteiligung des Subjekts an der Theorieproduktion überhaupt zu. Denn die praktisch-theologischen Erkenntnisprozesse bauen nicht auf subjektiven Überzeugungen und Gesinnungen auf, sondern auf objektiv verfaßten Strukturabläufen des sozial organisierten Handelns und der sie leitenden, nicht weniger objektiven Regeltheorien.

In Brownings Modell der theologischen Wissenschafts- und Studienorganisation kommt die Eigenart praktisch-theologischer Theorieentwicklung markant zum Ausdruck. Die Praktische Theologie im engeren Sinne wird als Strategische praktische Theologie und damit als eigene Form praktischer Wissenschaft aufgefaßt. Praktische Theologen sind demnach auf dem Gebiet der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Technologie tätig. Ihre Theorien verdanken sich einer eigenen rationalen Produktionslogik, dem strategischen und taktischen Kalkül. Das strategische Kalkül aber bezieht seine Qualität nicht aus der inneren Zustimmung des Kalkulators, sondern aus der abstrakten Sachlichkeit objektiver Prozeßabläufe.

Browning selbst urteilt nicht so pointiert. Seinem dezidierten Interesse an der Integration der voneinander unterschiedenen theologisch-hermeneutischen Denkbewegungen entsprechend hebt er mehr auf den logischen Zusammenhang der theologischen Disziplinen ab als auf die Sonderstellung der Praktischen Theologie. In einer deutlichen Kritik an Schleiermachers linearem Modell der theologischen

Wissenschaftsorganisation betont Browning aber, daß die Entwicklung von kirchlichen Handlungsstrategien nicht als anwendungsbedingte Neuformatierung vorkonfektionierte theologischer Theoriemomente anzusehen ist. Praktisch-theologische Theorien stellen vielmehr selbständige, von der Logik sozialer Handlungsabläufe dirigierte Theorieleistungen dar¹⁸.

Im Grundsatzpapier der Gemischten Kommission wird zwischen der persönlichen Aneignung der reflexiv verfaßten Religion und deren öffentlicher Präsentation – zumindest graduell – unterschieden. Die Einführung der Berufsaspiranten in die strategischen Kalküle ihrer Profession erfolgt hier, dem deutschen Ausbildungssystem entsprechend, vorwiegend in der zweiten Ausbildungsphase. Im Zusammenhang der fortgeschrittenen theologischen Ausbildung nimmt die Praktische Theologie eine andere Gestalt an. An die Stelle der gebildeten Vorstellung von der kirchlichen und beruflichen Praxis tritt die kompetente Handhabung der Praxis. Die Vermittlung zwischen Theorie und Praxis erfolgt nun nicht mehr auf der Basis der Imagination, sondern der Aktion. Die objektive Eigengesetzlichkeit von Handlungsprozessen wird zur Aufgabe theoretischer Rekonstruktion.

5. Zukunftsperspektiven

Wer die Theorie der praktisch-theologischen Wissenschaft auf der Folie ihrer historischen Entwicklung rekonstruiert, entdeckt in den beiden Modellen des praktisch-theologischen Studiums in einem Zuge das ursprüngliche pastoraltheologische Grundrißmuster und dessen Überwindung durch die Verwissenschaftlichung der praktisch-theologischen Theoriebildung.

Gottlieb Jakob Planck – um noch einen letzten historischen Zeugen aufzurufen – grenzte in seinem "Grundriß der theologischen Enzyklopädie" von 1813, die "Religionswissenschaft an sich" deutlich von der Produktion strategischen Regelwissens ab. Der Zweck der wissenschaftlichen Theologie besteht darin, zu lehren, wie einer ein "guter, zufriedener und für jetzt und für die Zukunft seliger Mensch werden kann"¹⁹. Praktische Verfahrenstheorien dagegen sollen "mit den verschiedenen Formen bekannt machen, in denen man die Wahrheiten des Christentums am gewissensten und wirksamsten in den Verstand und in das Herz der Menschen nach ihrem verschiedenen Fassungs-

¹⁸ Browning, a.a.O., 25, 31.

¹⁹ G.J.Planck, Grundriß der theologischen Encyclopädie, 1813, 7f.

Vermögen und ihrer verschiedenen Gemüts-Stimmung bringen kann²⁰. Die Regeln solcher praktischer Verfahren ergeben sich freilich nicht aus der theologischen Urteilsbildung. "Jeder muß sie von andern Wissenschaften entlehnen und kann sie nur in die Theologie hinübertragen. Homiletik kann nur in dem Religionsunterricht angebrachte Rhetorik, und Katechetik kann nichts anderes als auf den Religionsunterricht angewandte Pädagogik in einem etwas engeren Sinne sein"²¹. Die Aneignung von strategischen Verfahrenstechniken stellt nach Plancks Urteil überhaupt keine wissenschaftliche, sondern eine lebenspraktische Leistung dar. Das Leben selbst ist die Schule, in der praktische Verfahrensweisen aufgrund einschlägiger Erfahrungen erlernt, angeeignet und modifiziert werden. Dazu braucht der praktizierende Pfarrer "zwar eine Weisheit, die eine mannigfaltige und eine mehrseitige Verstandes-Bildung voraussetzt, aber keine eigene und besondere Wissenschaft"²².

Die neuere Geschichte der Praktischen Theologie hat nicht nur Plancks Bewertung von Regeltheorien als vortheoretische Wissenskonstrukte widerlegt, sondern in der Folge dieser Umwertung auch die Funktion der nicht-theologischen Handlungstheorien für die praktisch-theologische Theoriebildung im umgekehrten Sinne bestimmt. Spätestens seit der vielbeschworenen 'empirischen Wende' begründen die praktisch-theologischen Teildisziplinen ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit gerade aus solchen Beständen des modernen Wissenschaftssystems, die Planck weder für theologisch rezipierbar noch überhaupt für theoriefähig hielt. Die interne Organisationsstruktur der praktisch-theologischen Wissenschaft ruht nun nicht mehr auf dogmatischen Abschattungen des religiösen Pluralismus auf, sondern auf einer komplexen Vernetzung der unterschiedlichen Theorieperspektiven praktisch-theologischer Wissenschaftsproduktion untereinander. (Plausibel geblieben ist die pastoraltheologische Argumentationsfigur nur noch unter denen, die den praktisch-theologischen Wissenschaftsbetrieb mit exegetischen oder dogmatischen Argusaugen mißtrauisch betrachten. Sie sehen das praktisch-theologische Aschenbrödel mit Psychologen und Soziologen fremdgehen und warnen vor dem Ausverkauf theologisch hochqualifizierter Güter an den wissenschaftlichen Zeitgeist.)

Ihre Vernetzung mit dem neuzeitlichen Wissenschaftsbetrieb führte freilich nicht nur zu einer veränderten Ortsbestimmung der Prakti-

²⁰ A.a.O., 293.

²¹ A.a.O., 296.

²² A.a.O., 311.

schen Theologie im Gelände der zeitgenössischen Theologie. Als ebenso gravierend sind die Folgen ihrer Verwissenschaftlichung für die interne Organisationsstruktur der Praktischen Theologie zu bewerten. In dem Maße, in dem sich die praktisch-theologischen Teildisziplinen zu ihrer wissenschaftlichen Selbstbegründung auf spezielle nicht-theologische Forschungs- und Theoriekonstrukte beriefen, die Religionspädagogik auf pädagogische, die Poimenik auf psychologische, die Homiletik auf kommunikationstheoretische, die Liturgik auf kulturwissenschaftliche, in dem Maße, in dem die praktisch-theologischen Einzeldisziplinen also unterschiedliche methodologische Prämissen zu Basislinien ihrer Theoriekonstruktionen machten, verselbständigten sie sich im Zuge ihrer Spezialisierung gegeneinander. Damit stellt sich das mittlerweile zur wissenschaftstheoretischen Schicksalsfrage avancierte Problem der Einheit nun der Praktischen Theologie.

Der abschließende Blick auf die einschlägige Diskussionslage läßt ein letztes Mal, diesmal aber mit besonderer Schärfe, die Überlagerung von pastoraltheologischen und praktisch-theologischen Grundrißmustern erkennen. Die interne Gliederung der praktisch-theologischen Wissenschaftsorganisation stellt sich nur auf den ersten, den Gegenwartsblick als Resultat wissenschaftsimmanenter Spezialisierungstendenzen dar. Nur dem wissenschaftshistorisch unbewaffneten Auge kann es so erscheinen, als sei die Praktische Theologie ursprünglich als eine methodisch geschlossene und auf einheitlichen Konstitutionsbedingungen basierende Wissenschaft aus der Taufe gehoben worden und als hätten sich ihre Disziplinen dann erst aufgrund unterschiedlicher wissenschaftspraktischer Verfahrensweisen und einer daraus resultierenden Raffinierung spezieller Wissensbestände verselbstündigt. In Wirklichkeit handelt es sich bei den praktisch-theologischen Disziplinschema um das am schwierigsten zu bewältigende Erbe der Pastoraltheologie. Das klassische Grundrißmuster der Praktischen Theologie verdankt sich nicht der Eigenlogik des wissenschaftlichen Fortschrittsprozesses, sondern einer Theorie-tradition, die ganz und gar auf dem Modell pastoraltheologischer Theoriebildung aufruhet. Die Parzellierung der praktischen Theologie in Homiletik, Liturgik, Poimenik und Religionspädagogik schöpft ihre Plausibilität aus ihrer praktischen Funktionalität. Denn das Organisationskonzept der Praktischen Theologie ist nichts anderes als ein theoretisches Grundmuster zur Strukturierung des pastoralen Berufskonstrukts auf der Basis einer Rollentheorie.

Die pastoraltheologische Tradition machte sich das Rollenkonzept in doppelter Weise zu eigen. Sie bediente sich des Schemas der voneinander unterschiedenen Rollen des Pfarrers zur Strukturierung sei-

ner Berufswelt und brachte damit ihr empirisches Interesse an der praktischen Wirklichkeit zur Geltung. Gleichzeitig nutzten die Pastoraltheologen des 19. Jahrhunderts das Konzept der Berufsrollen zur Systematisierung ihrer Theorieproduktion. Die klassischen Lehrbücher der Pastoraltheologie unterscheiden den Prediger vom Liturgen, den Seelsorger vom Religionslehrer und unterlegen den in der Praxis einander zugeordneten Rollen der pastoralen Berufsausübung jeweils eine partiell gültige Handlungs- und Verhaltenstheorie.

Mit dem Rekurs auf die unterschiedlichen Rollen des kirchlichen Amtsträgers und einer analogen Formatierung der Berufstheorie war das Problem der systematischen Einheit der praktischen Theologie zwar nicht gelöst, aber es war nun auf eine andere, die praktische Ebene verlagert. Und dort boten sich – zumindest im Rahmen der pastoraltheologischen Theorieperspektive – bessere Lösungschancen. Die pastoralen Berufsrollen ließen sich aufgrund ihrer theologisch begründeten Qualität, aufgrund ihrer kirchlichen und gesellschaftlichen Approbanz oder aufgrund ihrer berufspraktischen Relevanz unterschiedlich gewichten, hierarchisch einander zuordnen und schließlich zu einem geordneten Ensemble komponieren.

Die Pastoraltheologen bedienten sich dieses Verfahrens zur Systematisierung von Praxis und Theorie. Aber sie begnügten sich nicht mit der sachlogischen Ordnung des beruflichen Handlungskonstrukts. Sie suchten die Einheit der differenten Rollen, in denen der Pfarrer von Fall zu Fall agiert, vielmehr jenseits der nur äußerlichen Handlungsmuster. Als Instanz der beruflichen Identität fungiert ein spezifischer pastoraler Habitus. In ihm sind nicht nur die unterschiedlichen Verfahrensmuster des Akteurs aufgehoben. Vielmehr garantiert die Identität des beruflichen Habitus auch die Einheit von Beruf und Person. Die in Rollen gefaßten Aktionen des Berufsträgers erhalten dann den Stellenwert von Ausdrucksvarianten einer in sich stimmigen Berufshaltung. Dieses Konzept zur Identifizierung der pastoralen Arbeitspraxis und Lebenskultur verfolgte in klassischer Weise C. Harms²³. Er suchte die Einheit des in Rollen zerfallenden geistlichen Amtes im Habitus der Amtsperson und verlieh der Figur des Priesters neue, aus den Prinzipien des protestantischen Christentums abgeleitete Konturen.

In dieser Fassung fand die neuere Praktische Theologie das Problem ihrer Einheit vor. Und sie bearbeitete es bis in ihre jüngste Vergangenheit mit den Mitteln, die ihr die pastoraltheologische Methodologie zur Verfügung stellte. Zur Wissenschaft wurde die Praktische Theo-

²³ C. Harms, Pastoraltheologie, 31878.

gie nicht so sehr dadurch, daß sie neue Paradigmen ihrer architektonischen Systematik entwarf. Die Verwissenschaftlichung der Erkenntnisse und Verfahrensweisen vollzog sich vielmehr der traditionellen Wissenschaftsorganisation entsprechend in den Grenzen der Fachdisziplinen. Im Zuge ihrer Modernisierung legten sich die praktisch-theologischen Fachgebiete neue methodische Profile zu und entwickelten sich auf diese Weise zu verfahrenstechnisch hoch differenzierten Theoriekonstrukten.

Die Plausibilität der mit reformerischem Pathos unterlegten wissenschaftlichen Parameter verdankt sich ihrer multifunktionalen Effizienz. Zum einen dienten die den 'Humanwissenschaften' entliehenen Erkenntnisperspektiven dazu, die Berufspraxis des Pfarrers mit der sozialen Welt im ganzen, insbesondere mit der Praxis verwandter Berufe zu vernetzen. Zum anderen ließ sich die praktisch-theologische Theoriebildung aufgrund ihrer erweiterten Akzeptanz als allgemein approbiertes Element des zeitgenössischen Wissenschaftskosmos ausweisen. Auf der gemeinsamen Basis ihrer neuen humanwissenschaftlichen Formatierung konnten dann schließlich Theorie und Praxis der Praktischen Theologie einander logisch zugeordnet werden. Die Integration des pastoralen Berufsträgers in die moderne Lebenswelt und die Vernetzung der praktisch-theologischen Theorie mit dem modernen Wissenschaftsbetrieb gaben sich als die beiden Kehrseiten theoriepraktischer wie praxistheoretischer Identifizierung der Praktischen Theologie zu erkennen.

Der Fortschritt der wissenschaftlichen Spezialisierung konterkarierte nun freilich die ursprünglichen Motive der enzyklopädischen Operation. Denn mit ihrer zunehmenden Eigenständigkeit entwickelten die Einzeldisziplinen der Praktischen Theologie einen spezifischen Eigensinn. Sie kultivierten ihn, indem sie – gewissermaßen hinter dem Rücken der Praktischen Theologie im ganzen – den Spuren des Spezialisierungsprozesses folgten.

Zunächst verliehen die einzelnen Disziplinen den von ihnen thematisierten partiellen Berufsrollen eine besondere Dignität im Zusammenhang der neuzeitlichen Christentumspraxis und favorisierten jeweils eine bestimmte Rolle. Dann wechselten die Protagonisten neuer Berufsbilder auf die akademische Bühne hinüber. Aus der extraordinären Relevanz der Zentralrolle leiteten sie einen spezifischen Integrationsanspruch ihrer Disziplin für die praktisch-theologische Theoriebildung im ganzen ab. In wechselnder Folge empfahlen sich die einzelnen Fachdisziplinen als Garanten der Einheit der Praktischen Theologie. Sie versahen die ursprünglich partiell konfektionierten Theorien mit Allgemeingültigkeitsansprüchen und weiteten den Relevanzrahmen ih-

rer jeweiligen Erkenntnisperspektive auf das Ganze der praktisch-theologischen Theoriebildung aus. Die neuere Geschichte der praktisch-theologischen Wissenschaft stellt sich somit als eine Abfolge von Epochen dar, in denen jeweils ein um eine Teilrolle des Pfarrers zentriertes Berufsbild Karriere machte und die entsprechende Teildisziplin dann der Praktischen Theologie im ganzen ihre Prinzipien diktierte.

Zweifellos belebt auch auf dem wissenschaftlichen Markt die Konkurrenz das Geschäft. Praktisch-theologische Programmangebote wie 'seelsorgerlich predigen' oder 'seelsorgerlich unterrichten' erwiesen sich denn auch durchaus als kraftvolle Motoren zur Vitalisierung der praktisch-theologischen Theorieproduktion. Auf dem Wege ihrer Desintegration kam die Praktische Theologie dem erstrebten Ziel ihrer Integration freilich nicht näher. Die Entwicklung der praktisch-theologischen Wissenschaft nährte vielmehr prinzipielle Zweifel an der Möglichkeit und schließlich an der Notwendigkeit einer systematischen Organisation der Praktischen Theologie als einer in sich konsistenten Wissenschaft.

In ähnlicher Lage hatten die Pastoraltheologen des 19. Jahrhunderts auf die Imago der mit ihrem Beruf verschmolzenen religiösen Individualität zurückgegriffen und die Person des Berufsträgers für die Identität der Praktischen Theologie in Anspruch genommen. Der Beruf des evangelischen Pfarrers wurde auf die Gesinnung und Überzeugung des Berufsträgers gestellt, der Pfarrer zur professionellen Individualität stilisiert. Zu Anfang unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts bediente sich dann die Ideologie der Freien Berufe dieses Arguments. Der geborene Erzieher und der berufene Arzt wurden als Abbilder des Phönix gefeiert: Die auf exemplarische Weise mit sich und ihrer Welt identischen Berufspersönlichkeiten waren der Asche der zerfallenden Lebenswelt entstiegen. Eine Neuauflage dieses Klischees verbietet sich freilich angesichts der inzwischen gesteigerten Komplexität und Rationalität einerseits des sozial organisierten, zumal des beruflich verfaßten Christentums, andererseits des zeitgenössischen Wissenschaftsbetriebs.

Die gegenwärtige wissenschaftlich formatierte Praktische Theologie vermag sich in ihren eigenen Kleidern nicht wiederzuerkennen. Sie verweigert sich zunehmend der pastoraltheologischen Verkleidung und greift nach den größeren Horizonten einer wissenschaftlich fundierten Theorie des neuzeitlichen Christentums. Selbst wenn sie ihr anderes Interesse, ihre Funktion für die Ausbildung zukünftiger Pfarrer und Pfarrerinnen in den Vordergrund rückt, erscheinen ihr die Paradigmen ihrer pastoraltheologischen Vergangenheit als unzulänglich. Jedenfalls sind die pastoraltheologischen Organisationsformen für den

Fortschritt einer der modernen Wissenschaft verpflichteten praktisch-theologischen Theoriebildung hinderlich.

Die wissenschaftliche Zukunft der Praktischen Theologie liegt daher nicht schon in einer Öffnung der Disziplinengrenzen, in einer Belebung des grenzüberschreitenden Verkehrs unter den Fachdisziplinen, sondern in der entschlossenen Verabschiedung der pastoraltheologischen Kartographie, zumindest im Kontext der universitären Praktischen Theologie. In dieser Lage sind dann offensichtlich doch wieder die praktisch-theologischen Metatheoretiker und Enzyklopädisten gefragt. Einige haben sich schon zu Wort gemeldet und die wissenschaftstheoretische Diskussion mit neuen Erfindungen bereichert. Nun gilt es, auch die praktisch-theologische Studienpraxis auf einer neuen Basis zu reformieren.

Die Frage nach der Bedeutung des *sensus fidelium* befragen kann. Diese Thematik wurde 1970 in einer gemeinsamen Publikation von Haarsma, Kasper und Kaufmann zur Diskussion gestellt.¹ Seitdem ist es diesbezüglich mit einer einzigen Ausnahme still geblieben.²

In diesem Artikel möchte ich dieser Frage wieder nachgehen und will dies in einem allgemeineren und einem konkreteren Sinne tun. Im ersten Teil gehe ich auf die theologischen Implikationen der empirischen Frage nach dem *sensus fidelium* ein. In einem zweiten Teil stelle ich die allgemeinen Einsichten des ersten Teils anhand der empirischen Untersuchung der Gottesbilder unter den Studierenden der Wilmhergen-Universität dar. Dabei steht die Lösung 'The proof of the pudding is in the eating' im Mittelpunkt.

I. Empirische Erforschung des *sensus fidelium*

Zunächst wollen wir uns mit der Bedeutung des *sensus fidelium* beschäftigen. Danach kommt sowohl die empirische Erforschung des *sensus fidelium* als auch dessen propositionaler Kern zur Sprache.

¹ Vgl. für den Unterschied zwischen *sensus fidelium* und *sensus communis*, K. Vogelsmeier, Von *sensus fidelium* nach *sensus communis*, in: *Communio* 21 (1972) 1, 8-15, hier 8.

² Der Titel der Publikation lautet: *Kirchliche Lehren, Sprache der katholischen Theologie*, Frans Haarsma, Siegfried Kasper, Walter Kasper, Franz Kaufmann, Hecker, Freiburg 1970. Sie ist aus Anlaß der Antrittsvorlesung von Haarsma in Göttingen zustandekommen und führt den Titel 'De leere van de kerk en het geloof van haar leden' (Ambo, Utrecht 1968). In überarbeiteter Form wurde sie in Haarsmas erstem Artikelbandband *Stemen tegen Mozes* (Kok, Kampen 1981, 44-76) aufgenommen.

³ Haarsma kam auf diese Frage zurück in: *Empirisch onderzoek naar het geloof* in de kerk, *Communio* 8 (1973) 1, 112-121.

Johannes A. van der Ven

Gottesbilder im sensus fidelium

In diesem Beitrag möchte ich die Diskussion um eine Frage aufnehmen, die in den letzten 20 Jahren in unseren Breiten liegen geblieben ist. Sie bezieht sich auf die empirische Frage nach dem sensus fidei bzw. dem sensus fidelium. Unter sensus fidei — ein Begriff, den das II. Vatikanum gebrauchte — wird das Bewußtsein des individuellen Gläubigen verstanden, während sensus fidelium auf das kollektive Glaubensbewußtsein verweist.¹ Die Frage ist, ob neben exegetischer, historischer und systematischer Erforschung auch die empirische Untersuchung zur Erhellung des sensus fidelium beitragen kann. Diese Thematik wurde 1970 in einer gemeinsamen Publikation von Haarsma, Kasper und Kaufmann zur Diskussion gestellt.² Seitdem ist es diesbezüglich mit einer einzigen Ausnahme still geblieben.³

In diesem Artikel möchte ich dieser Frage wieder nachgehen und will dies in einem allgemeineren und einem konkreteren Sinne tun. Im ersten Teil gehe ich auf die theologischen Implikationen der empirischen Frage nach dem sensus fidelium ein. In einem zweiten Teil stelle ich die allgemeinen Einsichten des ersten Teils anhand der empirischen Untersuchung der Gottesbilder unter den Studenten der Nijmegener Universität dar. Dabei steht die Losung 'the proof of the pudding is in the eating' im Mittelpunkt.

I. Empirische Erforschung des sensus fidelium

Zunächst wollen wir uns mit der Bedeutung des sensus fidelium beschäftigen. Danach kommt sowohl die empirische Erforschung des sensus fidelium als auch dessen propositionaler Kern zur Sprache.

¹ Vgl. für den Unterschied zwischen sensus fidei und sensus fidelium: H. Vorgrimm-ler, Van sensus fidei naar sensus fidelium, in: Concilium 21 (1985) 4, 8 - 15, hier 8.

² Der Titel der Publikation lautet: Kirchliche Lehre, Skepsis der Gläubigen. Analyse: Frans Haarsma, Stellungnahmen: Walter Kasper, Frans Xaver Kaufmann, Herder, Freiburg 1970. Sie ist aus Anlaß der Antrittsvorlesung von Haarsma in Nijmegen zustande gekommen und führt den Titel 'De leer van de kerk en het geloof van haar leden' (Ambo, Utrecht 1968). In überarbeiteter Form wurde sie in Haarsmas erstem Artikelsammelband 'Morren tegen Mozes' (Kok, Kampen 1981, 45-76) aufgenommen.

