

17. JAH. 1994
ISSN 0555-9

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

1)
ZID

**Planung und Vision
Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge**

2) BS: theol E 505

1-2/1994

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

Vors.:

Prof. Dr. L. Karrer, Fribourg

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)

Postbank 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
Vors.:
Prof. Dr. K.F. Dalber, Hannover-Matthung

Leitet die Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen
Vors.:
Prof. Dr. L. Kanter, Fribourg

REDAKTION

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

Pastoraltheologische Informationen (PThI)

14. Jg., Heft 1/2, Dezember 1994, Folge 32

Bestellungen, Überweisungen etc.:
Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologen – Geschäftsstelle –
Sartstr. 20 (FB Kathr. Theologie)
D-5200 Mainz
Telefon 06131252743 (d)

Umschriften, Beiträge:
Hartmut Hebenreich
Sartstr. 10
D-52116 Mainz 1
Telefon 06131220897 (p)
Telefon 0613125279 (d)

ISSN 0555-9308

ZA 5629

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft

A. "Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge" – Pastoraltheologenkongreß Leitershofen 27.-30.9.1993

Kongreßprogramm

Wilhelm Zauner, Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge. Begrüßung und Einführung 5

1. Kurzstatements

Ehrenfried Schulz, Identifikationsanzeige: Was erwarte ich vom Kongreß? Meine Wünsche an die Kirche für ihren Weg ins dritte Jahrtausend 11

Hubert Schuler, Drei Speyerer Schritte und sechs Fragen an den Kongreß 19

2. Meditation

A.M.J.M. Herman van de Spijker, Alles ist Heil im Geheimnis (Bildmeditation zu Marc Chagalls "Jiob in Verzweiflung" und "Jiob im Gebet") 25

3. Präsentation von Seelsorgeplänen

Karl Wagner, Pastoralstruktur- und Personalplanung im Bistum Limburg 33

Max Hofer, "Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit... (Mt 6,33)": Arbeitsinstrument für Pastorales Handeln im Bistum Basel 41

Markus Lehner, Diözese Linz: Projekt Seelsorge in der Zukunft 47

4. Soziologisches Referat

Karl Gabriel, Gegenwärtige Herausforderungen für Planen und Handeln in der Kirche 55

5. Sozialpastoral

- Norbert Mette/Hermann Steinkamp, Die Grundprinzipien der Sozialpastoral. Am Beispiel des 'Plano de Pastoral de Conjuntó' der Diözese Cratéus (Brasilien) 79
- Hermann Steinkamp/Norbert Mette, Prinzipien und Elemente einer Sozialpastoral für die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Am Beispiel "Christlicher Gemeinden als Asyle" 93

6. Fishpool

- Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge. Fishpool-Gespräch (Niederschrift von Herbert Haslinger unter Verwendung der Aufzeichnungen von Markus Büker und Rolf Zerfaß) 105

7. Abschlußreferate

- Rolf Zerfaß, "Gefährten in der Bedrängnis, in der Hoffnung auf die Gottesherrschaft und in der Geduld in Jesus" (Offb 1,9) 119
- Gerhard Nachtwei, Den Untergang verwalten und den Übergang gestalten 147

B. Weitere Beiträge

- Walter Fürst, Zwischen Vision und Planung. Merkmale des Rottenburger Pastorkonzepts 157
- Georg Köhl, Seelsorge lernen in der Berufseinführung. Plädoyer für eine theologisch verantwortete Praxis 169
- Veronika Prüller-Jagenteufel, Feministische Theologie und Sozialpastoral. Kurzgefaßte Thesen zu einem (noch ausstehenden) Dialog 181
- Christian Friesl, Der Nachwuchs sorgt sich um die Zukunft. Ergebnisse einer Untersuchung "TheologiestudentInnen 93: Identität und Beruf" 187
- Hermann Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Einige Erkenntnisse aus der europäischen Wertestudie 203

ZA 5629

C. Aus einem Beiratssymposium über Gotteserfahrungen/Gottesfrage

- Roman Siebenrock, Umgang mit der Wirklichkeit angesichts der Gottesfrage und Gotteserfahrungen der Gegenwart. Versuch einer fundamentaltheologischen Klärung 223
- Annette Schleinzer, Madeleine Delbr el (1904-1964). Begegnung mit einer Glaubenszeugin unseres Jahrhunderts 235
- Stephanie Klein, Das Verschwinden der Rede über Gott und die Wirklichkeit Gottes im Leben der Menschen in der modernen Gesellschaft 247

D. Beiratserklarungen

- Zur Zukunft der Seelsorge: "Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit..." (Mt 6,33). Erklärung des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (1. Advent 1993) 261
- Erklärung des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen an die  kumenische Öffentlichkeit (Würzburg 12.2.94) 269
- Erklärung des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen anläßlich des Apostolischen Schreibens von Papst Johannes Paul II. "Ordinatio sacerdotalis" vom 22. Mai 1994 270

E. Berichte, Abstracts, Informationen

- Abstracts von wiss. Abschluarbeiten 273
- Final Statement of the Symposium on 'The Reception of the Communion-Ecclesiology of the Second Vatican Council' (Nairobi 1993) 279
- Nachrichten und Informationen: Berufungen, Kongresse, Vorgänge 284
- AutorInnenverzeichnis 287

Das Beiratssymposium zur Gottesfrage in Würzburg im Jahr 1993, dessen "Inputs" in Teil C wiedergegeben sind, verleiht dem Buch eine wichtige Etappe auf dem Weg zum Kongreß 1995. Die folgenden Beirats- und Beiratserklarungen sind teils Ergänzungen zum Kongrethema 93 oder geben wichtige Fragen auf.