³ Haarsma kam auf diese Frage zurück in: Empirisch onderzoek naar een consensus in de kerk?, Concilium 8 (1972) 1, 112 - 121.

Schließlich steht die Prioritierung der dazu gehörenden Propositionen zur Diskussion.

Sensus fidelium

In Lumen Gentium des II. Vatikanums wird das Prinzip zur Sprache gebracht, daß die Gesamtheit der Gläubigen nicht irren kann; positiv bedeutet dies, daß die Gesamtheit der Gläubigen die Jahrhunderte hindurch treu im Glauben bleibt (Nummer 12). Die Ursache dieser bleibenden Treue ist die Salbung des Geistes, die die Gläubigen bekommen haben. Dabei verweist die Konstitution auf den Bibelvers über die Weihe und die Erkenntnis, die die Gläubigen empfangen haben. Das impliziert: "Ihr habt keinen anderen Lehrer nötig" (1 Joh 2. 27).

Neben der Ursache wird auch die Art und Weise angegeben, mit der diese Glaubenstreue zum Ausdruck kommt. Zwei Aspekte sind dabei zu unterscheiden. Der erste ist, daß die Gläubigen über ein eigenes, unableitbares Glaubensorgan ('sensus fidei') verfügen. Dazu sind sie aus der Haltung der Connaturalität mit dem Glauben zur eigenen Glaubenserfahrung in der Lage. Der zweite Aspekt ist, daß sie durch die Wirkung dieses Glaubensorgans zu einer Übereinstimmung untereinander kommen ('consensus universalis').

Darin verbirgt sich ein fundamentaler Fortschritt gegenüber dem I. Vatikanischen Konzil. Die Rolle der Gläubigen besteht nach dem I. Vatikanum darin, das anzunehmen und zu akzeptieren, was das apostolische Amt zu glauben vorgibt. Sie üben die passive Unfehlbarkeit aus. Im II. Vatikanum ist der sensus fidelium die aktive Quelle, Fundort und Norm des Glaubens.

Eine heikle Frage ist aber, welche Rolle das kirchliche Amt dabei spielt. Nach Lumen Gentium hat es eine leitende Aufgabe. Das Volk Gottes folgt dieser Leitung und gehorcht ihm ('fideliter obsequens'). Der Gegensatz 'passive versus aktive Unfehlbarkeit', der das I. Vatikanum kennzeichnete, hat einer doppelten aktiven Unfehlbarkeit Platz gemacht. Die aktive Unfehlbarkeit des Volk Gottes aber ist der des kirchlichen Lehramtes untergeordnet. Die Zwiespältigkeit, die die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils in ihrer Gesamtheit prägt, kann auch im Paragraph über den sensus fidelium zu spüren.

Diese Zwiespältigkeit erklärt die auffallende Ambivalenz, die die Kommentare des II. Vatikanums in der Sache des sensus fidelium kennzeichnet. Auf der einen Seite wird er positiv bewertet und auf der anderen Seite aber immer wieder mit zahllosen Fragen, Gefahren und

Warnungen umgeben. So verweist man auf die ambivalente Rolle des *sensus fidelium* in der Vergangenheit. Er wird einerseits im Zusammenhang mit dem Festhalten am Glauben des Konzils von Nizäa während der Wirren um den Arianismus sehr geschätzt. Andererseits wird er aber für die Verkündigung der marianischen Dogmen von 1854 und 1950 verantwortlich gemacht. Daneben verweist man auf die ambivalente Funktion des *sensus fidelium* in der Gegenwart. Er wird abwechselnd von Theologen und vom Lehramt für die Legitimierung der eigenen Standpunkte verwandt: das eine Mal als Anwalt für den Befreiungskampf aus einer ungerechten Gesellschaft, ein anderes Mal als die schweigende Mehrheit, die jede gesellschaftliche Erneuerung ablehnt. Schließlich verweist man auf die ambivalente Bedeutung des *sensus fidelium* für die Zukunft. Was ist zu tun, so fragt man sich, wenn das Volk Gottes auf die Seite des Aberglaubens und der fundamentalistischen Volksreligiosität oder genau auf die Gegenseite des säkularisierten 'common sense' abtreiben würde?

Diese Fragen zeigen, daß der *sensus fidelium* Diskussions- und (latenter) Konfliktgegenstand bezüglich der Reinheit des Glaubens und der Macht der Kirche ist. Man wird nicht müde zu konstatieren, daß der *sensus fidelium* der Koordination, Ordnung, Leitung und Steuerung durch das Lehramt bedarf. Ich will diese Feststellung nicht schmälern. Sie ist aber nur sekundär von Bedeutung, denn der *sensus fidei fidelium* ist das geistige Organ der Gläubigen. Der Glaube kommt daraus hervor; er macht den Kern des Glaubens aus; er hat für den Glauben Sensibilität, eine spezielle Offenheit und Empfindsamkeit. Darum kann das Lehramt nur das verkündigen, was im Glauben der Menschen vorhanden ist; es repräsentiert diesen Glauben, wie die östliche Orthodoxie immer betont hat.

Erforschung des *sensus fidelium*

Weil der *sensus fidelium* die Quelle des Glaubens ist, ist es wichtig, ihm in der theologischen Forschung Priorität zu geben. Einige Aspekte des Untersuchungszieles möchte ich zunächst einmal unterscheiden.

Der erste Aspekt ist hermeneutischer Art. Jede hermeneutische Unternehmung wird durch die Beziehung zwischen dem Text und dem Kontext in der Vergangenheit und dem Verstehen dieses Textes im Kontext der Gegenwart gekennzeichnet. Dabei geht es nicht um eine regelrechte 'applicatio'. Es gibt immer eine Spannung zwischen Tradition und Situation. Einerseits gibt sich die Tradition dem Leser in der heutigen Situation durch die Bedeutung, die in dem Text liegt, zu erkennen. Andererseits nähert sich der Leser diesem Text gerade aus

der Perspektive der heutigen Situation. Von dieser Spannung her kann die Erforschung des *sensus fidelium* als Studium über die Bedeutung der Texte aus der Tradition für den Leser in der Situation von heute aufgefaßt werden. Die Frage, die dabei im Mittelpunkt steht, lautet, welche Einsichten die Menschen von heute diesen Texten entlehnen und welche Inspiration und Orientierung sie darin für ihr Leben finden.

Der zweite Aspekt hat einen rezeptionstheoretischen Charakter. Während die Hermeneutik die Beziehung zwischen Tradition und Situation von der Bedeutung der Texte von damals für den Leser von heute her betrachtet, legt die Rezeptionsforschung die Betonung auf die Sinngebung der Texte von damals durch die heutigen Leser. Diese Texte können als eine Partitur gesehen werden, die jedesmal durch den Leser aufs Neue realisiert wird. Dadurch entstehen immer neue Ausführungen mit ständig neuen Bedeutungen. Es gibt nicht nur eine Bedeutung eines Textes; die Bedeutung entsteht durch die Aktivitäten des Lesers in der Interaktion mit dem Text immer wieder neu. Die Fragen, die Erwartungen, die Werte und Normen, das Wissen und die Maßstäbe, mit denen der Leser an die Texte herangeht, stehen in dieser Untersuchung im Mittelpunkt. Der Leser baut von daher die Bedeutung des Textes auf. Auch die Wertbestimmung des Textes durch den Leser spielt eine wichtige Rolle. Diese kann sowohl nach Personen, Gruppen und Kollektivitäten als auch nach Kulturen und Subkulturen sowie Zeitperioden variieren. Die Rezeptionstheorie kann somit auch als Sammlung von Aussagen über die Veränderlichkeit der Bedeutung der Texte in historisch variablen Rezeptionssituationen umschrieben werden.

Der dritte Aspekt ist kommunikationstheoretischer Art. Während die Hermeneutik die Betonung auf die Bedeutung des Textes für das Heute legt und die Rezeptionstheorie den Akzent auf die Textverarbeitung durch den heutigen Leser plazierte, schenkt der kommunikationstheoretische Ansatz dem Bedeutungspluralismus und dem Interpretationskonflikt, der dadurch entsteht, seine Aufmerksamkeit. Dabei geht es um drei Dinge: der geordnete Austausch dieser Interpretationen; das Wechseln der Perspektiven, das für diese Interpretationen notwendig ist; und das Streben, schrittweise zu einem Konsens zu gelangen. Insoweit die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Bedeutungspluralismus und den Interpretationskonflikten konfrontiert wird, ist sie auf diese dreifache Kommunikation angewiesen. Ihre *communio* existiert nur durch *communicatio*. Die Alternative ist das Regieren mit der straffen Hand, durch die die *communio* von oben zwingend auferlegt wird. Das aber läuft, wie es in der christlichen Freiheitscharta geschrieben steht, der Eigenart der Kirche zuwider:

"Es gibt keine Juden oder Heiden mehr, es gibt keine Sklaven oder Freie, es gibt keinen Mann und keine Frau: Alle zusammen seid ihr eine Person in Christus Jesus" (Gal 3,28).

Empirische Erforschung des sensus fidelium

Bis jetzt ging es um die Ziele der Untersuchung des sensus fidelium. Nun möchte ich auf die Methodologie, das materiale und das formale Objekt dieser Untersuchung eingehen.

Zunächst zur Methodologie: Wer Bedeutungen und Werte untersuchen möchte, die Menschen Texten aus der christlichen Tradition beimessen, der ist insbesondere auf die literarischen, historischen und systematischen Verfahren angewiesen, die die theologische Forschung seit altersher kennzeichnen. Damit kann man sich aber nicht begnügen. Eine Ergänzung vonseiten einer Methodologie ist notwendig, die darauf ausgerichtet ist, das Geben bestimmter Bedeutungen und die Wertbestimmungen der Texte durch Menschen von heute zu erkunden: die empirische Methodologie.

Die Theologie darf die empirische Forschung weder an die Sozialwissenschaften in Auftrag geben noch ihnen überlassen, auch wenn sie auf diesem Gebiet ein eigenes Erkenntnisinteresse haben. Daß die Theologie hier eine eigene, unableitbare Verantwortung trägt, läßt sich durch das materiale und das formale Objekt der empirischen Forschung verdeutlichen, das hier zur Diskussion steht. Das materiale Objekt wird durch die Bedeutungen und Werte gebildet, die Menschen von heute Texten aus der christlichen Tradition zuerkennen. Dabei stehen die Fragen, Erwartungen, Normen und Standards zur Diskussion, mit denen sie diesen Texten entgegentreten. Wie bereits gesagt, variieren Menschen in der Weise, wie sie mit diesen Texten umgehen. Beim Dekodieren der Texte decken sie Bedeutungen und Werte auf, die mit abhängig sind vom sozialen Kontext, in dem sie leben, der Generation, zu der sie gehören, der kirchlichen Umgebung, der kirchlichen Verbundenheit usw.. Die empirische Erforschung derartiger Dekodierungsprozesse findet nur in sehr geringem Maße statt. Es geht hier für die Theologie um ein immens brachliegendes Gebiet.

Was das formale Objekt betrifft, so liegt hier für die Theologie eine prinzipielle Aufgabe beschlossen. Das kann mit Hilfe der gegenseitigen Abstimmung der hermeneutischen, rezeptions- und kommunikationstheoretischen Untersuchungsziele, die soeben erläutert worden sind, verdeutlicht werden. Aus hermeneutischer Sicht steht das systematische Studium der Bedeutungen von Texten aus der christli-

chen Tradition für die Menschen von heute im Mittelpunkt. Aus rezeptionstheoretischer Sicht wird insbesondere auf die Variation der Bedeutungsverleihungen und Wertbestimmungen dieser Texte aus der christlichen Tradition durch Menschen unserer Zeit geachtet. Aus kommunikationstheoretischer Sicht steht schließlich die Förderung der Kommunikation im Blick auf die Vielzahl an Bedeutungen und den Interpretationskonflikt um diese Texte im Mittelpunkt des Interesses. Die Bestrebungen in dieser Kommunikation sind auf den consensus fidelium gerichtet. Die Abstimmung der hermeneutischen, rezeptions- und kommunikationstheoretischen Ansätze untereinander macht die empirische Erforschung des sensus fidelium zu einer eigenen theologischen Aufgabe. Das Zusammenspiel, die Interaktion und die Verwobenheit dieser drei Ansätze macht diese Untersuchung zu einer theologischen.

Diese gegenseitige Abstimmung ist aus der Sicht der Rezeptionsforschung nach zwei Seiten hin zu verdeutlichen: nach der Verbindung mit der Hermeneutik und nach der Verbindung mit der Kommunikationstheorie. Durch die Verbindung der Rezeptionsforschung mit der Hermeneutik wird die Bibel und die nachbiblische Tradition in den Brennpunkt des Interesses gestellt. Das verlangt Wissen über die Erkenntnisse der Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte und der Theologiegeschichte. Noch wichtiger ist die Ausrichtung auf 'das Lebendig-Machen' dieser Texte für Menschen von heute, die die authentische hermeneutische Intention kennzeichnet. Dieses Ziel ist der Theologie eigen, den Sozialwissenschaften aber fremd, bei Verlust ihrer eigenen wissenschaftlichen Identität. Des weiteren wird es durch das Verbinden der Rezeptionsforschung mit der Kommunikationstheorie auf den adäquaten Umgang mit Interpretationsunterschieden und Interpretationskonflikten in der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen orientiert. Dadurch wird es in die Dynamik des kollektiven Austausches, des Perspektivenwechsels und des Strebens nach Konsens aufgenommen. Auch dieses Ziel ist der Theologie eigen; auch hier gilt wieder, daß es den Sozialwissenschaften fremd ist, bei Verlust ihres eigenen wissenschaftlichen Status.

Die Schlußfolgerung ist, daß sich hier für die Theologie selbst eine intrinsische Aufgabe befindet. Genausowenig wie das Bibelstudium bei der philologischen Fakultät, die Kirchen- und Dogmengeschichte bei der historischen Fakultät und das systematische Durchdenken des Glaubens und der Moral bei der philosophischen Fakultät in Auftrag gegeben wird, darf die empirische Erforschung des sensus fidelium der sozialwissenschaftlichen Fakultät überlassen werden. Es besteht die Wahl: Entweder teilt man die Theologie in ebenso viele Abteilungen an anderen Fakultäten auf, oder man baut sie in einer eigenen

Fakultät auf, in der die Methoden und Techniken der anderen Disziplinen im Hinblick auf die theologischen Fragen und theologischen Ziele verwandt werden.

Empirische Erforschung der Propositionen im sensus fidelium

Viele Einwände gegen die empirische Erforschung des sensus fidelium ergeben sich aus dem Mißverständnis dieses Begriffs. Darum ist es notwendig, diesen einer Analyse zu unterwerfen. Dazu mache ich nicht von der scholastischen 'analysis fidei', sondern von dem Paradigma der Kognitionswissenschaft ('cognitive science') Gebrauch. Seltsam ist das nicht, da die traditionelle 'analysis fidei' ihre Begriffe der damaligen philosophischen Psychologie entlehnte, während eine heutige 'analysis sensus fidelium' selbstverständlich auf die heutigen Ergebnisse, im vorliegenden Fall die kognitionswissenschaftliche Forschung, angewiesen ist.⁴

Im Folgenden beschränke ich mich auf zwei Dimensionen, die beim sensus fidelium mit Hilfe der Kognitionswissenschaft zu unterscheiden sind: die Dimension der Perzeption und der Attitüde.

Die Perzeption bezieht sich auf die sinnliche Aktivität, mit der der Mensch die Informationen, die er in seiner Umgebung aufnimmt, zu Erfahrungen transformiert und sie als solche interpretiert. Die Perzeption geht darin nicht rein registrierend zu Werke, als ob sie nur passiv auffangen würde, was in ihrer Umgebung an Stimuli auftritt. Darum ist die perzeptuelle Dimension nach zwei Aspekten zu unterscheiden: der Aspekt der datengesteuerten und der propositional gesteuerten Perzeption.⁵ Durch die Kombination dieser 'data-driven' und 'propositionally driven' Prozesse in der Perzeption entsteht genau das, was das

⁴ Das kognitionswissenschaftliche Paradigma hat sich in den letzten 20 Jahren als sehr stark erwiesen, insbesondere in der Philosophie, Linguistik, Psychologie, Soziologie und der Anthropologie. Dabei geht es nicht nur um die Erforschung auf dem Gebiet der Kognition, sondern auch auf dem der Perzeption, Aufmerksamkeit, Motivation, Emotion, Haltung und der Interaktion. Im Zusammenhang damit wird auch das Studium der Sprache und des Textes sowohl in der Syntax wie der Semantik als auch in der Pragmatik in Angriff genommen.

⁵ Lindsay and Norman (1977) sprechen von 'conceptually driven' Perzeption. Wegen des perzeptuellen Aspektes der Haltung - siehe oben - schlagen wir hier den Begriff 'propositionally driven' vor.

Endprodukt der Perzeption ist: Modellerkennung ('pattern recognition').⁶

Die Attitüde bezieht sich auf die Einstellung und die Disposition des Gläubigen. Sie kommt im bleibenden Verlangen und beständigen Willen im Glauben zum Ausdruck. Sie bildet ein inzident-übersteigendes 'commitment' und Engagement und kommt in der Glaubenstreue zur Gestaltung. Sie hält in habituellem Sinn am Glauben an Gott fest, 'for better and worse'. Auch die attitudinale Dimension kann nach zwei Aspekten unterschieden werden. Der erste ist affektiver Art. Der Gläubige ist mit seinen Emotionen auf den Glauben an Gott bezogen: mit seiner Freude und seinem Verdruß, mit seiner Hoffnung und Verzweiflung, mit seiner Dankbarkeit und seiner Enttäuschung. Er bewertet diese emotionale Verbundenheit im übrigen positiv, denn es ist eine positive Stimmung, die quer zu allen Fragen und Zweifeln mit hineinspielt. Der zweite Aspekt gibt an, worauf diese Emotionen bezogen sind. Sie spielen sich nämlich nicht im Luftleeren ab, sondern sind auf etwas ausgerichtet. Sie sind auf die Propositionen gerichtet, die in der Glaubenshaltung liegen. Das sind Statements, die eine bestimmte Überzeugung verkörpern. Sie haben eine zweifache Funktion: Sie referieren und präzisieren. Sie verweisen auf die Wirklichkeit, in diesem Fall auf die Wirklichkeit des Menschen, der Gesellschaft und Gottes; sie präzisieren, indem sie der Wirklichkeit ein bestimmtes Prädikat in Form einer Eigenschaft zuerkennen. Dieser Aspekt ist so wichtig, daß Attitüden eben auch propositionale Attitüden genannt werden. Diese werden im Hinblick auf die Propositionen, die auf die entsprechende Wirklichkeit verweisen und diese präzisieren, durch positiv gefärbte Emotionen gekennzeichnet.⁷

⁶ Vgl. Lindsay & Norman 1977. Von daher wird der *sensus fidei* zu Recht als ein geistiges Sinnesorgan umschrieben. Mit diesem Sinnesorgan nimmt der Gläubige - in Daten-gesteuerten Prozessen - Dinge, Situationen und Personen wahr, die er - in einem propositional gesteuerten Prozess - als Zeichen von Gott erkennt. Er sieht darin - über 'pattern recognition' - die Ordnung Gottes. Von daher wird der *sensus fidei* der Geschmack für die Dinge Gottes genannt. Er ist das Sinnesorgan für die Farben, die die Dinge im Licht Gottes haben. Die Dinge riechen sozusagen nach Gott. Der *sensus fidei* ist die 'Nase des Gläubigen'. Vgl. Mouroux 1965; Fransen 1971; 1972; Schillebeeckx 1964; Veldhuis 1973.

⁷ Vgl. Stilling e.al. 1987, 332 ff.; Eco 1989, 169. In der Theologiegeschichte werden der affektive und propositionale Aspekt wohl mit dem Begriffspaar *lumen fidei* und *fides ex auditu* angedeutet. *Lumen fidei* besteht in der innerlichen Offenheit und der Übergabe an den Glauben, während sich *fides ex auditu* auf die Statements bezieht, in denen sich der Glaube konzeptuell ausdrückt und die auf die Wirklichkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch verweisen. Vgl. Schillebeeckx 1964, 233-261.

Von der Analyse des *sensus fidelium* über die Dimensionen Perzeption und Attitüde erfüllen die Propositionen eine zentrale Rolle: Sie ordnen die Perzeption und strukturieren die Attitüde. Diese zentrale Rolle kann leicht zu allerlei Mißverständnissen Anlaß geben. Ich nenne hier zwei: ein dogmatisch- und ein linguistisch-theologisches Mißverständnis.

Das erste meint, daß die Propositionen dem freien, kreativen Charakter des *sensus fidelium* Abbruch tun könnten, weil sie mit den Glaubensregeln der Orthodoxie, den Lehrmeinungen der unfehlbaren Lehrautorität übereinstimmen sollten. Es geht hier aber nicht um inhaltliche Propositionen, die der kirchlichen Lehre entlehnt werden, sondern um die formale Bedeutung der Propositionen, die von der Kognitionswissenschaft her beim *sensus fidelium* unterschieden werden. Propositionen bilden den konzeptuellen Kern, der jeder Glaubensperzeption und jeder Glaubenshaltung zugrundeliegt. Als solche bilden sie einen vollkommen formalen Begriff, der auf viele Art und Weisen material ausgefüllt werden kann. Beispielsweise liegen in der Glaubensperzeption 'Ich fühle mich in Gott geborgen' und 'Ich fühle, daß Gott mich zu mir selber bringt' die Propositionen 'Gott ist zuverlässig' und 'Gott versöhnt'. In der Glaubenshaltung 'Gott inspiriert mich zur Hoffnung' und 'Gott ruft mich zur Solidarität auf' liegen die Propositionen 'Gott öffnet die Zukunft' und 'Gott ist gerecht'. Propositionen können individuell oder kollektiv, gemeinschaftlich oder institutionell, ungebunden oder gebunden, kirchlich-extern oder kirchlich-intern, offen oder geschlossen, suchend oder stipulierend, hermeneutisch oder fundamentalistisch, charismatisch oder lehramtlich sein.⁸

Das zweite Mißverständnis ist, daß die Propositionen dem spezifischen Charakter der Glaubenssprache, der sich der Gläubige bedient, Abbruch tun könnte. Die Glaubenssprache ist, so wird zu Recht gesagt, performativ. Man meint damit, daß der Gläubige in der Sprache, die er verwendet, eine Handlung darstellt: Er bezeugt, er bekennt, er verspricht, er ruft auf. Durch diese Sprach-Handlungen verändert sich die Wirklichkeit, die dann nicht mehr so ist, wie sie zuvor war. Dadurch wird, so sagt man zu Recht, eine neue Welt geschaffen ('performed'). Diese 'performatives' werden aber manchmal zu Unrecht beispielsweise Behauptungen, Mitteilungen, Informationen usw. gegenübergestellt. Die Glaubenshandlung, so sagt man dann, besteht im Zeugnis und im Bekenntnis, aber nicht in Behauptungen, Mitteilungen und Informationen. Hier spielt ein doppeltes Mißverständnis mit. Zunächst müssen von der Sprachhandlungstheorie her auch Be-

⁸ Damit werden allerlei Einwände, die gegen die empirische Erforschung des *sensus fidelium* gebracht wurden, hinfällig: vgl. Kaufmann 1970.

hauptungen, Mitteilungen und Informationen als 'performatives' betrachtet werden. Es geht dabei um die Handlung des Behauptens, die Handlung des Mitteilens und die des Informierens, durch die die Welt nicht mehr so ist, wie sie zuvor war. Sie verändern die Welt. Sie bilden genauso 'performatives' wie Bezeugen und Bekennen. Des weiteren liegen in all diesen 'performatives' Propositionen. Diese werden damit nicht zunichte gemacht, sondern gerade vorausgesetzt. Der verzweifelte Aufruf 'Becker, beat Lendl!', der in einem Tennismatch gemacht wurde, ist ein deutliches 'performative', das eine Proposition voraussetzt, nämlich daß sich Becker in einem Tennisspiel mit Lendl befindet und zumindest die Möglichkeit besitzt, Lendl zu schlagen.⁹ Auf die Glaubenshandlung angewandt bedeutet dies: Wie stark der Zeugnis-, Bekenntnis-, und Übergabecharakter des Glaubens auch sein mag, es schmälert nicht dessen propositionellen Gehalt.¹⁰

Priorisierung von Propositionen

Nicht alle Propositionen kommen für die empirische Forschung in der Theologie in gleichem Maße in Betracht. Empirische Forschung setzt nämlich den Einsatz kostspieliger personeller und materieller Mittel voraus. Die Frage lautet: Welche Propositionen verdienen Priorität?