Zu diesem Heft

"Planung und Vision": nicht nur zwei Begriffe zusammenzubringen, sondern auch diejenigen, die Seelsorge zu planen haben und unter dem Druck der Verhältnisse und des Alltags oft selbst unzufrieden sind mit ihren aktuellen Reaktionsmöglichkeiten und ihren prospektiven Gestaltungschancen, und diejenigen, die durch Lehre und Forschung eher Raum haben, Praxis kritisch zu reflektieren und Visionen zu entwickeln "zur Zukunft der Seelsorge", das war ein Ziel des Leitershofener Kongresses der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen im September 1993. Der Zuspruch der Teilnehmenden aus Seelsorgeämtern, Pastoralplanungsstellen, pastoralen Aus- und Fortbildungseinrichtungen, der pastoraltheologischen Praxis sowie der Lehre war so groß, daß die Kapazität des Tagungshauses allein nicht ausreichte.

Inhaltlich wurde das Thema ausgespannt zwischen den Polen Sozialpastoral (als neues Paradigma für Pastoral und Theologie) und kooperativer Seelsorge (als Chiffre für die meisten jüngeren Pastoralplanungskonzepte). In diesem Heft sind die Referate des Kongresses dokumentiert, von der Ouverture mit den Eingangsstatements bis zum Finale mit den Schlußreferaten - diese jeweils aus pastoraltheologischer und (seelsorge-)amtlicher Sicht. Die "Anreißgruppen" wärmten weiter fürs Thema an unter den Titeln: "Wenn es so weitergeht, geht es nicht mehr so weiter!", "Das Boot ist am Sinken!", "Kirche, die nicht dient, dient zu nichts!", "Flagge zeigen!", "Alles fällt auseinander!", "Führung ist gefragt!" Diese teils sehr angeregten Gespräche sind nicht wiederzugeben; dafür aber der fishpool mit allen Referenten, der noch einmal viele Thesen und Anfragen bündelte.

Der Kongreß hatte noch als mögliches Ergebnis nach außen zwei alternative "Erklärungen" diskutiert, dann den Beirat beauftragt, möglichst unter Berücksichtigung des Kongreßverlaufs eine Erklärung zu formulieren. Diese ist ebenfalls im letzten Teil des Hefts dokumentiert. Sie hat ein ungewöhnlich starkes Echo durch Abdrucke bzw. Berichte in der Presse und andere Reaktionen erfahren. Der Beirat sieht seine Aufgabe durchaus darin, auf drängende pastoral-theologische Fragen hinzuweisen, notfalls auch unbequem.

Das Beirats-Symposium zur Gottesfrage in Würzburg im Frühjahr 94, dessen "Inputs" in Teil C wiedergegeben sind, versteht sich bereits als Etappe auf dem Weg zum Kongreß 1995. Die übrigen Beiträge sind teils Ergänzungen zum Kongreßthema 93 oder greifen andere wichtige Fragen auf.

Auch diesmal ist unser "Heft" wieder ein kleines Buch geworden. Eine Doppelnummer statt zwei dünnen, das ist auch eine Inhaltsfrage (etwa wegen der Ergänzungen zum Kongreßthema), ebenso eine herstellungspragmatische. Egal, wie Sie es lieber hätten: so bleibt es bei einem Umschlag und einem Versand. Die nächste Nummer bringt die Texte eines internationalen praktisch-theologischen Kongresses aus den USA.

Hartmut Heidenreich

Inhaltlich wurde das Thema ausgeplant zwischen den Polen Sozialpastoral (als neues Paradigma für Pastoral und Theologie) und kooperativer Seelsorge (als Chiffre für die meisten jüngeren Pastoralplankonzepte). In diesem Heft sind die Hefetexte des Kongresses dokumentiert, von der Overture mit dem Eingangsstatement bis zum Finale mit den Schlussbetrieben - diese jeweils aus pastoraltheologischer und (seelsorge-)familialer Sicht. Die "Arbeitsgruppen" wählten weiter fürs Thema an unter den Titeln: "Wenn es so weitergeht, geht es nicht mehr so weiter", "Das Boot ist am Sinken", "Kirche, die nicht dient, dient zu nichts", "Flage zeigen", "Alles fällt auseinander", "Führung ist geteilt". Diese Teile sehr angeregten Gespräche sind nicht wiederzugeben; dafür aber der tieferen mit allen Beteiligten, der noch einmal viele Themen und Anliegen bündelte.

Der Kongreß hatte noch als mögliches Ergebnis nach außen zwei alternative "Erklärungen" diskutiert, dann den Beitrag beauftragt, möglicherweise unter Berücksichtigung des Kongreßberichts eine Erklärung zu formulieren. Diese ist ebenfalls im letzten Teil des Hefts dokumentiert. Sie hat ein ungewöhnlich starkes Echo durch Abdruck bzw. Berichte in der Presse und andere Reaktionen erfahren. Der Beitrag stellt eine Aufgabe daraus dar, auf drängende pastoralthologische Fragen hinzuweisen, notfalls auch ungeduldet.

Das Beitrags-Symposium zur Gottesfrage in Würzburg im Frühjahr 84 dessen "Inputs" in Teil C wiedergegeben sind, versteht sich bereits als Etappe auf dem Weg zum Kongreß 1985. Die übrigen Beiträge sind Teile Ergänzungen zum Kongreßthema 83 oder greifen andere wichtige Fragen auf.

**Kongreß
der Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologen**

PLANUNG UND VISION
***Die Frage nach der Zukunft
der Seelsorge***

27. – 30. September 1993

im

**Diözesan-Exerzitienhaus
St. Paulus Leitershofen**

**Krippackerstraße 6
D-8901 Stadtbergen b. Augsburg**

Zielsetzung

Die Verlegenheiten angesichts der Zukunft der Gemeinden und ihrer Seelsorge sind heute auf allen Seiten groß – sowohl bei den Gemeinden selbst als auch bei den Seelsorgerinnen und Seelsorgern, bei den Verantwortlichen in der diözesanen Leitung wie bei den Pastoraltheologen. Man könnte von einer Art Solidarität in der Aporie sprechen – mit kreativen Zielen.

Das Gefühl, „daß es nicht mehr so weitergeht, wenn es so weitergeht“, bemächtigt sich vieler. In dieser Situation will der Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen gemeinsam mit den Seelsorge- bzw. Pastoralamtstellern sich der Frage stellen, welche nächsten Schritte zu tun sind und welche Maßnahmen geraten erscheinen.