Der hierarchia veritatum kann die Einsicht entlehnt werden, daß nicht alle Propositionen gleich wichtig sind. Ihr Gewicht ist an ihrer Beziehung zu der Thematik abzulesen, die im Mittelpunkt des christlichen Glaubens steht: das Heil Gottes in Jesus (Dekret über den Ökumenismus, 11). Daraus folgt, daß wir die empirische Forschung auf 'theo'-logische und christologische Propositionen konkretisieren müssen. Andere Propositionen sind von sekundärer Bedeutung.

Der objektiven Konzentration, die in der hierarchia veritatum liegt, kann die subjektive Konzentration hinzugefügt werden. Diese bezieht sich auf die Hierarchie, die durch die Menschen selbst in ihrem eigenen Glauben errichtet wird. Diese findet ihren Ursprung in dem Kontext, in dem sie leben, der Kultur, von der sie einen Teil ausmachen, der Biographie, die sie kennzeichnet. Bestimmten Aspekten in ihrem Glauben schenken sie mehr Aufmerksamkeit als anderen, weil sie beispielsweise wichtiger für sie sind und/oder weil sie mit ihnen wegen

⁹ Vgl. Akmajian e.al. 1990, 342.

¹⁰ Rahner (1970) fordert zu Recht Aufmerksamkeit für die begrifflichen Aussagen als Glaubensaspekt. Von kognitionswissenschaftlichen Gesichtspunkten her aber ist nicht einzusehen, daß darin ein Unterschied zwischen dem Christentum und anderen Religionen liegen soll (S. 244).

der Kultur, in der sie leben, öfter zusammenstoßen. Es geht hier um eine Hierarchie im *sensus fidelium*. Womit haben die Menschen zu kämpfen? Ohne Zweifel hat der Kampf von heute – zumindest in der westlichen Gesellschaft – primär mit dem Glauben an Gott in einer säkularisierten Gesellschaft zu tun. Hat der Gottesglaube überhaupt noch irgendeine Bedeutung? Wird er nicht vollkommen an den Rand der Gesellschaft und des persönlichen Lebens gedrängt? Verliert er nicht fast seine ganze Plausibilität? Nicht die Kirche, auch nicht Jesus, sondern Gott selbst ist zur fundamentalen Frage im alltäglichen Glaubensleben geworden. Anders gesagt: Die 'theo'-logischen Propositionen verdienen die meiste Aufmerksamkeit.

Dieser Priorisierung kann noch eine Überlegung hinzugefügt werden. Sie bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen Objektsprache und Meta-Sprache und zwischen 'first' und 'second order assertions'. Was den ersten Unterschied betrifft, so geht es bei der empirischen Erforschung der 'theo'-logischen Propositionen nicht um Meta-Sprache. Es geht nicht um Propositionen über Propositionen, als ob wir die Menschen nach den fundamental-theologischen Voraussetzungen ihres Glaubens an Gott befragen wollten, wenn sie diese alle ausdrücken könnten! Fragen nach dem Verhältnis zwischen der philosophischen Gotteslehre und der philosophischen Theologie sind demnach 'Futter' für Theologen, nicht für den normalen Gläubigen. Das gilt auch für die 'second order assertions'. Während die 'first order assertions' die direkte Funktion des Glaubens an Gott zum Ausdruck bringen, beziehen die 'second order assertions' sich dagegen auf Gott in sich selbst, sein eigenes Sein, sein eigenes Wesen. Es sind Propositionen 'zweiter Ordnung', um ein Wort von Schillebeeckx anzuführen.¹¹

Von der objektiven und der subjektiven *hierarchy veritatum* her verleihen wir den 'theo'-logischen Propositionen in der empirischen Forschung Priorität. Dabei lassen wir die Meta-Propositionen und 'second order' Propositionen beiseite und konzentrieren uns auf die Funktion des Glaubens an Gott für Menschen von heute in der säkularisierten westlichen Gesellschaft. Auf diese Weise kann das Plädoyer ausgelegt werden, das Lindbeck darüber gehalten hat: "As in the case of native speakers of natural languages, they (the 'fideles') are not tied up to fixed formulas, but rather can understand, speak, and discriminate between the endless varieties of necessarily innovative ways of using both old and new vocabularies to address unprecedented situations. While they have no formal theological training, they are likely to be saturated with the language of scripture and/or liturgy. One might,

¹¹ Vgl. Schillebeeckx 1974, 446-450.

perhaps, call them flexibly devout: they have so interiorized the grammar of their religion that they are reliable judges, not directly of the doctrinal formulations (for these may be too technical for them to understand), but of the acceptability or unacceptability of the consequences of the formulations in ordinary religious life and language."¹²

II. Erforschung der Gottesbilder unter Nijmegener Studenten

Im zweiten Teil dieses Beitrags wird, wie bereits erwähnt, über die Untersuchung von Gottesbildern unter Studenten der Nijmegener Universität berichtet. Dadurch hoffe ich, den Beitrag der empirischen Forschung zur Erhellung des *sensus fidelium*, der im ersten Teil in allgemeinen Worten angegeben wurde, näher konkretisieren und illustrieren zu können. Darum stehen hier nacheinander die folgenden Punkte zur Diskussion: der Theologie gesteuerte Ansatz der empirischen Untersuchung nach Gottesbildern unter Studenten; die theologischen Fragen, die bei der Untersuchung im Mittelpunkt standen; die Antworten, die aus der Analyse hervorgingen; und schließlich der Beitrag dieser Untersuchung zur Erhellung des *sensus fidelium* mit Hilfe von Begriffen der Hermeneutik, der Rezeptions- und der Kommunikationstheorie. Mit dem letzten Punkt findet automatisch eine Rückkopplung zum ersten Teil dieses Beitrags explizit statt.

Theologie gesteuerter Ansatz der empirischen Untersuchung

Wie kommt man, um mit Lindbeck zu sprechen, hinter die 'native vocabulary' des 'native speakers'? Befragt man die Menschen mit standardisierten Fragebögen, dann besteht die Gefahr, daß sie nur auf Reize reagieren, die nicht die ihren sind und keine (wichtige) Rolle in ihrem Leben spielen. Das braucht nicht so zu sein, doch die Gefahr besteht.¹³

Um dem zuvorzukommen, haben wir den Nijmegener Studenten einen Frageblock von 53 Fragen vorgelegt, der auf spezielle Art und Weise

¹² Lindbeck 1984, 100.

¹³ Von einigen Seiten wird diese Gefahr zu früh und zu oft signalisiert. Die Validität bestehender Fragebogen-Items kann untersucht - und demnach genauso gut bestätigt wie entkräftet - werden. Das kann mit Hilfe von Methoden zur Bestimmung der Inhalts-, der Prädikativen- und der Konstruktionsvalidität, mit Hilfe von halbstrukturierten Interviews geschehen.

in Zusammenarbeit mit Forschern der Universität Löwen konstruiert wurde.¹⁴ Dabei sind ein induktives und ein deduktives Prozedere kombiniert worden. Das induktive Verfahren bestand aus dem Sammeln von Antworten auf offene Fragen über die Bedeutung des Wortes 'Gott' unter Adoleszenten und dem Umsetzen dieser Antworten in Itemform. Das deduktive Prozedere war die faktorenanalytische Bearbeitung der Antworten auf diese Items unter mehreren Studentenspopulationen. Die daraus gewonnenen Ergebnisse wurden des Weiteren mit theoretischen Erkenntnissen über Gottesbilder in Verbindung gebracht und damit ergänzt. Der daraus resultierende Fragenblock von 53 Items wurde danach in einen viel breiter ausgerichteten Fragebogen aufgenommen.¹⁵

Dieser Fragebogen wurde im Herbst 1990 per Post an eine Zufallsstichprobe von 2175 Nijmegener Studenten versandt, die aus der Grundgesamtheit von 12000 Studenten gezogen wurde. 638 Studenten, das sind 29.3%, schickten den Fragebogen korrekt ausgefüllt wieder zurück. Das ist für eine postalische Umfrage ein hoher Prozentsatz. Das gilt um so mehr, weil es sich um einen Fragebogen über den persönlichen Lebensstil – darunter auch Weltanschauung und Religion – handelte, der der Information an die Befragten zufolge mit von der Nijmegener Studentengemeinde ausging.

Nach der Inspektion und dem Cleanen des Datensets entschieden wir uns bei den Antworten der Studenten auf die 53 Gottesbildfragen für eine faktorenanalytische Vorgehensweise. Dadurch erhofften wir uns, den latenten Strukturen des religiösen Bewußtseins, die in den Antworten der Studenten liegen, auf die Spur zu kommen, und sie ans Licht zu bringen.

Bei der Faktorenanalyse sind wir im Nijmegener Forschungsteam vom sogenannten Theorie- bzw. Theologie-gesteuerten Verfahren ausgegangen.¹⁶ Diesem Ansatz entsprechend haben wir zwei Schritte durchgeführt. Der erste Schritt bezieht sich auf die 'overall analysis' aller 53 Items. Dazu haben wir diese Items in eine Faktorenanalyse eingeführt. Als Kriterium haben wir dabei verwandt, daß die durch den

rierten Interviews vorher und/oder nachher und mit Hilfe von offenen Fragen im Fragebogen geschehen.

¹⁴ Zum Forschungsteam gehören Prof. Dr. K. Dobbelaere, Prof. Dr. D. Hutsebaut und Drs. D. Verhoeven auf Löwener und Drs. B. Biemans, Dr. H.-G. Ziebertz und der Autor dieses Artikels auf Nijmegener Seite.

¹⁵ Der Titel lautet: Vragenlijst Persoonlijke levensstijl, vakgroep empirische theologie, Katholieke Universiteit Nijmegen.

¹⁶ Vgl. J.A. van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen/Weinheim 1990, 221-222.

Computer generierten Faktoren theoretisch bzw. theologisch interpretierbar sein mußten. Es ging dabei nicht um Übereinstimmungen mit bestehenden theologischen Theorien. Dadurch würde nämlich das Gottesbewußtsein der Studenten der theologischen Theoriebildung angepaßt worden sein. Die Faktorstrukturen mußten aber auch dort theologisch einsichtig sein, wo sie von den bestehenden theologischen Theorien abwichen oder ihnen sogar regelrecht entgegneten. Nicht Kongruenz war hier das Kriterium, sondern rationelle Rekonstruierbarkeit. Nachdem einige Items, die nicht den gebräuchlichen Konventionen entsprachen, entfernt waren, beinhalteten die Faktorstrukturen allerlei Items, die kreuz und quer durcheinander standen und unentwirrbar miteinander vermischt waren. Weil die 'overall analysis' kein adäquat interpretierbares Ergebnis lieferte, beschlossen wir einen zweiten Schritt zu setzen: die partielle Analyse.

Bei der partiellen Analyse führten wir nicht alle 53 Items in eine Faktorenanalyse ein, sondern unterteilten diese in getrennte Faktorenanalysen auf getrennte Itemgruppen. Dabei mußten wir zuvor bestimmen, mit welchen Itemgruppen wir die Faktorenanalysen durchführen wollten. Um Items in Gruppen einteilen zu können, mußten wir über theoretische bzw. theologische Einteilungsprinzipien verfügen. Wir haben drei Einteilungsprinzipien formuliert und anhand dessen die Items so in Gruppen eingeteilt, daß sich daraus einige theoretische Maßskalen ergaben.¹⁷

Das erste Einteilungsprinzip bezog sich auf das Verhältnis zwischen der Transzendenz und der Immanenz im Gottesbild. Wir formulierten zwei Extreme und eine Zwischenposition. Das erste Extrem wurde durch die absolute Transzendenz Gottes gebildet, die für den sogenannten klassischen Theismus kennzeichnend ist. Das andere Extrem bestand aus der absoluten Immanenz Gottes, durch die der Pantheismus bestimmt wird. Die Zwischenposition wird durch die immanente Transzendenz Gottes eingenommen, die durch den Panentheismus vertreten wird. Diese Dreiteilung kann im logischen Sinne ausschließlich genannt werden.¹⁸ Der Theismus besagt, daß Gott und Welt vollkommen voneinander getrennt sind und daß Gott in allen

¹⁷ Man sagt manchmal, daß die Gottesbilder von heutigen Menschen ganz und gar individuelle Konstruktionen individueller Menschen seien und deshalb keine einzige Allgemeinheit besäßen (Referat Jansen 1991). Das würde bedeuten, daß das Suchen nach und das Aufstellen theoretischer Einteilungsprinzipien keinen Sinn hätte. Das geht uns vorerst noch zu weit. Weil Gottesbilder sprachliche Gebilde sind, gehen wir von der fundamentalsten Annahme in der Linguistik aus, daß die menschliche Sprache regel- oder prinzipgelenkt ist. Das gilt sowohl für die Syntax als auch für die Semantik und die Pragmatik (Akmajian e.a. 1990, 6).

¹⁸ Hartshorne 1976, 90.

Aspekten ganz unabhängig von der Welt existiert. Der Pantheismus vertritt die These, daß Gott in allen Aspekten mit der Gesamtheit der Welt zusammenfällt und in keinerlei Hinsicht davon unabhängig existiert. Der Panentheismus aber besagt, daß Gott im Ganzen der Welt anwesend ist, aber nicht damit zusammenfällt: Gott ist ebensosehr in der Welt wie die Welt in Gott.¹⁹

Das zweite Einteilungsprinzip bezog sich auf die anthropologische versus der kosmologischen Domäne der Welt, auf die Verbundenheit mit Gott projiziert wird. Wir gingen davon aus, daß Gott mit dem persönlichen und sozialen Leben der Menschen oder aber mit der Gesamtheit des Kosmos in Verbindung gebracht wird. Diese Unterscheidung wurde von uns nur angewandt, wo Gott und die Welt einander berührten und miteinander in Verbindung gebracht wurden. Darum konzentrierten wir uns lediglich auf den Pantheismus und den Panentheismus. Wir ließen hier den Theismus beiseite, weil dieser von einem immensen Abstand zwischen Gott und der Welt gekennzeichnet wird. Das führte zu einigen kleineren Unterscheidungen innerhalb des Pantheismus und des Panentheismus: die anthropologische und die kosmologische Domäne innerhalb des Panentheismus, wobei die anthropologische Domäne in eine individuelle und eine soziale Subdomäne aufgeteilt wurde, und die anthropologische und die kosmologische Domäne im Pantheismus.

Das dritte Einteilungsprinzip bezog sich auf den persönlichen gegenüber dem unpersönlichen Charakter des Gottesbildes. Im Falle des persönlichen Charakters wurden Gott menschliche Eigenschaften und/oder Handlungen zugeschrieben. Beim unpersönlichen Charakter wurde Gott mehr als Quelle, Inspiration, Orientierung, Kraft und Prinzip gesehen. Die Unterscheidung zwischen persönlichem und unpersönlichem Charakter des Gottesbildes wurde von uns nur dann angewandt, wenn von Gottes Transzendenz die Rede war. Das Person-Sein Gottes und seine Transzendenz implizieren sich. Darum beschränken wir diese Unterscheidung lediglich auf den Theismus und Panentheismus. Wir ließen hier den Pantheismus außen vor, weil dieser den persönlichen Charakter Gottes leugnet.

Die Kombination dieser drei Einteilungsprinzipien führte schließlich zu zehn theoretischen Meßskalen: Skala 1 und 2 (persönlicher und unpersönlicher Theismus), Skala 3 und 4 (persönlicher und unpersönlicher Panentheismus auf individuell-anthropologischer Domäne), Skala 5 und 6 (persönlicher und unpersönlicher Panentheismus auf sozial-anthropologischer Domäne), Skala 7 und 8 (persönlicher und unper-

¹⁹ Hartshorne; Hartshorne & Reese 1953; Tillich; Tracy; Schoonenberg; Berkhof.

sönlicher Panentheismus auf kosmologischer Domäne) und schließlich Skala 9 und 10 (anthropologischer und kosmologischer Pantheismus). Für diese Skalen geben wir hier ein Beispiel-Item.

Theismus

Skala 1 'Gott ist allmächtig und allwissend.'

Skala 2 'Es gibt eine höhere Macht, die auf die eine oder andere Weise das Gute belohnt und das Böse bestraft.'

Individueller Panentheismus

Skala 3 'Ich erfahre Gott als eine(n) gute(n) Freund(in)..'

Skala 4 'Ich erfahre Gott als eine Art Kraft, die mich stützt, wenn ich es für mich schwierig wird..'

Sozialer Panentheismus

Skala 5 'Ich erfahre Gott als jemand, der verletzbar ist und mitleidet, wenn wir leiden...'

Skala 6 'Gott ist in der Liebe der Menschen füreinander anwesend.'

Kosmologischer Panentheismus

Skala 7 'In Reinheit und Harmonie erfahre ich die Hand des himmlischen Schöpfers.'

Skala 8 'Gott ist die unsichtbare Kraft der Natur, des Alls, der sowohl das unendlich Große als auch das unendlich Kleine zu dem verbindet, was es ist.'

Pantheismus

Skala 9 'Gott ist nichts anderes als eine positive Kraft, die in allen Menschen anwesend ist.'

Skala 10 'Ich erkenne Gott in der Natur und der Musik. Es ist für mich nur ein Gefühl, etwas, das zusammenbringt, was liebevoll ist.'

Diese Statements fungieren in der Untersuchung als Propositionen in den sogenannten propositionellen Attitüden. Dazu wurden sie mit einer sogenannten Likert-Skala versehen, mit der die affektiven Valenzen der Statements gemessen wurden. Diese lief von 1 (überhaupt nicht einverstanden) bis 5 (vollkommen einverstanden). Wir beschloßen drei partielle Faktorenanalysen durchzuführen, eine für jeden Ast: eine für den Theismus, eine für den Panentheismus und eine für den Pantheismus. Dabei machten wir von Konventionen Gebrauch, die als Kriterien für Faktorenanalysen Dienst tun. Danach führten wir mit den gefundenen Faktoren Zuverlässigkeitsanalysen durch.²⁰

²⁰ Die Konventionen sind: Eigenwert ≥ 1.00 ; $R \geq .40$; Faktorladung $\geq .40$; $h^2 \geq .20$; $\alpha \geq .60$.

Theologische Fragen über Gott

Aufgrund dieser Faktorenanalysen hofften wir, die folgenden drei Fragen beantworten zu können. Erstens: Besitzen die drei theologischen Einteilungsprinzipien, die zuvor formuliert worden sind, eine empirische Basis? Zugespitzt: Kommen die zwei theistischen, die zwei pantheistischen und die sechs panentheistischen Gottesbilder tatsächlich im Bewußtsein der Nijmegener Studenten vor?

Zweitens: Welche Rangordnung liegt den gefundenen empirischen Meßskalen zugrunde? Werden, anders gesagt, die theistischen Gottesbilder höher oder niedriger als die panentheistischen und diese wiederum höher oder niedriger als die pantheistischen Gottesbilder bewertet? Nehmen eventuell die panentheistischen oder aber die theistischen Gottesbilder eine Mittelposition ein?

Die letzte Frage lautete: Welchen Einfluß übt das religiöse 'setting', in denen sich die Studenten befinden, auf ihre Bewertung der Gottesbilder aus. Das religiöse 'setting' kann nach zwei Aspekten hin unterschieden werden: die frühere religiöse Sozialisation und die heutige religiöse Praxis.

Wir beschlossen, die letzte Frage den erste beiden hinzuzufügen, weil wir dachten, daß sie uns von einer heiklen Problematik erlösen kann. Als Einwand gegen den Begriff 'sensus fidelium' wird nämlich gesagt, daß so undeutlich ist, wer die 'fideles' sind. Müssen dabei nicht einige Gruppen unterschieden werden? Antwortet man auf diese Frage mit 'ja', dann taucht die Schwierigkeit auf, welches Kriterium dabei benutzt werden muß. Welche Gruppe(n) selektiert man und welche nicht? Noch bevor man es weiß, verstrickt man sich in allerlei Dichotomien: die der 'sancti', 'perfecti' und 'justi' auf der einen Seite und die der 'impuri', 'imperfecti' und 'peccatores' auf der anderen! Heutige 'Übersetzungen' wie 'authentischer' gegenüber 'unauthentischem' und 'intrinsischer' gegenüber 'extrinsischem' Glauben verschleiern oft den negativ geladenen Sektarismus, der in diesen Dichotomien beschlossen liegt. Genauso unverantwortbar würde es sein, die Trennlinie nach der Unterscheidung bezüglich der Kirchlichkeit zu ziehen. Als ob der Gegensatz zwischen 'fides' und 'infideles' identisch oder parallel mit dem zwischen kirchlich und nicht-kirchlich verlaufen würde! Um der Gefahr des Sektarismus zu entkommen, muß man die ganze Variationsbreite des 'sensus fidelium' einbeziehen anstatt bestimmte Gruppen, aus welchen Gründen auch immer, von vornherein auszuschließen.

Antworten aus Sicht der Empirie

Wir beginnen mit der ersten Frage, die lautete, ob die Unterscheidung in zehn theoretische Skalen in der Empirie Unterstützung findet. Aus den Ergebnissen der partiellen Faktorenanalysen zeigte sich, welche Gottesbilder im Bewußtsein der Studenten vorkommen. Die Analyse erbrachte sechs Faktoren: Theismus, individueller, sozialer, kosmologischer und ontologischer Panentheismus und Pantheismus.

Was zeigt das? Zunächst konnte der Unterschied zwischen der anthropologischen und der kosmologischen Domäne, auf die Verbundenheit mit Gott projiziert wurde, innerhalb des Panentheismus vorgefunden werden, im Pantheismus aber nicht. Die Faktorenanalyse bei Pantheismus führt zu keiner anthropologischen und zu keiner kosmologischen Skala. Beide bildeten einen Faktor. Der Panentheismus zeigte diesen Unterschied jedoch. Die Faktorenanalyse generierte zwei anthropologische Faktoren, einen individuellen und einen sozialen Faktor. Daneben gab es noch eine Gruppe kosmologischer Items, die aber in einen kosmologischen und einen ontologischen Faktor zerfiel. Das letzte hatten wir nicht erwartet. Das ontologische Item mit der höchsten Faktorladung lautete: 'Gott ist für mich ein etwas veraltetes Wort, um auf die Tatsache zu verweisen, daß alle Wirklichkeiten ihren Grund in etwas finden, das sie übersteigt, aber doch trägt.'

Darüber hinaus konnte man nirgendwo den Unterschied zwischen dem persönlichen und dem unpersönlichen Charakter des Gottesbildes wiederfinden. Die persönliche und die unpersönliche Skala bildeten innerhalb des Theismus einen Faktor. Dasselbe galt sowohl für die individuellen als auch für die sozialen Skalen beim anthropologischen Panentheismus. Auch im kosmologischen und ontologischen Panentheismus war das der Fall.

Nun kommen wir zur zweiten Frage, die sich mit der Rangordnung in der Bewertung der vorgefundenen Gottesbilder beschäftigte. Wir unterschieden dabei zwischen der Rangordnung, die von der Gesamtpopulation der Nijmegener Studenten (N = 638) und die von einer Teilpopulation erstellt wurde. Das sind diejenigen Studenten, die sich selbst als ausdrücklich religiös definieren (N = 328).

Wie Tabelle (1) angibt, war die Bewertung der religiösen Teilpopulation bedeutend höher als bei der Gesamtpopulation. Die Unterschiede erstreckten sich von .28 (Pantheismus) bis .77 (individueller Panentheismus). Der Mittelwert dieser Unterschiede betrug mehr als einen halben Skalenpunktwert (.58).

Dennoch zeigten die beiden Populationen beim ontologischen Panentheismus und beim Theismus Übereinstimmungen. Der ontolo-

gische Panentheismus befand sich auf dem ersten bzw. gemeinsamen ersten Rang²¹ (2.78 und 3.23) und der Theismus auf dem sechsten Platz (2.11 und 2.60).

Tabelle (1) Bewertung der Gottesbilder

Gottesbilder	Population Teilpopulation				Abweichung
	(N = 638) MSW	(N = 328) Rang	MSW	Rang	
Theismus	2.11	6	2.67	6	.56
indiv. Panentheismus	2.35	3b	3.12	1b	.77
sozial. Panentheismus	2.32	3a	2.91	3a	.59
kosmol. Panentheismus	2.22	5	2.80	3c	.58
ontol. Panentheismus	2.78	1	3.23	1a	.45
Pantheismus	2.60	2	2.88	3b	.28

MSW = Mittlerer Skalenpunktwert

Es gab aber auch Unterschiede. Diese spitzten sich auf die verschiedenen Ränge des Pantheismus und des individuellen Panentheismus zu. Der Pantheismus nahm in der gesamten Teilpopulation den zweiten Platz (2.60) und in der religiösen Teilpopulation den dritten Platz (2.88) ein. Der individuelle Panentheismus befand sich in der Gesamtpopulation auf dem dritten Platz (2.35) und in der religiösen Teilpopulation auf dem ersten Platz (3.12). Der Glaube an die Verbundenheit Gottes mit der individuellen Person unterschied die Gesamtpopulation von der religiösen Teilpopulation. Während die Gesamtpopulation diesen Glaube nur relativ schwach bewertete, schrieb ihm die religiöse Teilpopulation die höchste Bedeutung zu.

Schließlich die dritte Frage, in der der Einfluß des religiösen 'setting' der Studenten (frühere Sozialisation und heutige Praxis) auf die Bewertung der Gottesbilder zur Diskussion stand. Laut Tabelle (2) wurden hier die Religiosität, die religiöse Saillanz, die Kirchlichkeit der Eltern und darüber hinaus die religiöse Erziehung, die religiöse Steuerung in der Erziehung, die Teilnahme an staatlichem und privatem Unterricht und die Teilnahme am Religionsunterricht zur religiösen

²¹ Innerhalb der religiösen Teilpopulation nahmen der ontologische und der individuelle Panentheismus einen gemeinsamen ersten Platz (1a, 1b), der soziale und der kosmologische Panentheismus und der Pantheismus einen gemeinsamen dritten Platz (3a, 3b, 3c) ein. Innerhalb der Gesamtpopulation belegten der soziale Panentheismus und der individuelle Panentheismus einen gemeinsamen dritten Platz (3a, 3b). Wir entschieden uns für diese Reihenfolge, da die Unterschiede zwischen den Mittelwerten der betreffenden Skalen dem Signifikanzkriterium nicht entsprachen (T-Wert ≥ 1.96 , $p \leq .05$).

Sozialisierung gezählt. Diese Aspekte wurden im weiteren mit den Gottesbildern in Verbindung gebracht. Dabei wurde die Stärke dieses Zusammenhangs bestimmt.²² Die Gottesbilder schienen in einem gewissen Maße in zwei Gruppen auseinanderzufallen. Die erste Gruppe bestand aus dem Theismus und dem individuellen, sozialen und dem kosmologischen Panentheismus. Diese Gruppe wurde durch die ersten sechs Faktoren (die Eltern) stark und durch die religiöse Erziehung, die religiöse Steuerung und den Unterricht nur mäßig beeinflusst. Der Religionsunterricht übte insgesamt keinen Einfluß aus.²³ Die zweite Gruppe bestand aus dem Pantheismus und dem ontologischen Panentheismus, den zwei am höchsten bewerteten Gottesbildern der Gesamtpopulation. Sie schien nur mäßig durch die ersten sechs Faktoren (die Eltern) und überhaupt nicht durch die religiöse Erziehung, die religiöse Steuerung, den Unterricht und den Religionsunterricht beeinflusst zu werden. Nur die religiöse Erziehung zeigte einen mäßigen Einfluß auf den Pantheismus.

Zur heutigen religiösen Praxis werden nach Tabelle (2) die Offenheit der Studenten für religiöse Erfahrungen, die eigene Religiosität und die religiöse Saillanz, das religiöse Wissen, über das sie verfügen, die religiösen Aktivitäten (wie Kerzen in der Kirche anzünden, Bibel lesen, Meditieren, Lesen religiöser Bücher²⁴), Beten und Kirchlichkeit gezählt. Im Großen und Ganzen scheint der Einfluß der heutigen religiösen Praxis auf die Bewertung der Gottesbilder noch stärker zu sein als der der früheren religiösen Sozialisation. Nichtsdestotrotz kam bei der religiösen Praxis ein ähnliches Modell heraus wie bei der religiösen Sozialisation. Der Einfluß der religiösen Praxis auf den Theismus und den individuellen, sozialen und kosmologischen Panentheismus war stark bis sehr stark, ihr Einfluß auf den Pantheismus und den ontologischen Panentheismus aber nur mäßig bis stark.

²² Dies geschah durch Varianzanalysen, die sogenannte Eta-werte generierten. Die Bedeutung, die hier den eta-Werten (range .00 - 1.00) zuerkannt wird, ist: mäßiger Zusammenhang (.15 < eta ≤ .29), starker Zusammenhang (.30 < eta ≤ .44), sehr starker Zusammenhang (eta ≥ .45).

²³ Die eta-Werte für den Einfluß des Religionsunterrichtes auf den individuellen und den sozialen Panentheismus (.09 und .11) liegen unterhalb der Relevanzgrenze von .15 und sind deshalb nicht in der Tabelle aufgenommen worden.

²⁴ Diese Aktivitäten wurden von jeweils 23.7%, 20.2%, 14.7% und 14.1% der Studenten angekreuzt (N = 638).

Tabelle (2) Das religiöse 'setting' und die Gottesbilder (eta)

	Thei	Panthei	Ind	Panentheismus		
				Soc	Kosmol	Ontol
Religiöse Sozialisierung						
Religiosität Vater	.39	.23	.39	.38	.37	.24
Religiosität Mutter	.46	.26	.45	.44	.44	.29
rel. Saillanz Vater	.41	.22	.43	.40	.38	.22
rel. Saillanz Mutter	.40	.26	.42	.43	.39	.25
Kirchlichkeit Vater	.33	.25	.35	.34	.33	.18
Kirchlichkeit Mutter	.36	.22	.35	.37	.34	.21
religiöse Erziehung	.29	.18	.29	.30	.28	-
religiöse Steuerung	.20	-	.20	.20	.20	-
staatl./privat. Unterr.	.22	-	.18	.17	.17	-
Religionsunterricht	-	-	-	-	-	-
Religiöse Praxis						
religiöse Erfahrung	.42	.26	.41	.46	.49	.41
Religiosität	.69	.46	.72	.66	.71	.63
religiöse Saillanz	.51	.19	.52	.54	.54	.29
religiöses Wissen	.36	.23	.36	.44	.39	.21
religiöse Aktivitäten	.41	.31	.45	.49	.48	.37
beten	.69	.45	.75	.70	.70	.44
Kirchlichkeit	.59	.25	.63	.62	.57	.27

p ≤ .05

Hermeneutik und Rezeptionsforschung

Bis hierher habe ich einige Antworten von der Empirie her präsentiert. Die Frage, die nun zur Diskussion steht, lautet, inwieweit diese Untersuchungsergebnisse zur Erhellung des sensus fidelium beitragen können. Es geht darum, diesen Beitrag mit Begriffen der Hermeneutik, der Rezeptions- und der Kommunikationstheorie zu verantworten. Die Rezeptionsforschung bildet dabei den Zwischenbegriff, von dem aus sowohl zur Hermeneutik als auch zur Kommunikationstheorie Verbindungen geknüpft werden können. Dort wurde nämlich die empirische Erforschung des sensus fidelium begonnen: die Erhellung der hermeneutischen und kommunikationstheoretischen Implikationen der Ergebnisse der Rezeptionsforschung nach dem sensu fidelium. Nun, die empirischen Daten, die ich bisher präsentiert habe, sind als Rezeption der Gottesbilder innerhalb des Theismus, Pantheismus und Panentheismus von Nijmegener Studenten zu interpretieren. Von da aus möchte ich im folgenden einige Zusammenhänge mit der Hermeneutik der Gottesbilder aufzeigen. Zum Schluß dieses Beitrags widme ich der Kommunikationstheorie noch einige Worte.

Gottesbilder

Die erste Frage bezieht sich auf die drei Äste, die wir am 'Godtree' angebracht haben: der Theismus, Pantheismus und der Panentheismus. Damit steht die ganze hermeneutische Diskussion über den klassischen Theismus zur Diskussion. Der Pantheismus und der Panentheismus sind als dessen Bankrotterklärung und zugleich als Versuch zu sehen, den Glauben an Gott vorerst noch aufrechtzuhalten. Dabei gehen sie aber verschiedene Wege. Während der Theismus seine ganze Betonung auf die Transzendenz Gottes legt, geht Gott im Pantheismus in seiner immanenten Anwesenheit in der Welt auf. Der Panentheismus nimmt – vom Panentheismus selbst ausgehend – eine Mittelstellung ein. Er versucht, die polare Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes in Takt zu halten. Man spricht dann auch vom 'dipolar theism'. In Gott sind immer zwei Pole vorhanden: Ewigkeit und Zeitlichkeit, Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, Heiligkeit und Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Übermacht und Wehrlosigkeit.²⁵ In diesen drei Ästen haben wir Gottes Verbundenheit mit der Welt auf die anthropologische und die kosmologische Domäne projiziert. Des weiteren haben wir den Unterschied zwischen dem persönlichen und dem unpersönlichen Charakter Gottes eingeführt. Auf beiden Gebieten gibt es viele interessante hermeneutische Fragen, die eine Geschichte haben, die mindestens so alt ist wie das Christentum. Wir fügen noch ein Faktum hinzu: die theologische Bedeutung der vier Faktoren, die wir innerhalb des Panentheismus herausgefunden haben (anthropologische – individuell und sozial –, kosmologische und ontologische).

Anthropologisch und kosmologisch. Im religiösen Bewußtsein der Nijmegener Studenten, so zeigt es sich, gibt es innerhalb des Panentheismus einen besonderen Platz für das anthropologische und das kosmologische Gottesbild. Beim Pantheismus ist das aber nicht der Fall. Warum nicht?

Daß der Pantheismus im Bewußtsein der Studenten diesen Unterschied nicht aufweist, ist als gleichzeitige immanente Anwesenheit Gottes im Menschen und in der Natur zu verstehen. Weil er mit seiner Anwesenheit in beiden Domänen präsent ist, ist er den Menschen nicht näher als der Natur, oder umgekehrt, ist er von den Menschen nicht weiter entfernt als von der Natur. Im Pantheismus ist Gott weder unabhängiger von den Menschen als von der Natur, noch umgekehrt abhängiger von den Menschen als von der Natur, weil er absolut un-

²⁵ Hartshorne und Ree; Hartshorne in Devenish; Tracy; Berkhof 115-150.

abhängig von und identisch mit der Existenz der Welt in beiden Domänen ist. Es gibt kein Mehr oder Weniger.

Daß der Unterschied innerhalb des Panentheismus aufrechterhalten wird, ist ebenso zu begreifen. Im Panentheismus fällt seine Existenz nicht mit seiner Gegenwart in der Welt zusammen. Es ist die Rede von einer bipolaren Spannung zwischen Gottes Transzendenz und Immanenz. Er ist weit weg und ganz nahe, ewig und zeitlich, unveränderlich und veränderlich. Um es mit Schoonenbergs Worten zu sagen: "Gottes Gegenwart hat im Hinblick auf seine Schöpfung gewiß eine zweifache Form: Er ist zugleich in und bei seiner Schöpfung und für sie gegenwärtig".²⁶ Durch die Spannung zwischen der Transzendenz und der Immanenz ist Gott in der Lage, einen unterschiedlichen Abstand zu den Menschen und der Natur einzunehmen.

Worin liegt die Bedeutung dieses Unterschieds für die Theologie? Ich glaube, daß er einen Beitrag leisten kann für die ökologische Diskussion über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur in der Perspektive der beidseitigen Verbundenheit mit Gott. In dieser Diskussion sind zwei Extreme zu bemerken. Auf der einen Seite findet eine Akkaporation der Natur durch den Menschen oder eine Akkaporation des Menschen durch die Natur statt. Man entwirft dann entweder ein anthropozentrisches Gottesbild, bei dem die Natur in den Prozeß der 'Hominisation' aufgenommen wird (Rahner), oder aber ein kosmozentrisches Gottesbild, bei dem sich der Mensch in das Spiel der ökologischen Kräfte einfügt, durch das der Prozeß der Natur bestimmt wird (Whitehead). Auf der anderen Seite identifiziert man den Menschen und die Natur. Man betrachtet die Existenz des Menschen und die der Natur als eine ununterscheidbare Einheit und läßt beide ineinander fließen.²⁷ Die Einsicht, die nun aus unserer Untersuchung hervortritt, beinhaltet die Mittelposition zwischen den beiden Extremen Akkaporation und Identifikation. Wenn im religiösen Bewußtsein der Studenten von Akkaporation die Rede gewesen wäre, dann hätte das Niederschlag in einem faktorenanalytischen Ergebnis mit einem Faktor gefunden, in dem entweder die Gruppe anthropologischer oder aber die Gruppe kosmologischer Items die höchsten Faktorladungen gehabt und demnach die andere Gruppe dominiert hätte. Wenn von Identifikation die Rede gewesen wäre, dann hätte das ebenfalls zu einem Faktor geführt, bei dem nun aber beide Itemgruppen gleich hohe Faktorladungen gehabt hätten. Die Faktorenanalyse innerhalb des Panentheismus hat aber nicht zu einem, sondern zu mehreren Faktoren geführt: anthropologische und kosmologische Faktoren.

²⁶ Schoonenberg, Manuskript 137

ökologische Theologie der Schöpfung ist dies ein wichtiges Resultat. Hier ist nicht von Domination die Rede, aber auch nicht von Holismus. Hier wird sehr sorgfältig differenziert zwischen der eigenen Bedeutung des Menschen und der Natur.

Persönlich und unpersönlich. Der Unterschied zwischen dem persönlichen und dem unpersönlichen Charakter Gottes war nirgendwo wiederzufinden. Welche hermeneutische Bedeutung hat das?

Von der Semiotik Ecos her ist das Wegfallen dieses Unterschieds als 'das Narkotisieren von Eigenschaften' zu verstehen. Gemeint ist damit das aus dem Bewußtsein Drängen von Eigenschaften, die in dem Kontext, in dem sich der Sprachbenutzer befindet, weder eine notwendige noch eine essentielle Funktion erfüllen.

Die 'persönliche Eigenschaft' Gottes gehört in der Hauptströmung der Theologiegeschichte zum theologischen Wörterbuch, das die kontextuellen Enzyklopädien übersteigt. Unserer Untersuchungspopulation zufolge ist das aber ein Irrtum. Das 'Person'-Sein Gottes gehört nach den Studenten nicht zum theologischen Wörterbuch, sondern zur theologischen Enzyklopädie, und zwar zur theologischen Enzyklopädie von Einst. Die 'persönliche' Eigenschaft Gottes ist Kontext gebunden und damit zufällig. Sie wird von den Studenten narkotisiert.²⁸

Wenn auch in der Hauptströmung der Theologie Gott ein persönlicher Charakter zuerkannt wird, bedeutet das nicht, daß es hier um eine unumstrittene Angelegenheit geht. Das zeigt sich schon in dem Satz, mit dem Berkhof seine Besprechung des 'Person'-Sein Gottes abschließt: "Es spricht viel dagegen, Gott Person zu nennen. Es spricht aber noch viel mehr dagegen, es nicht zu tun."²⁹ Doch tun die Nijmeger Studenten es nicht!

In der Literatur sind verschiedene Szenarios zu finden.³⁰ Das erste besteht in der exklusiven Erklärung des persönlichen Gottesbildes. Das ist beispielsweise das, was Hartshorne in seiner Auslegung des Panentheismus macht. Der Glaube an Gott steht und fällt mit seinem Person-Sein. Das zweite Szenario ist dem entgegengesetzt. Darin wird der unpersönliche Gott für exklusiv erklärt. Das ist bezeichnend für Hartshornes Sicht des Pantheismus, der ihm zufolge Gottes Person-Sein abweist und abweisen muß. Die ersten beiden Szenarios

²⁷ Für diese Position siehe: Houtepen, TvT 1990.

²⁸ Vgl. U. Eco, Lector in Fabula, Bompiani 1979, niederl. Übers.: Lector in fabula, Amsterdam 1989.

²⁹ Berkhof, Nijkerk 1985, 136.

³⁰ Der Begriff Szendario wird hier von Eco übernommen. Vgl.aaO.

gehen davon aus, daß das persönliche und das unpersönliche Gottesbild Kontradiktionen voneinander bilden, so wie weiß und nicht-weiß, Mann und Nicht-Mann, kaufen und nicht-kaufen Kontradiktionen sind. Unpersönlich bedeutet nicht-persönlich. Demgegenüber stehen Szenarios, in denen 'persönlich' und 'unpersönlich' sehr wohl als Antonymen, aber nicht als Kontradiktionen, sondern als Kontrast oder Umkehrung gesehen werden.³¹ Im Falle des Kontrastes stehen sich persönlich und unpersönlich so gegenüber, wie sich schwarz und weiß, hell und dunkel gegenüberstehen. Der Kontrast impliziert keine Leugnung, sondern eine Verschärfung. Indem das Unpersönliche als Kontrast zum persönlichen Charakter Gottes aufgeführt wird, tritt das letztere noch deutlicher hervor. Entweder so deutlich, daß Gott unmöglich weniger als persönlich sein kann, wie Tillich sagt, oder aber so deutlich, daß Gott Person in Vollendung genannt wird, wie Schoonenberg sagt.³² Im Falle der Umkehrung stehen sich persönlich und unpersönlich wie Mann und Frau, kaufen und verkaufen in beidseitig ergänzendem Sinne gegenüber. Das eine existiert nicht ohne das andere. Schoonenberg legt darauf den Nachdruck. Er unterscheidet und verbindet das persönliche und das unpersönliche Gottesbild, wie er Transzendenz und Immanenz unterscheidet und verbindet. Das letzte Szenario beinhaltet, daß die Antinomie zwischen dem persönlichen und dem unpersönlichen Charakter Gottes dadurch aufgehoben wird, daß sie überstiegen wird. Im Metatheismus, der von Krüger beschrieben wurde, wird weder geleugnet, daß Gott persönlich ist, noch daß er unpersönlich ist, weil der eigene Charakter Gottes darüber hinaus geht. Dieser Metatheismus ist meta-persönlich und meta-unpersönlich. Er verweist auf das Mysterium, daß in alles und allem gegenwärtig und zugleich deren 'große Tiefe' ist.³³ Krüger befürwortet in diesem Zusammenhang einen Dialog zwischen dem frühen Buddhismus und dem Christentum. Die Studenten haben damit schon begonnen!

In unserer Untersuchung zeigte sich, daß eine metatheistische Stellungnahme keineswegs bedeutet, daß man die Verbundenheit Gottes mit der individuellen Person aufgibt. Im Gegenteil, innerhalb des Panentheismus führte die Faktorenanalyse zu vier Faktoren, unter denen sich ein eigener Faktor befand, den ich bereits als 'individuellen

³¹ Im Baumdiagramm der Semiotik Ecos (A Theory of Semiotics, Bloomington 1979, 81ff.) spielt der Unterschied zwischen drei Arten von Antonymen eine wichtige Rolle: Kontradiktion, Kontrast und Umkehrung.

³² Vgl. Tillich, Systematic Theology I, 245; P. Schoonenberg, Manuskript 153.

³³ J.A. Krüger (Metatheism, Early Buddhism and traditional Christian theism, Pretoria 1989, 118-126) beschreibt Gott als Liebe in metatheistischen Begriffen, die sehr nahe beim Pantheismus liegen, aber zugleich 'awe' für die 'Great Depth' implizieren.

Panentheismus' skizziert habe. Darin weiß man sich persönlich von Gott umgeben, geliebt und bei Gott geborgen. Bei der religiösen Teilpopulation fiel der mittlere Skalenpunktwert dieses Gottesbildes relativ hoch aus (3.12) und teilte mit dem ontologischen Gottesbild, das am höchsten bewertet wurde (3.23), den ersten Platz.

Vier Wege zu Gott. Aus der Faktorenanalyse innerhalb des Panentheismus sind vier Faktoren zutagegetreten: das anthropologische — individuelle und soziale —, das kosmologische und das ontologische Gottesbild. Von der Einteilung her springt hier direkt eine Übereinstimmung mit den klassischen Gottesbeweisen ins Auge. Weiter als diese formale Einteilung geht die Parallele aber nicht. Bilden die klassischen Gottesbeweise auch keine zwingende Erklärung der Notwendigkeit der Existenz Gottes, so beabsichtigen sie wohl, innerhalb der vernünftigen Glaubensverantwortung die nötige Argumentation zu verschaffen.³⁴ Dazu begehen sie mehrere Wege, anthropologische, kosmologische und ontologische, die auch noch in der heutigen Literatur wiederzufinden sind.³⁵ Man kann sich aber fragen, ob dieser argumentative 'God talk' heutzutage noch relevant ist. Im großen und ganzen scheint er, pastoral gesehen, seine traditionelle Plausibilität verloren zu haben. Das bedeutet aber nicht, daß deshalb die Metaphern der anthropologischen, kosmologischen und ontologischen Wege aufgegeben werden müssen. Die Faktoren, die wir herausgefunden haben, sind nicht argumentativer, sondern narrativer Art. Unsere Untersuchungspopulation liefert keine Hinweise für die vernünftige Glaubensverantwortung, sondern gibt an, über welche Erfahrungswege sie mit Gott umgehen. Im religiösen Gedächtnis der Menschen liegen eine Anzahl breiter, tiefer und vielleicht unauslöschbarer Spuren eingeschlossen, die zum Bewußtsein Gottes führen. Diese Spuren befinden sich auf mehreren Feldern: das Feld des menschlichen Lebens — individuell und sozial —, das der Natur und das Feld der Grundlage des Seins. In der Theologie können sie bekanntermaßen auf zwei Weisen angewandt werden: argumentativ und narrativ. Mit dem argumentativen auch zugleich den narrativen Straßenplan aufzugeben, würde pastoral eine Katastrophe bedeuten!

³⁴ Vgl. J.H. Walgrave, Redelijke geloofsverantwoording, in: Tijds. v. Theol. 2 (1962) 2, 101-126.