Ausgangspunkt auf dem Kongreß ist die Frage, wo wir selbst die Hauptschwierigkeiten vermuten. Dann werden einige Pastoralpläne vorgestellt und in ihren Aussagen – vor allem ihr Konzept der kooperativen Pastoral – diskutiert. Der Religionssoziologe Karl Gabriel soll uns helfen, die Pläne im Horizont der radikalsten Moderne zu beurteilen. Als weiteres Element soll das Stichwort der „Sozialpastoral“ hinzugenommen werden, ein aus der Dritten Welt angelegtes Konzept, das uns helfen kann, die bei uns vorliegenden Pastoralpläne in einem neuen Licht zu sehen. Brauchen wir in der Zukunft vielleicht eine Verbindung beider Konzepte? Muß nicht die Diakonie in den Gemeinden auf neue Weise entdeckt werden?

Es sind Fragen, die heute dringend anstehen und die sicher Motivation genug sind, unserem Kongreß Beachtung zu schenken. Sie sind zur Teilnahme herzlich eingeladen. Bitte melden Sie sich rechtzeitig an.

Für den Beirat

Prof. Dr. Wilhelm Zauner, Linz
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Stefan Knobloch, Mainz
(Geschäftsführer)

Programmverlauf

Montag, 27. September 1993

15.00 – 16.00 Ankunft
16.00 Kaffee
17.00 Eröffnung durch den Vorsitzenden der Konferenz
17.15 Zwei Kurztzitate als Identifikationsanzei-
ge:
„Was erwarte ich vom Kongreß?“
Ehrenfried Schulz, München
Hubert Schuler, Speyer

17.30 Im Plenum bilden sich um heiße Anreißer-
themen sechs Gruppen:
1. „Wenn es so weitergeht, geht es bald nicht mehr so weiter!“
2. „Das Boot ist am Sinken!“
3. „Kirche, die nicht dient, dient zu nichts!“
4. „Flagge zeigen!“
5. „Alles fällt auseinander!“
6. „Führung ist gefragt!“

18.30 Plenum
Vorbereitung der Fragestellungen der Gruppen
Einführung in den gesamten Kongreß-
verlauf
19.00 Abendessen

Dienstag, 28. September 1993

7.45 Morgenmeditation
8.15 Frühstück
9.00 – 11.45 Präsentation der Pläne/Papiere von
1. Limburg (Karl Wagner)
2. Basel (Max Hofer)
3. Linz (Markus Lehner)
11.45 Konstituierung der Gesprächsgruppen

12.00 Mittagessen
14.30 Gesprächsgruppen
17.00 Karl Gabriel, Vechta
„Planung und Vision im Horizont der gesellschaftlichen Entwicklungen“
Plenumsdiskussion
18.00 Abendessen

19.30 **MITGLIEDERVERSAMMLUNG des e. V.**
Parallel dazu eine Begegnung der anderen Kongreßteilnehmer zur Kongreßthe-
matik mit Hermann Stieger und General-
vikar Dr. Klaus Egger, beide Innsbruck

Mittwoch, 29. September 1993

8.15 Frühstück
9.00 Herman Steinkamp, Münster
Norbert Meite, Paderborn
„Die Grundprinzipien der Sozialpastoral“
10.30 Gesprächsgruppen
Wie beleuchten sich Sozialpastoral und
Kooperationspastoral gegenseitig?
12.00 Mittagessen
14.30 Gesprächsgruppen
18.00 Eucharistieleiter und Agape mit Bischof
Dr. Viktor Dammertz, Augsburg

Donnerstag, 30. September 1993

8.15 Frühstück
9.00 Rolf Zerfuß, Würzburg
„Planung und Vision – Aporetische Solli-
darität mit kreativen Zielen“
Gerhard Nachweil, Magdeburg
„Den Übergang verwalteten und den
Übergang gestalten“
11.00 Auswertung des Kongresses
11.30 Reiseessen
12.00 Mittagessen
Abschluß des Kongresses

-Gesprächsgruppen des Kongresses-

Die Gruppen am Montag, dem 27. September, um 17.30 Uhr, bilden sich nach Interessen.

Die eigentlichen Gesprächsgruppen, die kontinuierlich über den gesamten Kongreß bestehen bleiben, konstituieren sich am Dienstag, dem 28. September, um 11.45 Uhr, nach den verschiedenen Farben der Namensschilder der Kongreßteilnehmer. Die Organisatoren achten darauf, daß jede Gruppe das Teilnehmerprofil des Kongresses widerspiegelt.

Die Gesprächsgruppen werden geleitet von

Dr. Manfred Beick, Limburg
Prof. Dr. Franz Georg Friemel, Erfurt,
Prof. Dr. Walter Fürst, Bonn
Christel Voß-Goldstein, Düsseldorf
Akad. Rat Dr. Heribert Wahl, München
Dr. Maria Widi, Wien

Die Referenten des Kongresses in der Abfolge des Programms:

Prof. Dr. Wilhelm Zauner, Pastoraltheologie in Linz
und Vizekanzler der Konferenz
Karl Wagner, Ordinariatsrat in Limburg
Max Hoier, Bischofsvikar in Solothurn
Dr. Markus Lehner, Assistent am Institut für Pastoraltheologie in Linz
Prof. Dr. Karl Gabriel, Soziologie in Vechta
Prof. Dr. Hermann Stenger, em. Pastoraltheologie in Innsbruck
Dr. Klaus Egger, Generalvikar in Innsbruck
Prof. Dr. Herman Steinkamp, Pastoraltheologie in Münster
Prof. Dr. Norbert Mette, Pastoraltheologie in Paderborn
Prof. Dr. Rolf Zerfaß, Pastoraltheologie in Würzburg
Dr. Gerhard Nachwei, Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg

Hinweise

Diozesein-Exerzitienhaus St. Paulus
Liederstein, Kirchschwangersäge 6,
53707 Bad Godesberg
Telefon 0821/432084

DM 50,- pro Tag, also DM 200,- insgesamt
Nichtmitglieder: DM 250,-
Studierende: DM 75,-

Die Anmeldung ist erfolgt, sobald der Gesamtbetrag aus Tagessatz plus Tagungsgebühr auf einem unserer Konten eingegangen ist. Als Bestätigung der Teilnahme erhalten Sie weitere Kongreßunterlagen.

Der zu überweisende Gesamtbetrag beträgt in DM: 200 + DM 200 = DM 400 für Nichtmitglieder

DM 200 + DM 150 = DM 350 für Mitglieder
DM 200 + DM 75 = DM 275 für Studierende
Der zu überweisende Gesamtbetrag beträgt in ÖS:

ÖS 1400 + ÖS 1400 = ÖS 2800 für Nichtmitglieder
ÖS 1400 + ÖS 1050 = ÖS 2450 für Mitglieder
ÖS 1400 + ÖS 525 = ÖS 1925 für Studierende

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen
Postfachamt 6000 Frankfurt/M.
13169-603, BLZ 50010060

Bank für Sozialleistungen
A-4701 Bad Schallerbach 626 51336
Einzahlung auf das deutsche Konto erbelen.

Nur bis spätestens 15. August 1983 möglich. Die Aufnahmekapazität in Leinerhofen ist auf 120 Personen begrenzt. Bei einer Teilnehmerzahl von 100 Personen steht jedem Teilnehmer ein Einzelzimmer zur Verfügung. Bei einer Teilnehmerzahl von über 100 Personen sind Doppelzimmer zu Verfügung. Die Teilnehmerzahl zum Zeitpunkt der Anmeldung ist nach Doppelzimmer zu Verfügung.

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen
Prof. Dr. Stefan Knobloch
- Geschäftsführer -

Johannes Gutenberg-Universität
Fachbereich Katholische Theologie
Saarstraße 21
D-8500 Mainz
Telefon (06131) 39-2743

Wilhelm Zauner

Planung und Vision

Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge. Begrüßung und Einführung

Ich eröffne den Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und begrüße alle Teilnehmer sehr herzlich. In den 33 Jahren, seit die Konferenz besteht, hat noch kein Thema so viele Teilnehmer angezogen wie "Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge", die Rückfrage nach den Visionen, die hinter den Pastoralplänen stehen, die gegenwärtig in vielen Diözesen unserer Länder erstellt werden.

Das Thema ist herausgewachsen aus einem Weiterdenken des Kongresses, der vor vier Jahren in Freiburg stattgefunden hat: DIAKONIE – EINE VERGESSENE DIMENSION DER PASTORALTHEOLOGIE. Dabei wurde uns klar, daß es nicht nur darum geht, die Diakonie der Vergessenheit zu entreißen, ihr einen festen Platz im Curriculum der pastoraltheologischen Ausbildung einzuräumen und ihr im Leben der Gemeinden den gleichen Rang wie der Verkündigung und Liturgie zu sichern. Es geht vielmehr darum, daß die Kirche auch in unseren Ländern die pastorale Vision des II. Vatikanums ernstnimmt und sich in ihrem gesamten Leben und in ihren Strukturen an der "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1) orientiert. Dieses Anliegen ist unter dem Stichwort "Sozialpastoral" weiter reflektiert worden und sollte ursprünglich das Thema dieses Kongresses sein.

Inzwischen wurde unter dem Druck einer Entwicklung, die ja schon vor über 20 Jahren abzusehen war, in vielen Diözesen an Pastoralplänen gearbeitet, die nicht nur die seelsorglichen Grunddienste garantieren, sondern auch eine offensive Evangelisierung durch lebendige Gemeinden ermöglichen sollen. So ergab sich die Frage, welche theologischen Grundvorstellungen wohl hinter den Pastoralplänen stehen, und inwieweit die gegenwärtige Planung im Sinne einer "Sozialpastoral" bei der Vision des II. Vatikanums ansetzt. Wir wollen darüber gemeinsam mit den Seelsorgeamtsleitern reden, in deren Händen die Pastoralplanung ja in erster Linie liegt. Sie sind in großer Zahl unserer Einladung gefolgt und ich begrüße sie alle sehr herzlich.

Ich danke dem Exerzitienhaus Leitershofen, das uns für diesen Kongreß aufgenommen hat. Ich danke allen, die ihn mit vorbereitet haben, vor allem Stefan Knobloch und seinem Team: Gundelinde Stoltenberg und Barbara Wolf sowie Hans Hafner und Herbert Haslinger.

Für die "Dramaturgie" unseres Kongresses ergibt sich eine induktive Methode: Jetzt gleich sollen Ehrenfried Schulz für die Pastoraltheologen und Hubert Schuler für die Seelsorgeamtsleiter sagen, was sie von diesem Kongreß erwarten. Dann sollen sich die Teilnehmer um die sechs Slogans gruppieren, die durch Plakate ausgewiesen sind — entweder weil ihnen bei ihrer Arbeit so zumute ist, wie es da steht, oder weil sie dem Slogan widersprechen möchten. Die einzelnen Gruppen sollen gemeinsame Fragestellungen formulieren und anschließend dem Plenum mitteilen. Diese Fragen sollen uns dann bei der ganzen Tagung leiten und begleiten.

Morgen wird Leo Karrer Moderator sein. Am vormittag werden drei Pastoralpläne vorgestellt. Sie wurden nicht nach dem Gesichtspunkt "besonders gelungen" oder "besonders abschreckend" ausgewählt, sondern sie sollten eher zufällige Beispiele aus drei Ländern sein. Ich begrüße die drei Referenten Bischofsvikar Max Hofer, Ordinariatsrat Karl Wagner und Markus Lehner und danke ihnen für die Bereitschaft, die Pastoralpläne zu präsentieren. — Am Nachmittag soll dann der gesellschaftliche Hintergrund unserer Planungen und Visionen aufgezeigt werden. Ich begrüße dazu als Referenten Prof. Karl Gabriel.

Der Mittwoch gehört — unter der Moderation durch Stefan Knobloch — dem Thema "Sozialpastoral". Ich begrüße Norbert Mette und Hermann Steinkamp; sie werden "Die Grundprinzipien der Sozialpastoral" darstellen, die wir dann ausführlich in den Gesprächsgruppen diskutieren wollen.