³⁵ Vgl. W. Kasper, aaO 131ff.; A. Ganoczy, Dieu Grace pour de monde, Le Christianisme et la foi chretienne, Manuel de Theologie 8, Paris 1986, 209ff.

Rangordnung der Gottesbilder

Wir kommen nun zur zweiten Frage. Diese bezieht sich auf die Rangordnung der Gottesbilder, die wir herausgefunden haben: der letzte Platz für das theistische Gottesbild und der erste Platz für das ontologische Gottesbild, das innerhalb der religiösen Teilpopulation gleichrangig mit dem individuell-pantheistischen Gottesbild bewertet wurde. Auch hier stellt sich wieder eine interessante hermeneutische Frage: Welche Rangordnung hätte man von der theologischen Literatur her erwarten können und inwieweit stimmen die empirischen Daten damit überein?

Die Rangordnung der drei Richtungen (Theismus, Pantheismus und Panentheismus) ist vom Panentheismus aus eindeutig zu beschreiben. Er kritisiert sowohl den Theismus als auch den Pantheismus. Sie bilden die zwei Extreme der absoluten Transzendenz und der absoluten Immanenz Gottes. Der Panentheismus übersteigt den Gegensatz, indem er beide in der immanenten Transzendenz verbindet. Gott ist in der Welt gegenwärtig, während die Welt zugleich in Gott gegenwärtig ist. In Begriffen der Rangordnung gedacht, verdient der Panentheismus Zustimmung und der Pantheismus und der Theismus Ablehnung.

Diese Stellungnahme liegt auch der philosophischen Studie von De Boer zugrunde, auch wenn er den Begriff Panentheismus nicht gebraucht. Mit kräftiger Hand verwirft er den Theismus und den Pantheismus der Philosophen. Der Gott der Bibel und der Gott Pascals ist der Gott des Bundes mit den Menschen. Er ist der Gott der Barmherzigkeit, Güte und Liebe. Seine Macht ist die der Wehrlosigkeit. Seine Transzendenz ist die der Demut. Es klafft eine Kluft, ein Abgrund zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Bibel. Die Gedankenkonstruktionen der Philosophen gehen vollkommen in die Brüche, wenn man sie mit der ordnungszerstörenden Wirkung konfrontiert, die von den Geschichten des Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Jesus ausgehen. Diese Geschichten handeln von der Knechtschaft Gottes, seine Offenbarung in Sklavengestalt. Sie enthalten ein kenotisches Gottesbild. Dadurch stürzt das ganze Bauwerk der Philosophen vollkommen zusammen.³⁶ Die Beziehung zwischen dem Theismus und dem Pantheismus der Philosophen und der Gottesglaube der Bibel und der von Pascal kann nicht anders als katastrophal bezeichnet werden. Damit macht De Boer nicht nur eine nor-

³⁶ Vgl. Th. de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, Den Haag 21991; vgl. H. Vroom (red.), *De God van de filosofen en de God van de bijbel*, Zoetermeer 1991.

mative, sondern auch eine empirische Aussage: Das Überwesen ist der Erosion unterworfen; der moderne Mensch ist gegen Überwesen allergisch geworden.³⁷

Die Daten in Tabelle (1) geben nicht zur Unterstützung des Katastrophengedankens Anlaß. Die Studenten haben das theistische und pantheistische Bauwerk nicht vollkommen zusammenstürzen lassen, wie De Boer meint. Das Überwesen der Philosophen ist nicht der absoluten Erosion unterworfen. Die gesamte Studentenspopulation ist mit dem Pantheismus (2.60) 'eigentlich nicht einverstanden', und mit dem Theismus (2.11) nur 'nicht einverstanden'.³⁸ Die religiöse Teilpopulation zeigte sich sogar 'halb einverstanden/halb nicht einverstanden' mit dem Pantheismus (2.88) und nur 'eigentlich nicht einverstanden' mit dem Theismus (2.60). Von einer Kluft oder einem Abgrund ist keine Rede. Insoweit De Boer eine empirische Aussage machte, stimmt sie nicht. Das bedeutet, daß man den Theismus und den Pantheismus nicht so eindeutig abschreiben kann, wie De Boer es tut. Er vereinfacht das Problem. Bei der Reflexion des biblischen Gottes wird man ständig auf nuancierte Weise die Anhänglichkeit der Menschen an das theistische und pantheistische Gottesbild mitberücksichtigen müssen.

Wollen wir nun die Aufmerksamkeit auf die Rangordnung der Gottesbilder innerhalb des Panentheismus richten. Die wichtigste Beziehung ist die zwischen dem ontologischen und dem individuell-panentheistischen Gottesbild. Wie wird diese Beziehung in der theologischen Literatur präsentiert? Wird das ontologische Gottesbild höher bewertet als das individuelle oder umgekehrt, das individuelle höher als das ontologische? Was sagen unsere empirischen Daten? In seiner Abschiedsvorlesung stellte Schoonenberg drei Arten 'Auf Gott hin denken' zur Diskussion: 'Gott als Sein', 'Gott als Person (persönlich)' und 'Gott als Liebe'. In diesen drei Bildern wird das Engagement Gottes für die Menschen immer ausdrücklicher zur Sprache gebracht. Sie lassen ein zunehmendes Bündnis Gottes erkennen.³⁹ Beschränken wir uns hier auf das erste ('Gott als Sein') und das dritte ('Gott als Liebe'), dann ist

³⁷ Vgl. De Boer, aaO, 59ff.

³⁸ Die Interpretation sieht folgendermaßen aus: überhaupt nicht einverstanden (1.00-1.56), nicht einverstanden (1.57-2.13), eigentlich nicht einverstanden (2.14-2.70), halb nicht einverstanden/halbeinverstanden (2.71-3.27), ziemlich einverstanden (3.28-3.84), einverstanden (3.85-4.41) und vollkommen einverstanden (4.41-5.00). Die Skalenmitte liegt bei 3.00. Daher können Werte mit \bar{A} 3.00 als 'einverstanden' interpretiert werden.

³⁹ Vgl. Schoonenberg.

wegen des zunehmenden Engagements Gottes dem letzten Gottesbild ein höherer Rang zuzuerkennen als dem ersten.

Während Schoonenberg die Aufmerksamkeit auf die intern-logische Dynamik der Gottesbilder richtet, kann man auch vom kulturellen Kontext ausgehen, in denen diese Gottesbilder funktionieren. In anbeacht der Tatsache, daß diese Kultur immer stärker durch Rationalisierung und Abstrahierung gekennzeichnet wird, nehmen auch die Gottesbilder eine immer abstraktere Form an, wie Weber es behauptet hat. Man kann sich vorstellen, daß die Bewertung der Gottesbilder mit dadurch bestimmt wird.⁴⁰ Von daher kann man den Gedanken vorbringen, daß das ontologische Gottesbild ('Gott als Sein') den abstraktesten Charakter hat und darum eine höhere Bewertung genießt als der individuell-anthropologische Panentheismus ('Gott als Liebe').

Das Bild, das aus unseren empirischen Daten zutagekommt, ist nicht eindeutig. Die Gesamtpopulation und die religiöse Teilpopulation zeugen von einem unterschiedlichen Modell. Die Gesamtpopulation bewertet das individuelle Gottesbild schwächer und das ontologische höher (2.35 und 2.78). Die religiöse Teilpopulation erkennt dem individuellen Gottesbild zusammen mit dem ontologischen Gottesbild den ersten Platz zu (3.12 und 3.23).⁴¹ Die letzte Tatsache ist interessant, weil es die Sicht sowohl von Schoonenberg als auch von Weber nanciert. Die religiöse Teilpopulation bewertet das individuelle Gottesbild nicht höher, aber auch nicht schwächer als das ontologische Gottesbild. Offenbar gehen rationale Abstraktion und subjektives Engagement in dem Gottesbild — zumindest für die religiöse Teilpopulation — zusammen einher. Von einer absoluten Entsubjektivierung des Gottesbildes ist keine Rede⁴², von einer absoluten Entontologisierung aber genauso wenig.⁴³ Es hat den Anschein, daß Tillich in seiner Systematischen Theologie eine Einsicht ausgedrückt hat, die sich beim religiösen Bewußtsein gut anschließt, das sich in unserer Untersuchung manifestiert. Er ist der Meinung, daß das Gottesbild gerade

⁴⁰ Vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980; H.J. Adriaanse, *Met God zonder 'God'*, in: H.M. Vroom (red.), *De God van de filosofen en de God van de bijbel*, Zoetermeer 1991, 74-98; J.A. van der Ven, *Theodicee: traditioneel of modern?*, in: *Wijsgerig perspectief* 30 (1989/1990) 3, 71-78; P. Vermeer, H. Vossen, J.A. van der Ven, *Theodicy and Rationalization*, in: *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 52 (1991) 293-317.

⁴¹ Siehe die statistischen Hinweise in Anmerkung 38 über den T-Wert des Unterschieds zwischen beiden Gottesbildern.

⁴² Vgl. Dux 1982.

⁴³ Vgl. De Boer, aaO..

durch die Spannung zwischen Subjektivität und Universalität und zwischen Partikularität und Universalität intrinsisch bestimmt wird.⁴⁴

Faktoren der Gottesbilder

Die dritte Frage schließlich, die wir hier besprechen, bezieht sich auf die Faktoren im religiösen 'setting' (Sozialisierung und Praxis), die die Gottesbilder bestimmen. Aus unserer Untersuchung kamen eine Anzahl interessanter Linien zutage. Der Einfluß des religiösen 'Modellverhaltens' der beiden Elternteile auf das religiöse Bewußtsein ist als stark zu bezeichnen (wobei übrigens der Unterschied zwischen Vater und Mutter zu vernachlässigen ist!). Die religiöse Erziehung hat nur eine mäßige Wirkung, der konfessionelle Unterricht eine noch schwächere und der Religionsunterricht überhaupt keine. Des weiteren ist der Einfluß der heutigen religiösen Praxis auf das Gottesbild noch stärker als das elterliche 'Modellverhalten'. Letztendlich fallen das ontologische und pantheistische Gottesbild in gewissem Maße aus dem Rahmen. Sie scheinen dem Einfluß der religiösen Sozialisierung und Praxis nicht so stark unterworfen zu sein als die anderen Gottesbilder.

Was kann das letzte bedeuten? Wir können diese Frage von der 'nature/nurture'-Diskussion aus analysieren, die in den letzten Jahrzehnten Anklang findet. Die 'naturists' behaupten, daß das, was der Mensch ist und tut, von der Konstitution der menschlichen Natur bestimmt wird. Die 'nurturists' sind der Auffassung, daß der Mensch ganz und gar von der 'Speisung' seiner Umgebung abhängig ist: Was er ist und tut, ist ganz auf die Umgebungseinflüsse zurückzuführen. Angewandt auf die Religion gehen die 'naturists' von einer religiösen Anlage im Menschen aus, die von äußeren negativen Kräften im übrigen wohl pervertiert werden kann, wie Rümke beispielsweise verkündete.⁴⁵ Die 'nurturists' glauben, daß die Religiosität des Menschen eine Frage externer Einflüsse ist. Die übergreifende Theorie ist die der 'interactionists'. Sie glauben, daß das menschliche Tun und Lassen das Ergebnis der Interaktion zwischen Anlage und Umgebung, der Natur und Kultur ist, was nicht bedeutet, daß darin keine Akzente angebracht werden könnten.⁴⁶

Aus unserer Untersuchung gibt es etwas Positives über den Standpunkt der 'interactionists' zu sagen. Wenn die 'naturists' Recht hätten,

⁴⁴ Vgl. Tillich I, 227-228.

⁴⁵ Vgl. H.C. Rümke, *Karakter en aanleg in verband met het geloof*, Amsterdam 1967.

⁴⁶ Vgl. A. Bandura, *Social Foundations of Thought and Action*, Englewood Cliffs 1986.

könnte von einem positiven Einfluß der religiösen Sozialisierung auf die Gottesbilder keine Rede sein, was aber tatsächlich wohl der Fall ist. Hätten die 'nurturists' Recht, wären die Gottesbilder vollständig durch die Gesamtheit der Faktoren im religiösen 'setting' wegerklärt worden, was genauso wenig der Fall ist. Das bedeutet, daß der Interaktionismus einen adäquaten Rahmen dafür bietet, die Faktoren der Gottesbilder zu plazieren. Dabei müssen einige Akzente gesetzt werden. Wie bereits gesagt, übt die heutige religiöse Praxis den stärksten Einfluß aus. Dann folgt das religiöse 'Modellverhalten' der Eltern, danach die religiöse Erziehung und letztendlich der konfessionelle Unterricht, vom Religionsunterricht abgesehen. Diese Einflüsse wirken aber am stärksten auf die theistischen, die anthropologischen und kosmologischen Gottesbilder. Auf die ontologischen und die pantheistischen Gottesbilder üben sie deutlich weniger Einfluß aus.

Bedeutet dies, daß diese letzten darum weniger in der 'nuture' und mehr in der 'nature' des Menschen verankert sind? Findet das religiöse Bewußtsein, daß Gott der Grund des Seins ist, seine Basis eher in der menschlichen Anlage? Hat das religiöse Bewußtsein, daß Gott als Kraft in der Welt beschlossen liegt, sein Fundament eher in der natürlichen Konstitution des Menschen? Sind die ontologischen und pantheistischen Gottesbilder der 'natürlichen Theologie' näher als die anderen? Müssen sie darum — aus Barth'scher Sicht — abgewiesen oder gerade — vom katholischen Nicht-Konkurrenz-Prinzip aus — positiv aufgenommen werden?

Das geht alles viel zu schnell. Bevor wir uns der 'rabies theologica' übergeben, die manchmal für den Disput über die 'natürliche Theologie' kennzeichnend ist, ist es vernünftig, noch einmal nach den empirischen Daten zu schauen. Bei der Meßung der religiösen Sozialisierung haben wir uns auf Faktoren beschränkt, die in der Mikro- und Mesosphäre liegen: Eltern, Familie, Erziehung und Unterricht. Viele kulturelle Makroeinflüsse, die direkt auf die menschliche Religiosität einwirken, haben wir außer acht gelassen. Es kann sehr gut sein, daß das ontologische und das pantheistische Gottesbild heutzutage stärker in der makrokulturellen Umgebung verankert sind, während die anderen Gottesbilder nicht nur von makro-, aber eher noch von Mikro- und Meso-Einflüssen abhängig sind. Um nicht voreilig ins konfessionelle Kampfgewühl über die 'natürliche Theologie' zu geraten, ist es vernünftiger, es bei dieser einfachen Vermutung zu belassen. Vielleicht gibt es überhaupt keine 'natürliche', sondern lediglich eine 'kulturelle' Theologie!

Schluß: Unterwegs vom sensus fidelium zum consensus fidelium

Haarsma hat in seiner Analyse der Bedeutung der empirischen Forschung für die Erhellung des sensus fidelium eine Bemerkung gemacht, die einen guten Anknüpfungspunkt bietet, diesen Beitrag abzuschließen. Während die Erhellung des sensus fidelium auf den consensus fidelium gerichtet sei, bringe die empirische Forschung, so sagt er, oftmals den dissensus fidelium ans Licht. Dieser Gegensatz könne nur aufgefangen werden, so führt er fort, indem der consensus fidelium weniger statisch als vielmehr eschatologisch interpretiert werde.⁴⁷ In der Tat kann der consensus fidelium eher als ein Streben denn als eine wirkliche Tatsache aufgefaßt werden. Dabei geht es um ein Streben, den faktischen dissensus zu überwinden.⁴⁸ Dieser dissensus wird durch eine Pluriformität und einen Konflikt der Interpretationen gekennzeichnet. Die einzige Art und Weise damit adäquat umzugehen, ist die permanente Kommunikation. Darin sind, wie oben angegeben, drei taxonomische Ziele zu nennen: Austausch, Perspektivenwechsel und Streben nach Konsens. Das erste ist eine notwendige Voraussetzung für das Erreichen des zweiten, und das zweite wiederum eine für das dritte Ziel. In dieser permanenten Kommunikation liegt der Wert der empirischen Forschung. Sie trägt zum Austausch der verschiedenen Bedeutungen bei, die die unterschiedlichen Gruppen in der Glaubensgemeinschaft den Glaubensthemen bzw. Gottesbildern zuerkennen. Sie stellt den Unterschied in den Interpretationen zusammen, deckt Zusammenhänge auf und bietet Erklärungen an. Sie trägt auch zum Perspektivenwechsel bei, weil sie unausgesprochene Annahmen und Vorurteile an die Oberfläche bringt und diese in die Diskussion mit einbringt. Letztendlich überbrückt sie Gegensätze und stellt Verbindungen dort her, wo anfangs nur Unterschied und Trennung herrschten. Ich hoffe, daß ich in diesem Beitrag einige Facetten dieser kommunikativen Arbeit ans Licht bringen konnte.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Michael Scherer

⁴⁷ Vgl. F. Haarsma 1972, 120.

⁴⁸ Darum ist es ein wenig naiv, die Fundstelle des Glaubens und der Theologie direkt und eindeutig im Glauben der Glaubensgemeinschaft finden zu wollen, wie es Weichbold tut. Vgl. V. Weichbold, Untersuchung über die logischen Beziehungen zwischen theologischen und empirischen Sätzen, Diss. Salzburg 1992, 20-41.

Heribert Wahl

Diakonie: Wiederentdeckte Grunddimension kirchlichen Handelns

Perspektiven und Optionen für eine "diakonische Theologie"¹

1 Problemaufriß

1.1 Haben wir die "Diakonie" vergessen?

"Theologie und Kirche *beginnen*, Diakonie als Thema zu entdecken", heißt es auf dem Klappentext eines vor zwei Jahren erschienenen "Kursbuchs Diakonie".² So werbewirksam dies klingt, so wenig trifft es zu – historisch wie sachlich. Seit neutestamentlicher Zeit ist Diakonie ein zentrales Thema der Kirche und ihrer Theologie. Wohl aber wird offensichtlich – wie die anschwellende Literatur der letzten Jahre zeigt – Diakonie als brisantes Problem derzeit *wiederentdeckt*: "Lebensnerv Caritas" überschreibt etwa *Rolf Zerfaß* (1992) sein jüngstes Buch zur organisierten Diakonie.

Was genau es wiederzuentdecken gilt, darauf will diese Vorlesung einige Schlaglichter werfen – ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Es geht mir besonders um die Folgen für die Praktische Theologie; hatten doch die deutschsprachigen Pastoraltheologen ihren Kongreß 1989 zusammen mit dem Deutschen Caritasverband in Freiburg veranstaltet – unter dem Titel: "Diakonie – eine *vergessene* Dimension der Pastoraltheologie?" Gilt dieses Fragezeichen nach wie vor? Oder stehen wir mittlerweile in Gefahr, das Grundwort Diakonie zu einem Modebegriff zu verschleißen, ähnlich wie es dem deutschen Äquivalent "Dienst" und "Dienen" ergangen ist?

Daß die Diakonie nicht erst heute vergessen scheint, daß ihr Wiederentdecken vielmehr jeder Zeit neu aufgegeben ist, geht einem auf, wenn man nur knapp 50 Jahre zurückblickt: Im Angesicht seines Todes rief der von den Nazis eingekerkerte Jesuit *Alfred Delp* 1944 energisch zur "Rückkehr der Kirchen in die 'Diakonie': in den Dienst der Menschheit".³ Und zur gleichen Zeit, womöglich im selben Gefängnis,

1 Probevorlesung im Rahmen meiner Habilitation an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München (Juni 1993).

2 Schibilsky 1991.

3 Delp (1958) 103.

spricht der evangelische Theologe *Dietrich Bonhoeffer*, wie Delp 1945 hingerichtet, von der Kirche der Zukunft, die nur eine "Kirche für andere" sein könne.⁴ Ein bewegendes, bis heute nicht voll eingeholtes, ökumenisches Doppelzeugnis für eine diakonische Kirche! 20 Jahre später, am Ende des II. Vatikanischen Konzils, plädiert *Yves Congar* "für eine dienende und arme Kirche" (1965), und heute bringt der französische Bischof *Jacques Gaillot* dieses Anliegen im Bonmot seines Buchtitels pointiert zum Ausdruck: "Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts" (1991).

Diese Plädoyers klingen dem theologischen Ohr nur allzu vertraut. Doch damit wissen wir noch nicht, was der Terminus "Diakonie" meint und umfaßt. Daher ein kurzes Wort

1.2 Zum Begriff und zur theologischen Einordnung von "Diakonie"

Der komplexe exegetische und geschichtliche Befund kann hier nicht ausgebreitet werden. Für unsere Zwecke muß der Hinweis genügen, daß der Begriff Diakonie derzeit mindestens in *zweifacher* Weise gebraucht wird, nämlich in einem *umfassenden* und einem *speziellen* Sinn.⁵ Diakonie im weiten Sinn umfaßt den dienenden Nachvollzug des Dienstes Jesu, die Nachfolge des "Christus Diakonos". In sie sind alle Glaubenden, also jeder Christ und die gesamte Kirche gerufen. So gesehen, ist Diakonie sowohl Grundhaltung des Christen wie Grunddimension und Lebensäußerung der Gemeinde Jesu.

Wir gehen heute meist von *drei* Selbstvollzügen der Kirche als den zentralen Grundgesten und Dimensionen ihres Lebens und Handelns aus: neben die Diakonie kommen Verkündigung und Gottesdienst zu stehen. Nach den griechischen Bezeichnungen lautet diese Trias gewöhnlich *Martyria* — *Leitourgia* — *Diakonia* oder in Rahners prägnanter Kurzformel: Wort — Sakrament — Liebe.⁶

⁴ Bonhoeffer (1967) 193.

⁵ Vgl. dazu Völkl (1985) 9-11; Völkl 1986.

⁶ Die neuerdings vorgeschlagene Erweiterung der Trias um die Dimension der *Koinonia*, der Gemeinschaft bzw. *communio*, erscheint nicht unproblematisch. Diese Debatte ist hier nicht aufzurollen; als entscheidender Grund für die Änderung wird genannt, nur so könne man trennscharf zwischen interesseloser Liebe gegenüber *jeder* Not (also Diakonie) und der binnenkirchlich-geschwisterlichen Liebe (also "koinonia" oder *communio*) unterscheiden. Ich halte diese Umbenennung nicht für notwendig, sondern betrachte (mit anderen Autoren) "koinonia" eher als kritischen Begriff (U.Kuhnke), der alle drei traditionellen Grunddimensionen als Klammer um-

Diese typisierten Grundvollzüge sind Dimensionen, die sich gegenseitig durchdringen. Doch kann man jede auch für sich gesondert betrachten: als Akzentuierung *einer* Dimension. "Diakonie" meint dann — und das ist nun der *engere* Sinn des Wortes — das spezifische Hilfehandeln von Christen und Gemeinden aus dem Geist Jesu; den Dienst an Menschen in ihren vielgestaltigen sozialen, psychischen und materiellen Notlagen.

Diese zweifache Verwendung teilt das Wort "Diakonie" mit dem im katholischen Raum geläufigeren Begriff "*Caritas*": Als Übersetzung des griechischen Wortes "agape" bezeichnet auch er umfassend Gottes Liebe zu uns und unsere antwortende Liebe; zugleich meint er speziell jegliche "caritative" Hilfe, die im Geist jener umfassenden *Caritas* Menschen in Not geleistet wird. Von da her wird "Caritas" dann zur katholischen Selbstbezeichnung der organisierten Nächstenliebe — auf evangelischer Seite heißt das Pendant "Diakonisches Werk".

Mit *caritas* bzw. *agape* kommt eine zweite Trias ins Spiel, nämlich Glaube — Hoffnung — Liebe.⁷ Nun kann man diese beiden Dreierreihen nicht direkt, im Verhältnis 1:1, aufeinander beziehen, und doch fallen sie im jeweils dritten Glied sozusagen ineins: Diakonie, Liebe, *Caritas*. Was es mit dieser 'Identität' auf sich hat, soll sich zeigen, wenn wir der Gestalt und der Rolle der diakonischen Dimension nachgehen.