Am Donnerstag wird Ehrenfried Schulz moderieren. Rolf Zerfaß wird unter Berücksichtigung des Tagungsprozesses Perspektiven, Ergebnisse und Postulate formulieren. Ich begrüße ihn herzlich und danke ihm, daß er diese schwierige Aufgabe übernommen hat.

Das letzte Wort soll Gerhard Nachtwei haben. Er wird versuchen, aus der Sicht eines Seelsorgeamtsleiters einen Ertrag aus der Tagung zu formulieren. Ich begrüße auch ihn herzlich.

Einige Ergebnisse unserer Beratungen sollen in Form einer "Erklärung des Kongresses" am Donnerstag in einer Pressekonferenz der Öffentlichkeit übergeben werden. Sie finden in der Tagungsmappe einen Entwurf, der in diesen Tagen durch ein Redaktionskomitee weiter bearbeitet wird und am Ende der Tagung abgestimmt werden soll. — Zu diesem Entwurf wurde durch fünf Kollegen eine Alternative erarbeitet. Ich kenne diesen Text noch nicht und kann auch noch nicht sagen, wie wir nun mit den beiden Texten umgehen werden. Vielleicht machen wir morgen, wenn beide Texte vorliegen, eine Trendabstimmung. Der Text, der die meiste Zustimmung findet, soll dann die

Grundlage bilden, in die auch Anliegen aus dem zweiten Text übernommen werden können. Ein Redaktionskomitee soll dabei Stellungnahmen durch die Kongreßteilnehmer berücksichtigen.

Also: Die Turngeräte sind aufgestellt, es stehen einige Turnlehrer und Vorturner zur Verfügung, aber turnen müssen Sie selber, die Teilnehmer dieses Kongresses. Wenn Sie es, wie ich, lieber musikalisch wollen: Die Instrumente stehen bereit, spielen müssen Sie selber. Es gibt Trompeten und Klarinetten, Saxophone und Posaunen, Kornette und Trommeln. Es gibt aber keine Pulte und keine Noten, sondern nur Themen und Rhythmen. Wir wählen die Improvisationskunst des Jazz, bei dem jeder Musiker innerhalb der handwerklichen Regeln das Thema auf seine Weise aufgreift und so entwickelt, daß es andere aufgreifen und weiterentwickeln können. Die Hohe Kunst des Jazz, entstanden in den Vergnügungsvierteln der Vereinigten Staaten (*Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis*), hat in ihrer Verschmelzung von europäischen und afrikanischen Traditionen der abendländischen Musik neues Blut zugeführt. So müßte es auch möglich sein, aus den Ländern, "wo die Kirche lebt", Rhythmen und Themen aufzugreifen und in unseren pastoralen Konzepten weiterzuentwickeln. In diesem Sinne sollen wir am Donnerstag beim Abschied von Leitershofen sagen können: Wir waren bei einem großen pastoralen Jazz-Konzert — und wir alle haben mitgespielt.

Ehrenfried Schulz

Identifikationsanzeige: Was erwarte ich vom Kongreß?

Meine Wünsche an die Kirche für ihren Weg ins dritte Jahrtausend

1. **Sehen: Das Distanzierungs- und Emigrationsphänomen als Manotekel für Gemeinden und Seelsorger, für Bistumsleitungen und Theologen**

A.1

Priestermangel (fast) allerorten. Die Feststellung trifft nicht nur auf die Ortskirchen von Nord- und Südamerika, Afrika und Asien zu, sondern in fortschreitendem Maß auch für unsere Breiten in West und Mitteleuropa. Nachstehende Überlegungen treiben keine Ursachenforschung. Sie setzen die Lage der Kirche als bekannt voraus.

Kurzstatements

Die erste für den bundesrepublikanischen Katholizismus repräsentative Erhebung fand am Vorabend der Gemeinsamen Synode (1971) statt. Inzwischen sind Meinungsumfragen und soziographisch/soziologische Erhebungen fast zum Allgemeingut in der Kirche geworden. Zu allen möglichen Themen und Brennpunkten des kirchlichen Geschehens werden heute die Gläubigen befragt. So erwartet beispielsweise jede Gemeinde am Silvesterabend von ihrem Pfarrer statistische Auskunft. Seit Jahrzehnten werden bundeseinheitlich im Halbjahresrhythmus in allen Diözesen die Gottesdienstbesucher gezählt. Die Bistumsleitungen legen längst nicht mehr nur über ihren Finanzhaushalt Rechenschaft ab, sondern ebenso über die pastoralen Befindlichkeiten. Und will jemand sich über die Lage der Weltkirche informieren, dann kann er das "Statistische Jahrbuch des Vatikans" zur Hand nehmen. Wie auch immer. Kein amtszunehmender Praktiker wird mehr auf solche Informationsquellen zum Ist-Stand der Kirche verzichten. Mit rascher Ausbreitungsgeschwindigkeit ist die "Zähl-Seelsorge" in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland zur Selbstverständlichkeit geworden. Obwohl zwischen den einzelnen Bistümern — bedingt durch deren ländliche bzw. industrielle Strukturierung sowie durch deren historisch überkommene konfessionelle Mischung — in Details Aussagen Besonderheiten zu beobachten sind, in genere leiden sie alle gemeinsam unter einem einheitlichen Trend, und der heißt: Entkirchlichung durch das Säkularisierungsphä-

Ehrenfried Schulz

Identifikationsanzeige: Was erwarte ich vom Kongreß?

Meine Wünsche an die Kirche für ihren Weg ins dritte Jahrtausend

1. Sehen: Das Distanzierungs- und Emigrationsphänomen als Menetekel für Gemeinden und Seelsorger, für Bistumsleitungen und Theologen

Priestermangel (fast) allerorten. Diese Feststellung trifft nicht nur auf die Ortskirchen von Nord- und Südamerika, Afrika und Asien zu, sondern in fortschreitendem Maß auch für unsere Breiten in West und Mitteleuropa. Nachstehende Überlegungen treiben keine Ursachenforschung. Sie setzen dieses Phänomen einfach als bekannt voraus.

Die erste für den bundesrepublikanischen Katholizismus repräsentative Erhebung fand am Vorabend der Gemeinsamen Synode (1971) statt. Inzwischen sind Meinungsumfragen und soziographisch/soziologische Erhebungen fast zum Allgemeingut in der Kirche geworden. Zu allen möglichen Themen und Brennpunkten des kirchlichen Geschehens werden heute die Gläubigen befragt. So erwartet beispielsweise jede Gemeinde am Silvesterabend von ihrem Pfarrer statistische Auskunft. Seit Jahrzehnten werden bundeseinheitlich im Halbjahresrhythmus in allen Diözesen die Gottesdienstbesucher gezählt. Die Bistumsleitungen legen längst nicht mehr nur über ihren Finanzhaushalt Rechenschaft ab, sondern ebenso über die pastoralen Befindlichkeiten. Und will jemand sich über die Lage der Weltkirche informieren, dann kann er das "Statistische Jahrbuch des Vatikans" zur Hand nehmen. Wie auch immer. Kein ernstzunehmender Praktiker wird mehr auf solche Informationsquellen zum Ist-Stand der Kirche verzichten. Mit rascher Ausbreitungsgeschwindigkeit ist die "Zähl-Seelsorge" in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland zur Selbstverständlichkeit geworden. Obwohl zwischen den einzelnen Bistümern – bedingt durch deren ländliche bzw. industrielle Strukturierung sowie durch deren historisch überkommene konfessionelle Mischung – in Detailaussagen Besonderheiten zu beobachten sind, in genere leiden sie alle gemeinsam unter einem einheitlichen Trend, und der heißt: Entkirchlichung durch das Säkularisierungsphä-

nomen der Gesellschaft. Signifikant äußert sich die Verdunstung von Kirchlichkeit in folgenden Praktiken:

- Rückgang der Dominikanten
- Schrumpfung der Kindertaufen
- eklatanter Einbruch des Beichtinstitutes
- Ansteigen der Scheidungsziffern
- vermehrtes außer- und voreheliches Zusammenleben
- durch Sekten bedrohte Jugendarbeit
- gleichbleibend geringfügige geistliche Berufe
- hohes Niveau der Kircheng Austritte u.a.m.

Gilt es ein erstes grobmaschiges Resümee zu ziehen, dann müssen wir ohne jedwede Verschleierung konstatieren: die Alarmglocken läuten unüberhörbar. Sie läuten

1. für die Gemeinden: denn dort werden die Praxiseinbrüche deutlich; dort macht sich der Priestermangel schmerzhaft bemerkbar; dort fällt als Konsequenz der Personalnot zumal in Großstadt- und Pfarrverbandsverhältnissen — die wichtige seelsorgliche Begleitung der Gläubigen nahezu aus.
2. für die Seelsorger: seit Jahren vermindert sich deren Zahl bei gleichbleibend hohem Anspruchsniveau der Gemeinden. Noch stehen viele Emeriti zu gottesdienstlicher Mithilfe zur Verfügung, aber deren irdisches Leben ist nicht von Dauer. Durch Arbeitsüberlastung fallen zudem immer öfter Seelsorger vorzeitig aus. Manche Kollegen ermüden oder kompensieren mit verschiedenen Derivaten.
3. für die Bistumsleitungen: schon aus jenem Grund wollte ich weder Bischof noch Generalvikar noch Personalchef sein, weil ich mich nicht stark genug weiß, um die zahlreichen Hiobsbotschaften des Alltags zu ertragen. Ein Woche für Woche tönender Ruf von Dekanen und Pfarrgemeinderatsvorsitzenden dürfte lauten: "Gebt uns am Sonntag einen Priester für die Gemeinde X, denn dort fällt der Pfarrer wegen Krankheit für längere Zeit aus."
4. für die Theologen: insonderheit für die Vertreter der Praktischen Theologie bilden die kirchenstatistischen Auskünfte ebenfalls Kopfzerbrechen. Zu Recht erwarten Gemeinden, Seelsorger und Bistumsleitungen von ihnen Deutungshilfe. Wie konnte es überhaupt zu solchen Säkularisierungseinbrüchen kommen? Und worin mag in der statistischen Talsohle der kairologische Anruf Gottes bestehen? Welches Problemlösungspotential kann für die Seelsorge — theologisch verantwortet — gegeben werden? Samt

und sonders brennende Fragen, die nach Antwort heischen, ohne dabei den Anspruch des Menschenfischers Jesus Christus zu nivellieren und die berechtigten Erwartungen der Gläubigen zu enttäuschen.

Dennoch: Lamentieren ist kein Ratgeber für die Pastoral, wie Erfolg kein Name für Gott ist, aber eine nüchterne Bestandsaufnahme tut unbedingt not, um illusionsfreie Entscheidungen für eine prioritätensetzende und prospektive Seelsorge zu treffen.

2. Urteilen: Pastoraltheologisches Orientierungsmuster

2.1. Prioritätensetzende und prospektive Seelsorge

Was versteht nun die Pastoraltheologie unter prioritätensetzender und prospektiver Seelsorge? Prioritätensetzend heißt jene Seelsorge, die schlicht und einfach Schwerpunkte setzt; pastorale Gewichtungen vornimmt, die weder dem Zufall entspringen noch beliebig sind. Prioritäten mußte die kirchliche Praxis zu allen Zeiten treffen. Noch nie konnten Seelsorger und Gemeinden jener Aufgabenfülle Herr werden, die ihnen der Alltag auf die Schultern lud. Insofern tun die Vertreter der Praktischen Theologie gut daran, einen intensiven Dialog mit den Kirchenhistorikern zu pflegen; erfahren sie doch dadurch einiges von der Vielfalt dessen, was in den jeweiligen Kulturen und Epochen bei selbstverständlicher Wahrung der Auftragsgebundenheit an die Sendung Jesu in der Kirche sichtbaren Vorrang hatte. Solche Erfahrungen aus der Geschichte können wichtiges Problemlösungspotential für die Gegenwart bilden. Wenn also hier Überlegungen angestellt werden, welche Prioritäten heute und morgen in der Seelsorge zu setzen sind, dann sollen durch nüchterne Reflexion theologisch-plausible Kriterien gefunden werden, die eine solche Prioritätensetzung in der kirchlichen Praxis legitimieren.