1.3 Die Zielvorstellung

meiner Überlegungen möchte ich in einer *Frage* bündeln: Welche Perspektiven und Optionen bieten sich derzeit an, um zu einer "Theologie der Diakonie" zu gelangen, die selber "*diakonisch*" ist? Diakonisch wäre sie zu nennen, soweit sie *als* Theorie diakonischer Praxis ernst macht mit *ihrem* wissenschaftlichen *Dienst* am christlichen Glauben, Hoffen und Lieben.⁸

greift bzw. umgreifen sollte. Liegt nicht diakonietheologisch sogar ein Problem darin, so sauber zwischen Liebe nach drinnen und nach draußen unterscheiden zu wollen?

⁷ In Anlehnung an Erikson könnte man diese sog. theologalen Tugenden, die sich ja ebenfalls dimensional durchdringen sollen, in moderner Sprache durchaus als "basic virtues", als Grundstärken der christlichen Existenz und der Kirche insgesamt auffassen.

⁸ Dadurch büßt sie ihren kritischen Charakter nicht ein - im Gegenteil: wissenschaftlich ist und wird sie erst, wenn sie sich selbst einläßt auf ihren Untersuchungsbereich, im ständigen Wechselschritt von empathisch-solidarischer Identifizierung und kritischer Distanzierung.

Was uns fehlt, ist nicht in erster Linie eine "*Diakonik*", d.h. ein weiteres Spezialfach neben Katechetik, Liturgik, Seelsorgelehre usw. Vor einer solchen Ausfächerung muß es der Praktischen Theologie zunächst und grundlegend darum gehen, *ihre* vergessene diakonische Dimension wiederzugewinnen. Von Diakonie-Vergessenheit zu reden, bezieht sich somit nicht darauf, daß von einzelnen Christen und Gemeinden oder von Caritas-Einrichtungen diakonisch zu wenig getan würde; dies zu behaupten, wäre anmaßend.

'Vergessen' wurde vielmehr in Praxis wie Theologie, daß Diakonie eine fundamentale Dimension *allen* christlich-kirchlichen Lebens und pastoralen Handelns ist, *gleichrangig* mit Verkündigung und Liturgie und nicht nur deren ethische Auswirkung. Diakonie ist weder bloße "Vorfeldarbeit" für die "eigentliche" Verkündigung und Seelsorge noch ist sie ein Segment, ein Sonderbereich kirchlicher Praxis, der den haupt- und ehrenamtlich Tätigen überlassen und *theologisch* allenfalls an der Akademie des Caritasverbandes oder am einzigen deutschen Lehrstuhl für Caritaswissenschaft in Freiburg behandelt werden könnte.

Meine These lautet daher: Ohne daß die Praktische Theologie selber diakonisch wird, kann es keine Theologie der Diakonie geben. Diakonie muß selber eine Dimension des Theologie-Treibens werden (Bach 1988), also sowohl die Subjekte wie die Gestalt und Vermittlungsform der Theologie insgesamt prägen (Fuchs 1990).

Wie kann das *konkret* aussehen? Um wenigstens exemplarisch einige Schritte dieses Weges zu bedenken, benötigen wir freilich eine entscheidende

1.4 Anthropologische und theologische Voraussetzung: Miteinander aus Erfahrung lernen

Dies meint: Wir müssen die *Erfahrungen diakonischen Handelns* als theologisch bedeutsam wahr- und ernstnehmen, seien es eigene, seien es Erfahrungen der in der Diakonie Tätigen. Sie sind nicht bloßes Spielmaterial, um daraus eine kluge theologische Theorie zu bauen. Zuerst und grundlegend sind sie authentische Zeugnisse gelebten Glaubens, aus denen Praktische Theologie zu lernen hat. "Die Kranken und Behinderten sind unsere Professoren", erkannte 1906 der Begründer der Anstalten in Bethel, Pastor von Bodelschwingh,

und bahnte damit eine Wende an, die *theologisch* bis heute nicht nachvollzogen wurde.⁹

Eine diakonisch-praktische Theologie der Diakonie ist also zutiefst lernende Theologie, und gerade darin entspricht sie einer Grunderfahrung aus der diakonischen Praxis selbst: Bei all ihrer professionellen Kompetenz berichten Sozialarbeiter, Berater und Pfleger immer wieder, wieviel Hilfe sie selber erfahren durch die Menschen, denen sie beizustehen versuchen. Möglich wird dies freilich nur, wenn sie dem entgegen, was die Sozialpsychologie als das "*Helfersyndrom*" beschrieben hat: daß nämlich die im Grunde selber "hilflosen Helfer" (Schmidbauer) ihre eigene Bedürftigkeit und Schwäche verleugnen und hinter dem vermeintlich selbstlosen, total sich aufopfernden Einsatz für die Anderen verstecken, die dann als die allein Hilfsbedürftigen und Schwachen erscheinen.

Die heute diagnostizierte "Krise des Helfens" in sozialen Berufen (Steinkamp 1988a) beruht z.T. auch auf diesem undurchschauten Helfersyndrom; vor allem im christlichen Bereich wurde es durch eine Ideologie des selbstlos-demütigen Dienens, des reinen Für-andere-Daseins in fataler Weise gestützt und auch ausgebeutet. Hier wird nicht allein anthropologisch gesündigt; auch biblische Grundaussagen zur *wechselseitigen* Hilfe — "dient *einander*" heißt es etwa 1 Petr 4,10 — werden einseitig aufgelöst. Aus dem Miteinander wird ganz schnell und unbemerkt ein machtförmiges Oben-unten-Verhältnis: Die Gesunden, Starken, Normalen, zur Hilfe Fähigen — das sind vermeintlich *wir*, auch wir Theologen! —, wir neigen uns dann gnädig zu den Kranken, Armen und Abnormalen herab, um etwas für sie Gutes zu tun — oft ohne zu fragen, ob sie unsere Hilfe in dieser Form überhaupt wollen oder brauchen können.

Am eindrücklichsten hat für mich dieses fatale Oben-unten-Denken der evangelische Behindertenseelsorger *Ulrich Bach* dargestellt, der selber behindert ist; mit seiner im Rollstuhl erlittenen und erstrittenen Theologie wirbt er für eine "*solidarische* Diakonie". Er fordert Theologie und Kirche heraus, aus den alltäglich-konkreten Erfahrungen, etwa mit behinderten Menschen, dieses gegenseitige *Einander-Dienen* und Helfen wieder zu lernen.

Schauen wir uns nun — bewußt mit dieser Einstellung im Hinterkopf — einige Einschätzungen zur Krise kirchlicher Diakonie und zu ihrer Behebung an. So breit dieses Spektrum auch ist: wir werden immer wieder auf die Frage nach der Kirche stoßen, nach dem ekklesiologischen Ort und Stellenwert des Diakonischen. Freilich werden

⁹ Vgl. Ruschke (1990) 73.

daraus höchst unterschiedliche Konsequenzen gezogen, *wie* eine diakonische Kirche und ihre Theologie heute aussehen kann und soll.

2 Problemanalysen und Lösungsvorschläge

2.1 Diakonie zwischen "Gemeindebildung" ("Ekklesiogenese") und "Entkirchlichung"

Nach Mk 10,45 — "der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen" — versteht Jesus seine Sendung als Dienst, um die Menschen in die rettende Nähe Gottes zu bringen. Nachfolge Christi kann daher nur der Weg in diese Diakonie Jesu sein, in die bedingungslose Zuwendung zu allen Menschen, v.a. zu den Benachteiligten, Leidenden und an den Rand Gedrängten — ganz wie es die Eingangsworte der Pastoralkonstitution "Gaudium et spes" der Kirche, und damit uns, ins Stammbuch schreiben:

"Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, *besonders der Armen und Bedrängten aller Art*, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi." (GS 1)

Wo in dieser empathisch-solidarischen Weise die Menschenfreundlichkeit Gottes handelnd bezeugt wird, dort entsteht Kirche in der Nachfolge Jesu, geschieht *Ekklesiogenese* durch diakonisches Handeln. An dieser Stelle brechen freilich auch die *Fragen* auf, prallen unterschiedliche Vorstellungen aufeinander:

- Wird eine Pfarrgemeinde erst durch diakonische Praxis zur Gemeinde Jesu im Vollsinn?
- Begründet nicht nur Liturgie, sondern ebenso auch diakonisch-solidarisches Handeln die christliche Gemeinde?
- Steht eine solche diakonische Gemeinde nicht in Gefahr, entweder sich nur um die eigenen Leute zu kümmern oder aber — umgekehrt — in ihren sozialen oder politischen Außen-Aktivitäten aufzugehen?
- Wie passen die Vorstellungen von organisierter Caritas und kirchlicher Gemeinde unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen zueinander?¹⁰

Die Fragen ließen sich fortsetzen. Eine Unterscheidung von *Ludwig Bertsch* (1985) scheint mir hilfreich, um von vornherein falsche Polari-

¹⁰ Vgl. dazu Bertsch (1985) 2.

sierungen zu vermeiden: Mit Karl Rahner geht er von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe aus und begreift die Liebe der Jünger Jesu *untereinander* als Sakrament der Gegenwart Christi und seines Geistes in der Kirche: durch diese geschwisterliche Diakonie geschieht *Gemeindebildung*. In der Liebe der Jünger Jesu zu *allen Menschen* dagegen sieht Bertsch den Auftrag der Kirche, in dieser Welt Ort der Versöhnung, Rettung und Hoffnung für jede Not zu sein: dies entspräche dem missionarischen *Zeugnischarakter* christlicher Diakonie.

Diakonisches Handeln darf freilich nicht zum bloßen Mittel der Verkündigung herabgesetzt werden. Ebenso ist die dualistische Aufspaltung in einen "spirituellen Heildienst" und einen "bloß sozialen" Weltendienst theologisch heute nicht mehr haltbar. In scheinbar ganz 'weltlichen' Aufgaben hat die Kirche Gottes Heilshandeln zu vergegenwärtigen, indem sie die Opfer von Not, Unterdrückung und Lebensverhinderung entdeckt. In diesem *Ineinander* von Diakonie und Zeugnis findet und wahrt nach *Dietrich Wiederkehr*¹¹ die christliche Gemeinde ihre unverwechselbare Identität – auch wenn das Hilfehandeln selbst, von außen betrachtet, durchaus verwechselbar erscheinen mag!

Gerade dies aber wird zunehmend als problematisch empfunden: Während die Diakonie aus den Gemeinden weithin ausgewandert ist in die organisierte Verbandscharitas, wird diese als mehr und mehr entkirchlicht wahrgenommen: Sie erscheint gemeindefern, nicht mehr – wie in der frühen Kirche – ekklesial verortet. Und während die Gemeinden in ihrer Konzentration auf Liturgie, Verkündigung und pastorale Begleitung ihre gesellschaftliche Präsenz verlieren, wächst – allen einschlägigen Umfragen zufolge – der institutionalisierten Caritas immer mehr die Funktion zu, die Rolle der Kirchen in der Gesellschaft zu legitimieren. So entspricht letztlich – mit *Norbert Mette* (1988, 303) zu sprechen – die gesellschaftliche Ortlosigkeit der Gemeinden einer ekklesialen Ortlosigkeit der Diakonie.

Die Brisanz dieses zweifachen Ortsverlustes liegt darin, daß die öffentlich anerkannte, organisierte Diakonie der Kirchen immer deutlicher in Spannung zur *theologischen* Auffassung gerät: So soll nach einer EKD-Umfrage von 1982 Kirche vor allem helfend und stützend "dasein für die, die dem Ideal des berufstätigen Erwachsenen nicht mehr oder noch nicht entsprechen können"¹², auf gut deutsch also für Kranke, Alte, Außenseiter einerseits und Kinder andererseits! Für die "normalen, gesunden Berufstätigen" ist diese Kirche mit ihrer Diakonie

¹¹ Vgl. Wiederkehr (1990) 22-24.

¹² Zit.n. Steinkamp (1988b) 295.

sozusagen nicht mehr bzw. noch nicht wieder zuständig. Mit der hier sichtbar werdenden Aufspaltung in eine für begrenzte Aufgaben akzeptierte, diakonische "Außenseite" und eine gemeindliche "Innenseite" für Insider stehen wir vor der Doppel-Diagnose: hier eine diakonielle Gemeinde, dort eine kirchenferne Diakonie. Statt nun, angesichts dieser Verlegenheit, vorschnell das Ideal einer "*diakonischen Gemeinde*" zu beschwören, muß zuerst einmal die tatsächliche Situation zur Kenntnis genommen werden (Steinkamp; Venetz).

2.2 Der Problemdruck der Praxis als Herausforderung an die Theologie

In den letzten Jahren haben Praktiker der Caritas im Gespräch mit Theologen nach den derzeit bedrängendsten Herausforderungen gefragt. An erster Stelle rangierte dabei die vielfältige psychosoziale Not in Form von Beziehungsstörungen, Vereinsamung, Angst, Depression, Sucht usw.; ferner Arbeitslosigkeit, "Neue Armut" und ihre Folgen; schließlich die ins gesellschaftliche Aus gedrängten Randgruppen: Alte, behinderte Menschen, Ausländer usw.

Bei der Frage, wie kirchliche Caritas darauf *antworten* soll, schälten sich *zwei Trends* heraus: Angesichts der *psychosozialen* Not erschien vor allem die *Gemeinde* als Ort, um solche Schäden aufzuarbeiten und neuen Lebensinn zu vermitteln. Die anderen Nöte erfordern eher "Hilfe zur Selbsthilfe", konkret: das professionell kompetente Fördern von Einzelnen, Gruppen und Initiativen, um die von Not betroffenen Menschen selbst zu solidarischem Handeln zu befähigen.

So spiegeln diese beiden Trends die zwei 'Standbeine' christlicher Diakonie wider: die *Gemeinde* einerseits, die *organisierte Caritas* andererseits. Darin sehe ich einen Fingerzeig aus der Praxis, sich nicht auf radikale Entweder-oder-Lösungen einzuschließen, also beide diakonischen Beine der Kirche nicht in einen noch größeren 'Spagat' hineinzutreiben. Vielmehr sollen sich beide — wie 'Spiel- und Standbein' des Tänzers — wechselseitig ergänzen und so entlasten.

Wie sieht nun die Realität "Diakonie der Kirche" aus der Sicht der Praktiker aus? Gewiß beklagen auch sie, daß die kirchlichen Grundfunktionen immer mehr zu Segmenten *nebeneinander* geworden sind, daß insbesondere Seelsorge und Diakonie keine innere Verbindung aufweisen.¹³

¹³ Vgl. Manderscheid 1985.

Die *Hauptklage* aber scheint mir bislang theologisch noch gar nicht hinreichend wahrgenommen zu sein: daß nämlich die *eigenen* Glaubenserfahrungen der Caritas-Praktiker "vor Ort" nicht "zählen"; sie gehen nicht in unsere praktisch-theologische Theoriebildung ein. Dies verdeutlicht nur das Dilemma, vor dem wir stehen:

Normativ ist auszugehen von der untrennbaren Einheit und wechselseitigen Verwiesenheit aller drei kirchlichen Grundvollzüge. Wird eine von ihnen vernachlässigt, so ist die substantielle Orientierung an Wort und Werk Christi nicht mehr gegeben.¹⁴

Von dieser normativen Sicht aber müssen wir die *vorfindliche Realität* unterscheiden: Von der "empirischen Ekklesiologie" her gesehen, funktioniert Kirche bei uns, wie *Hermann Steinkamp* pointiert darlegt, *faktisch nicht* nach unserem schönen Schema – gerade was die Diakonie angeht¹⁵: In der durchschnittlichen, auf Gottesdienst und Verkündigung zentrierten Gemeinde gibt es zumeist weder Koinonia noch Diakonia.

Gleichzeitig hat sich, wie wir sahen, die aus den Gemeinden ausgewanderte Diakonie zur "organisierten Caritas" entwickelt, zu einer "kirchlichen Zweitstruktur" eigenen Zuschnitts *neben* der pastoralen Erststruktur der Pfarrgemeinden. Beide Strukturen – so wird moniert – haben durch ihre Auseinanderentwicklung entscheidende Wesensmerkmale verloren: die Gemeinde *ihre* Gestalt diakonischen Handelns; der ins wohlfahrtsstaatliche System und seine 'Sachzwänge' eingebundene Caritas-Apparat sein erkennbar christlich-kirchliches Profil. Und so läuft die gegenwärtige Debatte auf die Frage zu:

2.3 Wie kann die "kirchliche Zweitstruktur" Caritas wieder erkennbar christlich und Gemeinde wieder diakonisch werden?

Die komplexen geschichtlichen Hintergründe und die rechtlichen, sozialpolitischen und ökonomischen Probleme dieser "Zweitstruktur" kann ich hier nicht darstellen.¹⁶ Plastisch greifbar werden sie, wenn ein Diakonie-Mitarbeiter aus der ehemaligen DDR anfragt, ob unsere

¹⁴ Diskussionsbemerkung von *R. Zerfaß* in DCV-Materialien 5 (1985). Vgl. Deufel (1982) 128.

¹⁵ Sonst müßte ja auch sie konstitutiv einbezogen werden, wenn die Mitgliedschaft in der Kirche festgelegt wird (Bertsch, Diskussionsbemerkung, in: DCV-Materialien 1985, 44). Konsequenter fordert Bertsch (ebd. 58) die Umkehrung der bisher praktizierten "objektiven Rangordnung" zwischen Liturgie und Diakonie.

¹⁶ Vgl. Hierold 1979.

wohlfahrtsstaatlich organisierte Diakonie noch "von Jesus inspiriert" sei:

"Hat er [Jesus] gesagt: Gründet einen Spitzenverband, werdet zweitgrößter Arbeitgeber, macht euch von Fremdmitteln abhängig, konkurriert mit anderen Wohlfahrtsverbänden?"¹⁷

In diesen sicher verkürzenden, auch verbittert klingenden Fragen steckt dennoch als Wahrheitskern jener bohrende Impuls, der heute die Caritas- und Diakonieverbände verstärkt nach ihrem "Leitbild" suchen läßt. Thesenartig möchte ich festhalten:

- Weitgehender *Konsens* besteht über die wachsende Kluft zwischen der noch ungebrochenen, öffentlichen Akzeptanz der Diakonie-Einrichtungen der beiden großen Kirchen und dem, was man — je nach Standort — ihren religiösen Profilverlust, ihre fortschreitende Entkirchlichung und 'Säkularisierung', ihre Professionalisierung und Bürokratisierung nennt.
- Große *Uneinigkeit* herrscht indes darüber, wie dem zeitgemäß zu begegnen ist.

Hier stehen sich zwei Positionen gegenüber, die ich nur andeuten kann: Soll die Kirche — so die einen¹⁸ — sich aus dem caritativen Engagement zurückziehen, wenn die "Kirchlichkeit" der Mitarbeiter immer weniger gegeben ist? Oder müssen — so die andere Position¹⁹ —

¹⁷ Neumann (1992) 88.

¹⁸ Exemplarisch: Pompey 1991; 1992. Die Bereitschaft von Caritas-Angestellten, sich als "Dienstnehmer" mit dem klar definierten diakonischen Sendungsauftrag der katholischen Kirche und ihrer Glaubens- und Sittenlehre vorbehaltlos zu identifizieren, nehme problematisch ab. Um das eindeutige, konfessionelle Profil der caritativen Einrichtungen zu wahren, plädieren diese Autoren für einen gezielten Rückzug der Kirche aus ihrem quantitativ wie qualitativ unhaltbar gewordenen Überengagement: Das erfordere - schon sozialpsychologisch einsichtig - die spezifische "Unternehmensphilosophie", die i.S. der "Corporate Identity" von allen amtlich mit kirchlicher Diakonie Beauftragten auch voll und vorbehaltlos mitgetragen werden müsse.

¹⁹ Exemplarisch: Zerfaß 1992a,b: Ein solcher Rückzug würde die vorhandenen Mängel und Probleme verbandlicher Caritas nicht lösen, sondern lediglich den Mitarbeitern aufbürden; anstelle der kirchlichen Träger-Institution haben *sie* dann die vermisste "Kirchlichkeit" der Caritas zu gewährleisten - nicht durch ihren diakonischen Einsatz und ihre berufliche Kompetenz, sondern v.a. durch ihre persönliche Lebens- und Eheführung, die per Dienstrecht zum Hauptkriterium ihrer Identifizierung mit dem "Dienstgeber" Kirche wird. Dem gegenüber plädieren die Rückzugsgegner für eine Neubesinnung auf das biblische Diakonie-Verständnis unter den Bedingungen einer differenzierten Gesellschaft und ihrer Teilsysteme. Konkret: Die Caritaseinrichtungen müssen sich die Zeit nehmen, ihr spezifisches, christliches Profil, ihr Leitbild und ihre eigene diakonische Spiritualität im geduldigen Glaubensdialog aller Beteiligten *selber* zu erarbeiten und zu erproben, also im Miteinander

die caritativen Einrichtungen *selbst* ihr christlich-diakonisches Leitbild miteinander neu finden und erproben, statt sich auf absolut linientreue Mitarbeiter zurückzuziehen, deren persönliche Lebensführung dann das katholische Profil der Caritas gewährleisten soll? Steht nicht der kirchliche Träger in der Verantwortung, diese Menschen in ihrer Bereitschaft zu diakonischem Handeln zu *motivieren* und sie auf ihrem Glaubensweg pastoral zu begleiten, *ohne* ihnen vorab eine Totalidentifikation abzufordern?²⁰

Diese offene Kontroverse zeigt klar, daß es in der Diakonie-Debatte letztlich um das Bild von Kirche und Gemeinde geht, d.h. um eine grundlegende ekklesiologisch-praktische Option. Ein Rückzug kirchlicher Caritas aus ihrem gewachsenen gesellschaftlichen Engagement in kleine, gar konfessionelle Lebenswelten würde bei uns in Deutschland, so meint *Rolf Zerfaß* (1992, 28f.), die vielleicht einzigartige Chance verspielen, sich mit der modernen Gesellschaft auseinanderzusetzen und den Dialog zwischen Evangelium und Kultur neu aufzunehmen.²¹

Blicken wir auf die andere Sozialform christlicher Diakonie – auf die *Gemeinde* –, so bietet sich ebenfalls kein einheitliches Bild. Vor bald 10 Jahren hat *Jürgen Moltmann* (1984) die seither oft zitierte Doppel-Parole von der "Gemeindewerdung der Diakonie" und der "Diakonisierung der Gemeinde" ins Spiel gebracht. Sie zielt auf ein

2.4 Neues Miteinander von Diakonie und Seelsorge

So einleuchtend und theologisch nachvollziehbar Moltmanns Programm klingt, um die eingebürgerte Arbeitsteilung zwischen liturgischer Sonntagsgemeinde und kirchlicher Sozialarbeit, also das Abschieben der Diakonie in den Caritasverband, zu überwinden – so sehr ist hier erneut die nüchterne Warnung angebracht, Stichworte wie "Gemeindediakonie" nicht als *Beschwörungsformeln* (Steinkamp) einzusetzen, denen keine Wirklichkeit entspricht und die als steile Ideale leicht überfordernd wirken. In dieser Gefahr stehen m.E. freilich auch jene Konzepte, welche die Erfahrungen lateinamerikanischer Basisgemeinden und ihre, das Wort- und Tatzeugnis des Glaubens

von Träger, Mitarbeitern und Klienten; im Bereich caritativer Ordensgemeinschaften gibt es dafür bereits ermutigende Erfahrungen.

²⁰ Vgl. Deufel (1982) 165.