Von drei Strängen her läßt sich meines Erachtens eine Schwerpunktsetzung begründen: von seiten der Theologie, von seiten der Gemeinden und von seiten der Seelsorger.

Erstens. Von seiten der Theologie besteht grundsätzliche Übereinstimmung darüber, daß Orthodoxie und Orthopraxis wie die zwei Brennpunkte einer Ellipse einander bedingen und zwischen beiden ein Verhältnis von konstruktiv-kritischer Wechselwirkung existiert (Hans Schilling). Während sich die biblisch-historisch-systematischen Fächer mit der unversehrten Überlieferung und Entfaltung der Glaubenslehre befassen, liegt nach 1 Joh 1,6 der Forschungsschwerpunkt der prak-

tisch-theologischen Fächer auf dem "Tun der Wahrheit". Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-38) und die diagnostische Frage des Weltenrichters nach dem Befinden des Bruders (Mt 25,31-46) belegen unmißverständlich, daß zum christlichen Glauben nicht nur irgendeine Glaubenspraxis gehört, sondern sie geben zugleich das Kriterium für ein prioritätensetzendes Handeln an: demnach ist erstwichtig die Linderung der jeweils real existierenden Not! Insofern läßt sich sehr wohl analog zur sogenannten "Hierarchie der Wahrheiten" (UR 11), die sich aus der Nähe zum Christusgeheimnis speist, von einer "Hierarchie der Wichtigkeiten" (1 Joh 1,6) reden, die aus der Dringlichkeit des notleidenden Bruders resultiert.

Zweitens. Von seiten der Gemeinden läßt sich ebenfalls bei allem Bemühtsein, ihnen jeweils das rechte Maß an Glaubens- und Lebenshilfe zukommen zu lassen, eine erhebliche Prioritätenverschiedenheit erkennen. Je nachdem, ob es sich um eine Stadt oder Landgemeinde handelt, um eine Krankenhaus- oder Hochschulgemeinde, um einen Pfarrverband oder um eine Großstadtpfarrei, um eine Stadtrandgemeinde im Neubaugebiet oder um eine Citypfarrei mit überwiegender Seniorenbewohnerschaft — stets müssen die Akzente der Pastoral anders gesetzt werden. Gerade darin lag früher der spezifische Wert der länger währenden Kaplanszeit, daß durch das Kennenlernen verschiedener Gemeindewirklichkeiten ein unschätzbare Repertoire an Erfahrungen gewonnen werden konnte, das dem späteren Pfarrer behilflich war, für die Praxis die richtigen Prioritäten zu finden.

Drittens. Von seiten der Seelsorgerpersönlichkeit — handelt es sich nun um Priester oder um Laien als hauptamtliche Mitarbeiter mit dem Berufsprofil des Pastoral- bzw. Gemeindereferenten — kommen ebenfalls nicht zu unterschlagende Kriterien für die Prioritätensetzung ins Spiel. Wenn man die paulinische Charismenvielfalt ernstnimmt (Röm 12; 1 Kor 12), dann verfügt eben nicht jeder Seelsorger über alle Gaben und Talente. Aber jeder Seelsorger hat von Gott hinreichend viele Talente empfangen, um die ihm anvertraute Gemeinde dem Herrn ein Stück weit entgegenzuführen. Genau mit diesen seinen ureigenen Fähigkeiten hat er zu wuchern. So trägt es auch im Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25,14-30) der Herr seinen Dienern auf.

Zusammenfassend konstatieren wir: Ohne daß wir kasuistisch ins Detail gehen wollten, so viel sollte gleichwohl deutlich geworden sein: Prioritätensetzung in der Seelsorge geschieht immer und überall. Sie ist notwendig und legitim!

Prospektiv, nach vorn gerichtet, erweist sich die Seelsorge überall dort, wo sie sich nicht nur als technischer Pannendienst oder als Löschzug zum Beheben kirchlicher Praxisdefizite versteht. Prospek-

tive Seelsorge will genau das Gegenteil sein von jener verbreiteten Rückspiegelmentalität, die die Verhältnisse des Gestern nostalgisch-wehmütig verklärt und dabei die kairologischen Erfordernisse des Heute verpaßt. Prospektive Seelsorge will missionarische Gemeinden, die nach innen und nach außen offen sind. Prospektive Seelsorge registriert und akzeptiert, daß die Wirklichkeit kirchlichen Lebens dem Kreislauf der Natur nicht unähnlich ist, wo auf Perioden des Frühlings und des Sommers Herbst und Winter folgen. Eine prospektiv orientierte Pastoral bemüht sich selbstverständlich um die anfallenden Aufgaben des Heute, rechnet aber zugleich mit Gottes Überraschungen, seien es Auf- oder Einbrüche. Ihr dynamischer Charakter mit dem Wesenszug der Unbekümmertheit ist offenkundig!

2.2. "Authentisch katholische Grundhaltung: zu glauben wie ein Protestant und zu handeln wie ein Pelagianer" (W.Kasper)

— "Der Abend weiß mehr als der Morgen", lautet eine Redewendung des Volksmundes. Damit wird sprachlich liebenswert ausgedrückt, daß es schwer ist, aus dem Augenblick heraus die richtigen Konsequenzen zu ziehen. Wir sollen uns zu Entscheidungen lieber Zeit lassen und diese vorher reiflich überlegen. Solches Verhalten klingt nicht nur besonnen, ist es sicher auch.