²¹ Die dramatische Kluft zwischen Evangelium und Kultur beklagt bereits die Enzyklika "Evangelii nuntiandi" (1975) von Paul VI.

tatsächlich integrierende, diakonisch-solidarische Praxis auf unsere westeuropäischen Verhältnisse umsetzen wollen.

Unbestreitbar fällt es uns schwer, mit der diakonischen Grund-"Option für die Armen" wirklich Ernst zu machen; sie ist ja keine Erfindung von Befreiungstheologen, sondern biblisches Urgestein, im Evangelisierungskonzept von Papst Paul VI. ebenso aufgenommen wie von den lateinamerikanischen Bischöfen in Medellin (1968) und Puebla (1979): Die Kirche kann, so wird dort gesagt, die Frohbotschaft der Erlösung und Befreiung (Lk 4,18) den Armen und Bedrängten nur bringen, wenn sie zugleich sich selbst von diesen Armen evangelisieren *läßt*.²²

Ebenso unbestreitbar ist dieser wechselseitige Lernprozeß bei uns bislang kaum in Gang gekommen; von "diakonisierten Gemeinden" kann – von Ausnahmen abgesehen – nicht die Rede sein, obwohl auch bei uns psychosoziale *und* materielle Armut rasant zunimmt. Es gelingt nur schwer, unsere herkömmlichen Pfarrgemeinden für die sozialen und psychischen Notlagen zu sensibilisieren, die unsere Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft z.T. erst hervorbringt. Nach Meinung von Soziologen wie Niklas Luhmann soll die kirchliche Caritas diese Schäden lindern, *ohne* die strukturellen Probleme wahrzunehmen oder gar anzugehen.

Das Konzept einer "Sozialpastoral" (etwa i.S. Hermann Steinkamps), das unsere derzeitige Gemeinde- und Pastoralstruktur stärker basisgemeindlich ausrichten und der *gesellschaftlichen* Diakonie eindeutige Priorität einräumen möchte, wird sich – realistisch besehen – so schnell nicht umsetzen lassen: zu stark ist unsere Loskauf-Mentalität durch Spenden, unser eingefleischtes Alibi-Denken – 'dafür gibt es schließlich die Caritas!' – und der bequeme Weg, die Diakonie insgesamt an vorhandene Einrichtungen zu 'delegieren'.

Um so wichtiger erscheint es, die *vorhandenen* gemeindediakonischen Ansätze – etwa in Fragen der Asylanten, des Pflegenotstands, der Vereinsamung alter Menschen usw. – zu ermutigen und auszubauen. Auch jene Gruppierungen und Initiativen, die sich innerhalb und am Rand der Gemeinden für Frieden, Gerechtigkeit, Erhaltung der Schöpfung, für politische Gefangene oder für bestimmte soziale Probleme des Stadtteils gesellschaftsdiakonisch engagieren²³, dürfen nicht nur geduldet werden; sie sind zu fördern und der gesamten Gemeinde immer wieder – auch in Gottesdiensten und Pfarrveranstaltungen – ins Bewußtsein zu rücken.

²² "Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari", zit.n. Zerfaß (1992a) 31.

²³ Und sich dazu professionelle Hilfe durch Caritas-Leute holen.

Der Deutsche Caritasverband selbst rief bereits im Jahr 1969 ein eigenes Referat "Caritas und Pastoral" ins Leben, das Modellprojekte zur Kooperation zwischen Verband und Pfarreien startete und – trotz Widerständen und auch Rückschlägen – beachtenswerte Ergebnisse zeitigte.²⁴ So hängt die Forderung nach einem neuen Miteinander von Seelsorge und Caritas (Fürst 1991), von Gemeinde und Diakonie nicht in der dünnen Luft abstrakter, idealer Forderungen. Eine theologische Begleitung kann dabei nach beiden Seiten hilfreich wirken:

a) Im Blick auf die *organisierte Caritas* wäre der exklusive Anspruch aufzugeben, allein die territoriale Pfarrgemeinde sei Kirche Jesu, einziger Bezugspunkt für Gemeindebildung, Diakonie und christliche Sozialarbeit. Wenn etwa auch die antike "Hausgemeinde" ekklesia war, warum sollte sich ein spirituell lebendiges Diakonie-Team, z.B. ein kirchliches Krankenhaus, eine Beratungsstelle, auch ein nur temporäres Projekt für Asylanten, nicht genauso als Ekklesia Gottes im Dienst des Evangeliums verstehen?

Dies würde die "Kirchlichkeitsfrage" der Caritas-Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen entschieden entkrampfen und ihnen eine eigene ekklesiale Spiritualität zusprechen. Die Pfarrgemeinden ihrerseits wären von dem 'kollektiv-kirchlichen Helfersyndrom' entlastet, immer alles selber können zu müssen (Kleinert); ohne diesen überfordernden Anspruch könnten sie *ihre* spezifischen Möglichkeiten wahrnehmen, nämlich auf die Menschen ihres Nahbereichs und deren Probleme und Notlagen zu achten.

b) Blicken wir auf die derzeit noch dominante Sozialgestalt – eine *Volkskirche im Übergang*, die sich nicht auf Gemeindekirche und Gemeindediakonie der Engagierten reduzieren läßt – so hat eine diakonische Theologie m.E. entscheidend am Prozeß der Bewußtseinsbildung *in* den bestehenden Gemeinden mitzuwirken; er verläuft:

2.5 Von der "Kirche für andere" zu einer "Kirche mit anderen"

Wenn wir i.S. *Ulrich Bachs* die Erfahrungen sowohl der von Not, Leid und Marginalisierung unmittelbar betroffenen Menschen *wie* der davon betroffenen Helfer wirklich theologisch ernstnehmen, ergeben sich zwei entscheidende Folgerungen:

1) Die Kirche Jesu darf *und* braucht sich nicht selber als den göttlichen Arzt und Heiland begreifen. Gerade vom Bild des Leibes Christi

²⁴ Vgl. Kramer 1990.

mit seinen aufeinander verwiesenen Diensten und Funktionen her kann Gemeinde nur "*Ergänzungsgemeinschaft*" sein; sie ist — wie Bach zugespitzt, aber treffend formuliert — das "*Patientenkollektiv*" Gottes. In ihm haben Kranke *und* Gesunde, Schwache *und* Starke, Arme *und* Reiche gleichermaßen Platz und Lebensrecht, weil jeder den andern braucht und wirkliche Hilfe nur in diesem gegenseitigen *Miteinander* möglich ist.

2) Die unseren theologischen Ohren so eingängige Formel "Kirche *für* andere" (Bonhoeffer; Lange) wandelt sich dann in eine "Kirche *mit* anderen"²⁵. Dies beschreibt realistischer die konkreten Möglichkeiten und Chancen heutiger Gemeinde und einer "diakonischen Seelsorge" in der Alltagswelt der Menschen (H.Luther 1992). Will sie sich nicht ins Getto der Kerngemeinde zurückziehen, sondern "offene" und offensive Kirche²⁶ sein oder wieder werden, so muß sie sich mit den "Fremden" angstfrei einlassen: mit politisch nicht genehmen Gruppen, Behinderten, ökonomisch und sozial Deklassierten, mit Aids-Kranken, Homosexuellen usw. "Kirche mit anderen, mit den Fremden" in ihr und außerhalb (Kleinert) — das könnte *bei uns* eine Weise sein, für die Armen zu optieren; das könnte dem Ruf zur Rückkehr der Kirche in die Diakonie heute entsprechen, auf der Ebene der Gemeinden wie der verbandlichen Caritas.

Das Fazit, das sich daraus ziehen läßt, lautet: Derzeit und auf absehbare Zukunft ist die Spannung nicht aufhebbar, die zwischen der Diakonie einer *öffentlichen Volkskirche* und Vorstellungen von einer "*bekennenden Gemeindediakonie*" faktisch besteht (Degen). Wohl aber ist die prophetisch-gesellschaftskritische "Option für die Armen" so in die volksskirchliche *und* verbandliche Caritas einzuspeisen, daß die konkrete diakonische Arbeit aller durch diese Spannung befruchtet wird.

3 Plädoyer für eine nüchtern-realistische "Diakonische Theologie der Diakonie"

3.1 Schritte der Konkretisierung

1) Die *Gemeinden* nehmen Kontakt auf mit den Caritasleuten, die in ihrem Bereich arbeiten oder wohnen. Auch sie fühlen sich, wie ihre gesellschaftlich ausgegrenzten Klienten, nicht selten als kirchliche

²⁵ Vgl. Kleinert (1992) 12 u.ö. sowie Bach (1980; 1986) passim.

²⁶ Vgl. dazu Schulz/Brosseder/Wahl 1987.

Randgruppe, wenig geachtet, geschweige denn konsultiert als "Ratgeber des Klerus" oder der Gemeinde, wie etwa die Diakone der alten Kirche. Sie galten als das "Auge der Kirche", das auch wir bitter nötig haben, um die Armen – und in ihnen Christus (vgl. Mt 25) – nicht zu 'übersehen'. In unserer unübersichtlichen Gesellschaft müssen professionelle Caritas, örtliche Basisinitiativen, Caritatsausschüsse und Gemeindediakonie erst recht zusammenwirken.²⁷

2) Solange der Caritas die seelsorgliche Dimension abgesprochen und der Seelsorge ihr diakonischer Charakter verborgen bleibt, besteht für Rolf Zerfaß die Wand des Schweigens zwischen Gemeindepfarrern und Kindergärtnerinnen, zwischen Beichtvätern und Eheberatern, zwischen Krankenhausseelsorgern und Schwestern fort. Obwohl beide sich um dieselben Menschen 'kümmern', tauschen sie ihre Erfahrungen miteinander nicht aus!²⁸

3) Um diese Kommunikationsstörung zwischen Seelsorge und Caritas zu beheben, bietet sich besonders die mittlere pastorale Ebene (Region, Dekanat) an – etwa für gemeinsame Supervision. Auch die Fortbildungsreferate der Bistümer und der Diözesan-Caritas könnten sich für bestimmte Problemfelder – z.B. Ehepastoral und Eheberatung – stärker vernetzen, statt nebeneinander zu operieren. Im Bereich der Ausbildung wird erfreulicherweise in München das Diakonie-Praktikum am Beginn des Theologiestudiums bereits mit der Caritas zusammen organisiert und begleitet. An der theologischen Hochschule in Linz gibt es einen eigenen, in Kooperation mit der Diözesan-Caritas veranstalteten "Hochschullehrgang 'Caritas'".

3.2 Der mystisch-politische Doppelcharakter der Diakonie

Wenn uns nach *Rolf Zerfaß* (1992a, 80) die Neubesinnung auf eine evangelisatorische Pastoral einen "Paradigmenwechsel" zumutet, so besagt dies für das Diakonie-Thema zugleich: Es geht nicht bloß um die *Wiederentdeckung* einer vernachlässigten kirchlichen Grunddimension, sondern um einen fundamentalen Positions- und Perspektiven-Wechsel: um eine theologisch-praktische Option, die Caritas und Pastoral, Diakonie und Seelsorge als *gleichrangige* Orte der schöpferischen Gegenwart Gottes in der Welt sieht und eine beiden gemeinsame Spiritualität für den Dienst an den Menschen entwickelt.

²⁷ Vgl. Zerfaß (1992a) 66f.

²⁸ Vgl. Zerfaß (1992a) 68, 71 u.ö.

Eine so verstandene Diakonie trägt immer einen mystischen *und* politischen, einen spirituellen *und* kultur- und gesellschaftsdiakonischen Charakter. Sie ist umfassende Heilssorge einer offenen Kirche *für* andere und *mit* anderen, die im Tat-Zeugnis des Glaubens von sich wegweist *und gerade darin* dem Christus real begegnet, der sich mit den "Geringsten" identifiziert: "Leib Christi in Aktion" nennt *Ulrich Bach*²⁹ treffend diese diakonische Lebensweise einer Kirche, die sich nicht als "societas perfecta" selbst überfordern muß, sondern eben als "Patientenkollektiv", als "Lern- und Ergänzungsgemeinschaft" begreifen darf.

Diakonie ist dann freilich weder "selbstlos" noch "zweckfrei" oder "absichtslos": Spricht gegen die 'Selbstlosigkeit' die biblisch gebotene Selbstliebe wie auch die Erfahrung der Psychotherapie, so deckt jede Analyse intentionalen Handelns auf, wie naiv die Idee einer 'Zweckfreiheit' bzw. 'Absichtslosigkeit' ist.

Wohl aber ist kritisch zu fragen, in *welcher* Intention, zu *welchem* Zweck diakonisch gehandelt wird. Wie wir sahen, scheiden zwei Absichten von vornherein aus: a) der unredliche³⁰ Versuch einer indirekten Missionsstrategie, welche die Diakonie zur bloßen "Vorfeldarbeit" für die 'eigentliche Seelsorge' degradiert; b) der hilflose Versuch, die schwindende Präsenz der Kirche in der Gesellschaft über ihr diakonisches Engagement kompensieren zu wollen.

Diese Präsenz kann nur im Dienst der Evangelisierung stehen, einer doxologischen Martyria, die in Wort und Tat Gottes Heil *für alle* bezeugt. Dieses Handeln befindet sich immer in der Spannung von Mt 6,2-4, dem Tun des Guten im Verborgenen, und von Mt 5,14-16, dem leuchtkräftigen Handeln der Gemeinde vor den Menschen, *damit* sie die guten Taten sehen *und* den himmlischen Vater preisen!

Diakonie *ist* also Verkündigung und Lobpreis, und in diesem doxologischen Tat-Zeugnis *ist* sie auch wahrer Gottesdienst "in Geist und Wahrheit" (Joh 4,24): Ohne die leibhaft-konkrete Rücksicht auf die Geringsten und Ausgestoßenen, ohne sichtbare "koinonia" mit ihnen gibt es – wie 1 Kor 11, aber auch das Konzil³¹ belegen – keine vollgültige Feier des Herrenmahles³²: Liturgie und Diakonie sind nicht voneinander zu trennen; denn die Armen sind – nach einem schönen

²⁹ 1986, 49.

³⁰ Vgl. dazu viele Äußerungen Bonhoeffers in den Tegeler Briefen (Widerstand und Ergebung).

³¹ Vgl. PO 6: Die Eucharistie ist "nur dann aufrichtig und vollständig", wenn sie zur "operosa caritas" wird.

Wort von *George Casalis* — die "gesellschaftlichen Sakramente" Jesu, seine wahren Vertreter i.S. der Samariter-Parabel (Lk 10) und der Szene des Endgerichts (Mt 25).

3.3 Rückkehr in die Diakonie: das solidarische Zeugnis der Liebe

Das komplexe In- und Miteinander der kirchlichen Grundvollzüge auf der *Handlungsebene* muß rückbezogen bleiben auf die Ebene des *existentiellen Selbstvollzugs*: auf Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese drei nichtmachbaren, gratis geschenkten Grundhaltungen "bleiben zuletzt"; nach 1 Kor 13,13 ist freilich die Liebe die wichtigste.

Soll die "Zivilisation der Liebe", die Johannes Paul II. anmahnt, auch für die Kirche selbst gelten, so ergibt sich letztlich — im eschatologischen "Horizont des Reiches Gottes"³³, in dem Kirche und all ihr vorläufiges Tun steht — eine *Umkehrung* der Rangordnung: Unsere Trias II rückt an die erste Stelle, und in ihr wird das letzte Glied — die agape — zum Vorrangig-Wichtigen. Dadurch wird die nun an die zweite Position gerückte Figur der kirchlichen Grundgesten nicht entwertet; doch steht auch sie unter dem Primat der Liebe.³⁴

"Ich bin unter euch wie der Dienende" (Lk 22,27): das wird — in der Szene des Abschiedsmahls Jesu gesprochen — zu jenem Ruf in die Diakonie, den ein *Alfred Delp* so eindrücklich erhob und den es heute neu zu vernehmen gilt. Mit seiner eingangs erwähnten Vision zum "Schicksal der Kirchen" will ich schließen; sie faßt zentrale Elemente einer diakonischen Kirche und Theologie noch einmal zusammen. Es geht Delp um die

"Rückkehr in die 'Diakonie'... Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine... Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein... 'Geht hinaus', hat der Meister gesagt, und nicht: 'Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt'... Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Wege. Soll der Fremdling ihn noch einmal aufheben?... Die Kirche muß sich selbst viel mehr als Sakrament, als Weg und Mittel begreifen, nicht als Ziel und Ende."³⁵

³² Vgl. Mette (1988) 304.

³³ Vgl. Moltmanns Titel (1984): "Diakonie im Horizont des Reiches Gottes".

³⁴ Vgl. dazu Zerfaß 1987.

³⁵ Delp (1958) 104-106.

Literatur:

- BACH, U.: Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie, Göttingen 1980 (21986)
- BACH, U.: Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege zu einer diakonischen Kirche, Neukirchen-Vluyn 1986
- BACH, U.: Plädoyer für eine diakonische Kirche, in: Concilium 24 (1988) 330-335
- BERTSCH, L.: Der ekklesiologische Ort der Diakonie, in: DCV Materialien 5 (1985) 6-9
- CREMER, I./FUNKE, D. (Hg.): Diakonisches Handeln. Herausforderungen - Konfliktfelder - Optionen (FS H. Steinkamp), Freiburg 1988
- DEGEN, J.: Diakonie als Agentur im Wohlfahrtsstaat, in: Concilium 24 (1988) 319-323
- DEGEN, J.: Vom "Pathos des Helfens". Zur Säkularisierung des Helfens im entwickelten Sozialstaat, in: M. Schibilsky (1990) 27-37
- DELP, A.: Im Angesicht des Todes, Freiburg 1958
- DEUFEL, K.: Sozialstaat und christliche Diakonie, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 15, Freiburg 1982, 121-177
- DIAKONIE - eine vergessene Dimension der Pastoraltheologie (Kongreßbericht der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Freiburg 1989), in: Pthl 10 (1990)
- FELDHOFF, N./DÜNNER, A. (Hg.): Die verbandliche Caritas. Praktisch-theologische und kirchenrechtliche Aspekte, Freiburg 1991
- FUCHS, O.: Kirche für andere: Identität der Kirche durch Diakonie, in: Concilium 24 (1988) 281-295
- FUCHS, O.: Krise der Theologie: Krise der Theolog(inn)en? In: I. Cremer/D. Funke (1988) 56-71
- FUCHS, O.: Wie verändert sich das Verständnis von Pastoraltheologie und Theologie überhaupt, wenn die Diakonik zum Zug kommt? In: Pthl 10 (1990) 175-202
- FÜRST, W.: Pastorale Diakonie - Diakonische Pastoral. Eine Zauberformel für die Bewahrung der Kirche in der modernen Gesellschaft? In: N. Feldhoff/A. Dünner (1991) 52-80
- HIEROLD, A.E.: Grundlegung und Organisation kirchlicher Caritas unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Teilkirchenrechtes, St.Ottilien 1979
- KARRER, L. (Hg): Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit, Freiburg-Basel-Wien 1990 (Teil IV: Für das Leben aller eintreten [Diakonie], Beiträge von N. Mette; F. Kerstiens; K. Koch, S. 198-245)
- KLEINERT, U. (Hg): Mit Passion und Profession: Zukunft der Gemeindediakonie. Markierungen und Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 1992
- KRAMER, H.: Versuch eines Brückenschlags zwischen Verbands-Caritas und Gemeinde-Diakonie, in: Pthl 10 (1990) 39-63
- LUTHER, H.: Diakonische Seelsorge, in: WzM 40 (1988) 475-484
- MANDERSCHIED, H.: Diakonie im Sozialstaat, in: Pthl 10 (1990) 17-23
- METTE, N.: Solidarität mit den Geringsten. Gemeindeaufbau durch tätigen Zeugnisdienst, in: Concilium 24 (1988) 301-306
- MOLTMANN, J.: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984
- NEUMANN, P.: "Kirche mit anderen" vor Ort praktizieren - Plädoyer für eine qualifizierte Gemeindediakonie als persönliches Resümee von 45 Jahren Kirchengeschichte in der DDR, in: U. Kleinert (1992) 75-88
- POMPEY, H.: "Dienstgemeinschaft" unter dem Anspruch des Glaubens und des Sendungsauftrags der Kirche, in: N. Feldhoff/A. Dünner (1991) 81-118

- POMPEY, H: Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/innen, in: DCV (Hg), Jahrbuch Caritas '93, Freiburg 1992, 11-26
- RUSCHKE, W.M: Diakonische Theologie - ein neues Paradigma theologischen Denkens? In: Pthl 10 (1990) 65-76
- SCHIBILSKY, M. (Hg.): Kursbuch Diakonie (FS U.Bach), Neukirchen-Vluyn 1991
- SCHULZ, E./BROSSEDER, H./WAHL, H (Hg): Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft (FS H. Schilling), St. Ottilien 1987
- STEINKAMP, H.: Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg 1985
- STEINKAMP, H: Christliche Diakonie angesichts der "Krise des Helfens", in: WzM 40 (1988) 306-316 (1988a)
- STEINKAMP, H: Diakonie in der Kirche der Reichen und in der Kirche der Armen. Ein empirisch-ekklesiologischer Vergleich, in: Concilium 24 (1988) 295-301 (1988b)
- STEINKAMP, H: Narzißtische Kirchenkultur oder diakonische Kirche? Diakonie und Gemeindeberatung? In: M. Schibilsky (1991) 265-276
- STEINKAMP, H: Sozialpastoral, Freiburg 1991
- VENETZ, H-J: Kirche - gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung? In: Diakonia 19 (1988) 15-26
- VÖLKL, R: Zur Terminologie der Diakonie, in: DCV Materialien 5 (1985) 9-11
- VÖLKL, R: Caritas, Diakonie: I. Im katholischen Verständnis, in: StL. Bd 1, Freiburg-Basel-Wien 1986, 1078-1082
- WIEDERKEHR, D: Grundvollzüge christlicher Gemeinde, in: L. Karrer (1990) 14-38
- ZERFASS, R.: Organisierte Caritas als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie, in: E.Schulz/H.Brosseder/H.Wahl (1987) 321-348
- ZERFASS, R: Das Evangelium gehört den Armen. Ökumenische Ressourcen diakonischer Arbeit, in: M. Schibilsky (1991) 299-308
- ZERFASS, R: Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg 1992 (1992a)
- ZERFASS, R: Das Proprium der Caritas als Herausforderung an die Träger, in: DCV (Hg), Jahrbuch Caritas '93, Freiburg 1992, 27-40 (1992b)

Abstract: Diplomarbeit aus dem Fach Pastoraltheologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz, 1993.

Gabriele Hüben

Die Sorge um den Menschen in der Situation des Krankenhauses – Überlegungen zur gemeinsamen Aufgabe des therapeutischen Teams

C.

Berichte – Abstracts – Informationen

Die Erfahrung, daß in den verschiedenen sozialen Berufszweigen die Spezialisierung und Professionalisierung der Aufgabe zur Parzellierung in der Wahrnehmung der Menschen geführt hat, ist der motivierende Hintergrund dieser Diplomarbeit. Mit den vielen "Spezialbehandlungen", die zur den jeweiligen "Bereichen" Teil des Menschen in den Blick nehmen, wird man, so die These der Arbeit, dem Menschen als Menschen nicht gerecht. Dem will G. Hüben im Hinblick auf den speziellen Kontext des Krankenhauses das programmatische Prinzip "Sorge um den Menschen" entgegenstellen, das sich in der Berücksichtigung der Person als Ganzes, sowohl die Klienten wie die im jeweiligen Beruf Handlegenden, nicht nur in der jeweiligen Funktion und nicht nur als Krankheits-Fälle, wahrnehmen, sondern in der Ganzheit ihrer Person, eben als Menschen. Nicht nur die Behebung der aktuellen Bedürftigkeit, sondern das umfassende Gelingen des Lebens, das Heil-Sein aller Beteiligten (S. 2) ist grundlegendes Ziel der Praxis im Krankenhaus. Für dieses Prinzip findet G. Hüben im Konzept des "therapeutischen Teams", d.h. der Vernetzung und kontinuierlichen Koordination der verschiedenen im Krankenhaus angesiedelten Berufsgruppen (Ärzt*innen, Krankenschwestern, Krankenpfleger*innen, Sozialarbeiter*innen und -arbeiterinnen und Seelsorger*innen und Seelsorger*innen) zu einem gemeinsamen Teamkonzept, einen Ansatzpunkt der Operationalisierung.

Im ersten Teil wird eine Beschreibung der Situation "Krankenhaus" vorgenommen. Zur Sprache kommen die "Menschen im Krankenhaus" (1.), das Krankenhaus als "Lebens- und Arbeitskontext" (2.) mit den institutionellen Rahmenbedingungen, und deren Auswirkungen auf das Befinden der im Krankenhaus lebenden Personen (3.). G. Hüben kommt dabei zu der nachsichtlich stimmenden Diagnose, daß die Situation der gängigen Krankenhäuser unter Umständen eher zu einer "Verstärkung der Krankheitskrise" denn zu einer Heilung führt, und belegt dies unter anderem mit der Feststellung, daß im Krankenhaus zwar viel über den Patienten, aber wenig mit ihm geredet wird.

Abstract: Diplomarbeit aus dem Fach Pastoraltheologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz, 1993:

Gabriele Hüben

Die Sorge um den Menschen in der Situation des Krankenhauses – Überlegungen zur gemeinsamen Aufgabe des therapeutischen Teams

Die Erfahrung, daß in den verschiedenen sozialen Berufszweigen die Spezialisierung und Professionalisierung der Aufgaben zur Parzellierung in der Wahrnehmung der Menschen geführt hat, ist der motivierende Hintergrund dieser Diplomarbeit. Mit den vielen "Spezialbehandlungen", die nur den jeweils "defekten Teil" des Menschen in den Blick nehmen, wird man, so die These der Arbeit, dem Menschen als *Menschen* nicht gerecht. Dem will G. Hüben im Hinblick auf den speziellen Kontext des Krankenhauses das programmatische Prinzip "Sorge um den Menschen" entgegensetzen. Damit ist gemeint, daß sich in Behandlung, Pflege oder Betreuung die Menschen, sowohl die Klienten wie die im jeweiligen Beruf Handelnden, nicht nur in der jeweiligen Funktion und nicht nur als Krankheits-"Fälle", wahrnehmen, sondern in der Ganzheit ihrer Person, eben als Menschen. Nicht nur die Behebung der aktuellen Bedürftigkeit, sondern das umfassende Gelingen des Lebens, das Heil-Sein aller Beteiligten (S. 2) ist grundlegendes Ziel der Praxis im Krankenhaus. Für dieses Prinzip findet G. Hüben im Konzept des "therapeutischen Teams", d.h. der Verknüpfung und kontinuierlichen Koordination der verschiedenen im Krankenhaus angesiedelten Berufsgruppen (Ärzte, Krankenschwester, Krankenpfleger/-innen, Sozialarbeiterinnen und -arbeiter, Seelsorgerinnen und Seelsorger) zu einem gemeinsamen Therapiekonzept, einen Ansatzpunkt der Operationalisierung.

Im ersten Teil wird eine Beschreibung der Situation "Krankenhaus" vorgenommen. Zur Sprache kommen die "Menschen im Krankenhaus" (1.), das Krankenhaus als "Lebens und Arbeitskontext" (2.) mit den institutionellen Rahmenbedingungen, und deren Auswirkungen auf das Befinden der im Krankenhaus lebenden Personen (3.). G. Hüben kommt dabei zu der nachdenklich stimmenden Diagnose, daß die Situation der gängigen Krankenhäuser unter Umständen eher zu einer "Verstärkung der Krankheitskrise" denn zu einer Heilung führt, und belegt dies unter anderem mit der Feststellung, daß im Krankenhaus zwar viel über den Patienten, aber wenig mit ihm geredet wird.

Im zweiten Teil erfolgt die theologische Fundierung des Prinzips "Sorge um den Menschen". Nach einer Reflexion auf die Bedeutung des Begriffs "Sorge" (1.) weist G. Hüben anhand einer Interpretation der Begegnung zwischen Jesus und Bartimäus (Mk 10,46-52) die Begleitung des kranken Menschen zu einem "gelingenden Leben" (3.) als eine im Handeln Jesu grundlegende Zielformulierung nach. Im Rahmen dieser Rückfrage nach Jesu Handeln finden sich auch kritische Anmerkungen zu einem fragwürdigen Gesundheitsideal.

Die Begleitung kranker Menschen unter der Maßgabe des "gelingenden Lebens" wird im dritten Teil als "die gemeinsame Aufgabe des therapeutischen Teams" postuliert und in Praxisorientierungen veranschaulicht. Übergreifend für alle Berufsgruppen fordert G. Hüben eine "Haltung der Instrumentenlosigkeit", also den Wechsel von der "mittel"-baren Behandlung des Menschen durch Technik zur unmittelbaren Begegnung mit ihm als Person. Folglich sieht sie bei den Krankenschwestern und -pflegern den höchsten Bedarf an Begleitungskompetenz, da deren oft unscheinbare Tätigkeiten im Krankenhausalltag die intensivsten Kontakte mit sich bringen und zu den Orten werden, "an denen der unbezahlbare, ungeschuldete Überschuß an menschlicher Zuwendung für den kranken Menschen erfahrbar wird". Die Ärztinnen und Ärzte werden ermuntert, weniger danach zu fragen, "welche Gewichtung eine Krankheit in den Augen der Medizin hat, sondern was sie für den einzelnen Patienten und sein Leben bedeutet", um auf diese Weise dem kranken Menschen Interesse an seiner Person und nicht nur an seinem Krankheitsbild zu signalisieren. Aufschlußreich ist schließlich die Thematisierung der Seelsorgerinnen und Seelsorger. Eine vorschnelle Benennung eines Spezifikums ihrer Aufgabe wird vermieden, da auch ihnen die Anforderung der Zuwendung und Begleitung gilt und da sie sich vorrangig darin, und nicht in der Behauptung eines "mehr", als Seelsorgerinnen und Seelsorger zu bewähren haben.

Abstract: Diplomarbeit am Seminar für Pastoraltheologie (Lehrgebiet Pastoralsoziologie und Religionspädagogik) der Universität Münster

Andrea Blome

Frauen und Alter

"Alter" – eine Kategorie feministischer Befreiungstheologie? Ein interdisziplinärer Versuch

In der BRD alt zu sein, bedeutet, ins Abseits gesellschaftlicher Sichtbarkeit und Wertschätzung zu geraten, bedeutet, der potentiellen Gefahr von Benachteiligung und Diskriminierung ausgesetzt zu sein.

Was sagen Statistiken und Analysen aus, die von der lebensbedrohenden Armut alter Menschen in der BRD oder menschenunwürdigen Lebensbedingungen aufgrund von Pflegebedürftigkeit sprechen? Was bedeutet es, daß diese Menschen vorwiegend alte Frauen sind?

Wenn eine feministische Befreiungstheologie im Kontext der "Ersten" Welt Befreiungsbedürftigkeit konstatiert, wessen Unterdrückung und wessen Befreiung hat sie dann im Blick? Wird in der Rede von der Befreiung der Frau die spezifische Unterdrückung alter Frauen "mitgemeint" und unter die allgemeine Rede vom gesellschaftlichen Sexismus subsumiert? In welcher Weise können und müssen der Blick auf die Herrschaftsebene "Geschlecht" und die Rede vom Sexismus altersspezifisch differenziert werden?

Die Diplomarbeit von Andrea Blome "Frauen und Alter. 'Alter' – eine Kategorie feministischer Befreiungstheologie? Ein interdisziplinärer Versuch", versucht auf diese Fragen eine Antwort. Die vielfältigen Benachteiligungen alter Frauen sollen als spezifische Form patriarchaler Unterdrückung in den Blick der feministisch-befreiungstheologischen Reflexion gerückt werden.

Die Herausforderung, Alter als Kategorie für einen feministisch-theologischen Diskurs zu begreifen, die Wahl des Themas, der Methoden und das Erkenntnisinteresse der Autorin erschließen sich aus den Optionen feministischer Befreiungstheologie selbst:

Feministische Theologie als Befreiungstheologie zu qualifizieren, bedeutet für A. Blome, sie erstens als *kontextuelle Theologie* zu kennzeichnen. Die feministisch-theologische Reflexion ist auf einen konkreten historischen Kontext bezogen, die realen Lebensbedingungen und Unterdrückungserfahrungen von Frauen werden zum Ausgangspunkt und Maßstab der Analyse.

Um die aktuellen Erfahrungen von Frauen und die gesellschaftliche Situation in die befreiungstheologische Reflexion einbeziehen zu können, um Machtstrukturen und Herrschaftsverhältnisse aufzudecken, ist zweitens eine sozialwissenschaftliche Analyse der gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Gegebenheiten erforderlich. In *interdisziplinärer Arbeit* wird somit einerseits die konkrete gesellschaftliche und ideologische Basis geklärt, auf die der Kampf um Befreiung sich bezieht, andererseits spiegelt sie in der Frauenforschung das gemeinsame Ziel feministischer Wissenschaft, "Formen eines Wissens zu schaffen, welches zum Mittel der selbstbestimmten Befreiung von Frauen aus materiellen und symbolischen Herrschaftsverhältnissen werden kann" (Elisabeth List).

Die Systematik herrschender Grenzziehungen und ihrer strukturellen Verknüpfungen in einer Gesellschaft, in der jung, weiß, männlich, gesund, heterosexuell, gebildet und wohlhabend zu sein die Norm darstellt, analysiert eine feministische Befreiungstheologie drittens im Kontext einer umfassenden Patriarchatsanalyse. Wenn sie Patriarchat versteht als das Zusammenwirken verschiedener sich gegenseitig verstärkender struktureller Unterdrückungsformen (Elisabeth Schüssler Fiorenza), so müssen alle Stützpfiler des patriarchalen Systems aufgedeckt werden, um die Kämpfe für eine umfassende Befreiung orten zu können.

Die Geltung (feministisch-)theologischer Aussagen entscheidet sich daran, auf welche gesellschaftlichen Kämpfe von Frauen sie sich bezieht und wie sie an deren Befreiung teilhat.

Die Frage nach dem Alter setzt hier an.

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Der erste beinhaltet neben der Vorstellung und Eingrenzung des Problemfeldes die Darlegung und Begründung der methodologischen Voraussetzungen. Der feministisch-theologische Standort bildet im Zusammenhang mit dem sozialwissenschaftlichen Konzept der Lebenslage sowie den politischen Perspektiven der "betroffenen" Altenbewegung den analytischen Bezugsrahmen für die Auseinandersetzung mit der weiblichen Lebensrealität im Alter im zweiten Teil. In der exemplarischen Bearbeitung zweier "Brennpunkte weiblicher Lebensrealität im Alter", der Einkommenarmut und der Hilfs- und Pflegebedürftigkeit, wird die Systematik der Diskriminierung alter Frauen in ihren strukturellen Ursachen aufgezeigt. In der Auseinandersetzung mit aktuellen renten- und gesundheitspolitischen Entwicklungen und Ansätzen frauen- und altersspezifischer Gesundheits- und Sozialpolitik wird die Frage nach der Notwendigkeit und Möglichkeit einer "politischen Kategorie des weiblichen Alters" gestellt:

Wenn zu belegen ist, daß das Alter in zentralen Bereichen des politischen Systems Ursache für Diskriminierung und Benachteiligung ist, Armut und Unterversorgung im Leben alter Menschen als Fortsetzung ihres Lebensverlaufs oder durch neue Lebensumstände produziert werden, dann erfordert die fundamentale und strukturelle Analyse und Kritik dessen eine Kategorie, die die Systematik dieser Benachteiligungen aufzudecken vermag. Wenn Frauen in diesen Benachteiligungsstrukturen einer extremen und lebensbedrohenden Verschärfung ausgesetzt sind, dann ist die Formulierung einer derartigen Kategorie nicht mehr geschlechtsunspezifisch denkbar, sondern muß, so das Fazit des zweiten Teils, Teil einer feministischen politischen Analyse werden.

Auf dieser Basis erfolgt im dritten Teil die kritische Auseinandersetzung mit drei ausgewählten Ansätzen feministischer Befreiungstheologie, die mit den Ergebnissen des zweiten Teils und damit mit der Frage nach einer Wahrnehmung der spezifischen Diskriminierung alter Frauen und nach dem "Alter" als relevanter Analysekategorie konfrontiert werden.

Die feministisch-befreiungstheologischen Entwürfe von Beverly Wildung Harrison, Elisabeth Schüssler Fiorenza und Christine Schaumberger, in denen die Verfasserin einerseits eine mangelnde Aufmerksamkeit für die strukturelle Verknüpfung von alters- und geschlechtsspezifischer Diskriminierung und das Nicht-Vorhandensein der Kategorie "Alter" konstatiert, ermöglichen ihr dennoch richtungweisende Orientierungen für eine weitere Erforschung ihres Themas aus feministisch-befreiungstheologischer Perspektive:

Alter kann der feministischen Theologie nicht einfach als weiteres Thema hinzugefügt werden, sondern Diskriminierung aufgrund des Lebensalters in seiner Verknüpfung mit anderen Formen patriarchaler Unterdrückung ernst zu nehmen, verlangt von ihr, zentrale Kategorien, wie etwa den Feminismus- und den Patriarchatsbegriff, neu zur Diskussion zu stellen. Die subjektive Standortbestimmung als erste methodische Voraussetzung jeden Theologietreibens muß radikalisiert werden, soll "Alter" als Herrschaftsebene ernstgenommen werden. Wird Alter in feministisch-theologischen Diskursen ausgeblendet und werden Frauen in Diskursen über das Alter mitgemeint, so werden alte Frauen in einer doppelten Weise unsichtbar gemacht.

Auf der Suche nach einem Maßstab, der fähig ist, die renten-, sozial- und gesundheitspolitisch verursachten Diskriminierungen und die blinden Flecke und Ausblendungen in den Diskursen feministischer Theologinnen, die die Rezeption herrschender patriarchaler Grenzziehungen spiegeln, als zwei Aspekte eines Phänomens zu beschreiben,

setzt sich A. Blome in einem vierten und abschließenden Teil mit der Kategorie des "ageism", wie sie in der US-amerikanischen Gerontologie entwickelt wurde, auseinander.

Offene Fragen stehen am Ende der Diplomarbeit von A. Blome, in dem ein der feministischen Theologie bislang fremdes Thema zur fundamentalen Anfrage und Herausforderung an die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit patriarchatskritischer feministisch-theologischer Arbeit wird.

Abstract: Diplomarbeit am Institut für Pastoraltheologie der Universität Salzburg
Siegfried Stadlmayr

Kirchliche Ausländerpolitik in der Sichtweise der Oberösterreicher/innen

Die Untersuchung — Methode war das teilstandardisierte Interview — wollte eine Antwort auf folgende Fragen bekommen:

1) "Welche Einstellungsmuster — positive wie negative — sind bei den Katholiken Oberösterreichs im Alter von 20 bis 60 Jahren gegenüber Ausländern und Flüchtlingen vorzufinden?"

Um diese Frage beantworten zu können, wurden neun Fragen zu Bereichen, die von der Ausländerproblematik tangiert werden, zusammengestellt. Die Bereiche waren: Schule, Wirtschaft, Recht, Kriminalität, Finanzen und Kirche.

Es hat sich gezeigt, daß die Einstellungen sehr stark differieren. Ich bin sowohl auf sehr ausländerfreundliche wie auch auf äußerst ausländerfeindliche Haltungen gestoßen. Nur bei der Frage hinsichtlich der Behandlung der "Illegalen" ist die Streuung der Antworten etwas geringer gewesen, und es wurde größtenteils eine strengere Vorgangsweise verlangt.

2) "Sehen die österreichischen Kirchenrepräsentanten die Ausländerproblematik adäquat oder nicht?" Anders ausgedrückt: "Sind die Katholiken mit der Vorgangsweise/den Äußerungen der offiziellen Kirche zufrieden oder nicht?"

Die Auswertung der Fragen 6-9, die sich auf den Themenbereich Kirche bezogen haben, brachte folgendes Ergebnis: Grundsätzlich kann man sagen, daß nur die wenigsten der fünfzehn Befragten der Kirche in ihrer Haltung voll und ganz folgen können. Besonders bei der Frage bezüglich der "Illegalen" — von der Kirche wurde eine Generalamnestie gefordert — liegt sie nach deren Einschätzung eher falsch.

Ihr mutiges und entschiedenes Auftreten im allgemeinen und gegen das von der FPÖ initiierte Volksbegehren im besonderen wird von der großen Mehrheit für richtig empfunden.

3) "Stimmt die von Prof. Paul Zulehner geäußerte Hypothese, daß kirchengebundene Katholiken solidarischer und toleranter sind im Umgang mit Ausländern und Flüchtlingen als weniger kirchengebundene?"

Mit Hilfe der Methode der Korrelation (Korrelationskoeffizient $R = .67$) konnte gezeigt werden, daß durch diese Studie Zulehners Hypothese gestützt wird.

Kirchliche Außenpolitik in der Sichtweise der evangelischen Kirchen in der Schweiz. Ein Vergleich der kirchlichen Außenpolitik in der Schweiz mit der kirchlichen Außenpolitik in Deutschland. Die Untersuchung wurde durchgeführt von S. Stadlmayr, Universität Zürich, Schweiz.

1) Welche Einstellungsmuster – positive wie negative – sind bei den katholischen Oberstufen im Alter von 20 bis 50 Jahren gegenüber Ausländern und Flüchtlingen vorzufinden?

Um diese Frage beantworten zu können, wurden neun Fragen zu Bereichen, die von der Ausländerpolitik tangiert werden, zusammengestellt. Die Bereiche waren: Schule, Wirtschaft, Recht, Kriminalität, Finanzen und Kirche.

Es hat sich gezeigt, daß die Einstellungen sehr stark differieren. Ein sowohl auf sehr ausländerfeindliche wie auch auf äußerst ausländerfreundliche Haltungen gestreut. Nur bei der Frage hinsichtlich der Behandlung der "Illegalen" ist die Streuung der Antworten etwas geringer gewesen, und es wurde größtenteils eine strengere Vorgehensweise verlangt.

2) Sollen die österreichischen Kirchenpräsidenten die Außenpolitik adaptieren oder nicht? Anders ausgedrückt: Sind die Kirchen mit der Vorgehensweise der offiziellen Kirchen zufrieden oder nicht?

Die Auswertung der Fragen 8-9, die sich auf den Themenbereich Kirchen beziehen, brachte folgendes Ergebnis: Grundsätzlich kann man sagen, daß nur die wenigsten der fünfzehn Befragten der Kirche in ihrer Haltung voll und ganz folgen können. Besonders bei der Frage bezüglich der "Illegalen" – von der Kirche wurde eine Generallinie angefordert – liegt sie nach deren Einschätzung einer falschen.

Ihr mutiges und entschlossenes Auftreten im allgemeinen und gegen das von der FPÖ initiierte Volksbegehren im besonderen wird von den großen Mehrern für richtig empfunden.

3) Stimmt die von Prof. Paul Zulehner geäußerte Hypothese, daß kirchenspannende katholische Solidarität und Loyalität sind im Umgang mit Ausländern und Flüchtlingen als weniger kirchengebunden?

Mitteilungen

Das erste Treffen der neugegründeten Internationalen Akademie für Praktische Theologie (International Academy of Practical Theology) fand vom 18.-22. August in Princeton statt. Unter dem Vorsitz von Don Browning (Princeton) und D. Rössler (Tübingen) trafen sich evangelische und katholische Vertreter des Fachs Praktische Theologie aus allen Erdteilen unter dem Thema "The Struggle over the Future of the Church: The Contribution of Practical Theology as a Discipline".

VII. Europäischer Theologenkongreß vom 20.-24. September in Wien

Der Kongreß der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, der alle drei Jahre stattfindet, trägt in diesem Jahr den Titel PLURALISMUS UND IDENTITÄT. Aus praktisch-theologischer Perspektive sind die folgenden Kongreßbeiträge von besonderem Interesse:

D. Rössler (Tübingen), Selbstbestimmung und Loyalität. Das Problem des Pluralismus im evangelischen Pfarrerberuf; R. Schröder (Berlin), Überzeugung und Bedürfnis. Zur Anthropologie des Pluralismus; K. Raschzock (Erlangen), Die Christusvorstellung des Joseph Beuys als Modell religiöser Erfahrung und ihr Ertrag für die Praktische Theologie; H.-G. Heimbrock (Frankfurt/M.), Religiöse Erziehung in einer multikulturellen Gesellschaft; R. Preul (Kiel), Das öffentliche Auftreten der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft; M. Welker, Die Volkskirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes; hinzu kommen zwei Kolloquien unter dem Titel "Pluralismus und Kirche", das eine eingeleitet von M. v. Brück (München) mit Überlegungen zum Thema "Neue Spiritualität und christliche Frömmigkeit", das andere eingeleitet von H. Obst (Halle) mit Gedanken zum Thema "Religiöser Pluralismus und die Praxis der Theologie. Dialogmodelle und Apologetik".

Berufungen auf Professuren in Paderborn und Passau, Habilitationen in Würzburg und München

Dr. theol. Isidor Baumgartner, Dozent für Pastoralpsychologie am Priesterseminar in Passau und Lehrbeauftragter an der Universität Wien, erhielt den Ruf für Pastoraltheologie und Christliche Gesellschaftslehre an die Universität Passau (Nachf. Schulz).

Dr. theol. Erich Garhammer, Lehrbeauftragter für Homiletik am Priesterseminar Passau und Medienbeauftragter der Diözese, hat den Ruf als Pastoraltheologe und Homiletiker an die (Kirchl.) Theol. Fakultät Paderborn erhalten (Nachf. Bormann).

Auf die dortige Stelle für Pastoralpsychologie und -soziologie ist Dr. theol., phil. et med. Gilbert Schmied, vorher Gynäkologe in München, berufen worden (Nachf. Schwermer).

Dr. et Lic. theol. A.M.J.M. Herman van de Spijker, Prof. für Pastoraltheologie und Poimenik an der Universiteit voor Theologie en Pastoraat in Heerlen (NL), hat sich in Würzburg habilitiert mit einer Schrift über "Narzißtische Kompetenz. Menschliches Balancieren zwischen Nächstenliebe und Selbstliebe als Herausforderung an die Poimenie und Poimenik".

Dr. theol. Heribert Wahl, Akad. Oberrat an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München, hat sich dort in Pastoraltheologie habilitiert mit einer Arbeit über "Christlicher Glaube als symbolische Erfahrung und Praxis. Zur Grundlegung einer psychoanalytisch inspirierten Symboltheorie in praktisch-theologischer Absicht".

Benutzungen auf Professoren in Paderborn und Passau, Habilita-

Dr. theol. Erich Garhammer, Dozent für Pastoralpsychologie am Priesterseminar in Passau und Lehrbeauftragter an der Universität Wien, erhielt den Ruf für Pastoraltheologie und Christliche Gesellschaftslehre an die Universität Passau (Nachf. Schulz).

Autorenverzeichnis

M. Ebertz, Universität Freiburg

W. Lienemann, Universität Basel

R. Preul, Universität Kiel

B. Russel, Advisory Council for the Church's Ministry, London

O. Skjevesland, Gemeindefakultät Oslo

W. Steck, Evang. theol. Fakultät der Universität München

A. van der Ven, Universität Nijmegen

H. Wahl, Kath. theol. Fakultät der Universität München

K. Wegenast, Universität Bern