— Desungeachtet kann Warten, Hinausschieben, Nichthandeln — und das kommt gar nicht so selten vor — zu einem Symptom für Angst und Feigheit, für Bequemlichkeit und Schwäche werden. Für solches Verhalten, das sich trotz besserer Einsicht scheut, die erforderlichen Schlußfolgerungen zu ziehen, stehen eine Reihe Scheltworte aus dem Munde Jesu. Wird nicht jener Diener als faul getadelt, der das ihm vom Herrn anvertraute Geld vergräbt, anstatt damit zu arbeiten (Mt 25,14-30)? Bekommen Petrus, Jakobus und Johannes in der Gründonnerstagsnacht im Garten Getsemani nicht den Vorwurf zu hören: "Schlaft ihr immer noch und ruht euch aus? Die Stunde ist gekommen, da der Menschensohn den Sündern ausgeliefert wird" (Mt 26,45). Werden nicht die Pharisäer als Heuchler bloßgestellt, weil sie zwar die Zeichen der Natur zu deuten imstande sind, nicht aber die "Zeichen der Zeit" (Lk 12,54-56)?

Es gibt also außer einer Phase des Sich-klar-werden-Sollens auch den Zeitpunkt des Handeln-Müssens. Sicher ist es nicht leicht, im eigenen Lebensalltag — und das gilt auch für den Lebensalltag der Kirche — Gott mit seinem kairologischen Anruf am Werk zu sehen. Und noch schwieriger gestaltet sich das Schlußfolgern, ob wir nach der er-

hobenen Situationsanalyse auch den richtigen Kurs einschlagen. Wird sich also unser konkreter Beratungsgegenstand, "Situation und Chancen der Kirche zur Jahrtausendwende" als richtig oder falsch erweisen? Keiner kann das vorhersagen. Erst die Zukunft wird es erbringen. Der bequemste Weg jedoch, nämlich angesichts ungewisser Erfolgsaussichten gar nichts zu tun, das Talent einfach einzugraben und vom scheinbar sicheren Ufer der Ewigkeit her die Kirche im Strom der Zeit treiben zu lassen, dürfte nicht weniger risikohaft sein. Es könnte sich bald herausstellen, daß wir wie die Jünger am Ölberg geschlafen und einen providentiellen Kairos verpaßt haben. Im großen wie im kleinen kommen solche verpaßte Gelegenheiten immer wieder vor. So ist sich die Kirchengeschichtsschreibung einig, daß China und Indien mit weiteren Nationen des Fernen Ostens heute christlichen Glaubens wären, hätte seinerzeit Rom den Jesuitenmissionar Matteo Ricci (1552-1610) und seine Gefährten im sogenannten Ritenstreit nach erstaunlichen Anfangserfolgen nicht gestoppt. Gewiß: wer handelt, riskiert Irrtum. Aber wer nicht handelt, riskiert nicht weniger. Jedenfalls darf pastoraler Immobilismus nicht mit der Verheißung Jesu an Petrus gerechtfertigt werden, "die auf diesen Felsen gebaute Kirche werde von den Mächten der Unterwelt nicht überwältigt werden" (Mt 16,18). Ich glaube vielmehr, daß hier Jesu Aufforderung gilt, wachsam zu sein und zu beten, damit wir nicht in der "Stunde der Entscheidung" versagen (Mt 26,41).

3. Handeln: Drei Perspektiven für den Umgang von Pastoralamtsleitern und Pastoraltheologen: Informationsaustausch – Lernoffenheit – Angstabbau

Was erwarte ich als Pastoraltheologe vom Leitershofener Kongreß?

Erstens. Neben einer unverhohlenen Neugier auf die angezeigten Referate und Pastoralpläne erhoffe ich vor allem griffige AK- Ergebnisse. Ich freue mich weiterhin auf den informellen Gedankenaustausch zwischen den offiziellen Veranstaltungen. Gerade in diesen informellen Begegnungen erfährt man viel von der Praxiskompetenz, von neuen unkonventionellen Versuchen in der Seelsorge, die ja immer der Praxistheorie vorausseilt, getreu dem Slogan: *Omnia Theoria fit e praxi!*

Zweitens. Ich erwarte mir vom Kongreß, daß wir uns in aller Offenheit miteinander im Sinne von LG 35 als eine "Lerngemeinschaft im Glauben" erfahren. Als eine Suchgemeinschaft sehe ich uns hier am Kongreßbeginn. Gemeinsam brennt uns die Sorge um die Zukunft der Kirche auf den Nägeln. "Lerngemeinschaft im Glauben" heißt hinhorchen

auf das, was Gottes Geist uns zeigen und beibringen will, gemäß dem Rat des hl. Benedikt, den dieser dem Abt erteilt: er solle sich von allen Brüdern und sogar von den Jüngsten Wege der Entscheidung weisen lassen. Wir müssen für Abschiede in der Pastoral offen sein, um Neuartigem den Raum zu lassen.

Drittens. Ich erwarte mir vom Kongreß nicht nur das Aussprechen, sondern vor allem das mutige Angehen von Problemen in unserer deutschen Kirche. Ich erhoffe mir dadurch umfassende Angstminderung bei mir als dem theoretischen Pastoraltheologen, nicht minder aber auch bei den Pastoralamtsleitern als den praktischen Pastoraltheologen. Nach Joh 16,33 weiß Jesus um die Angst der Jünger in der Welt, aber sie sollen sich nicht von der Problemwucht unterkriegen lassen. Schließlich habe er die Welt überwunden. So erwarte ich mir von den Kongreßtagen, daß wir uns zumindest ein Stück weit als angstfreie und koinonische Kirche erfahren; und daß wir am Kongreßende, wenn wir wieder auseinandergehen, sagen können:

1. Faule Knechte waren wir nicht. Wir haben die Zeit im besten Sinne ausgekauft.
2. Die Probleme, die zum Übergang der Pastoral ins dritte Jahrtausend gehören, sind uns nicht nur etwas deutlicher geworden, sondern vor allem "bearbeitbarer".
3. Die Erfahrung, daß Seelsorgeamtsleiter und Pastoraltheologen aus unterschiedlichen Perspektiven kommend gemeinsam forschend am Werke waren, das sollte als Hoffnungszeichen für die deutsche Kirche gelten, die einer verängstigten Gesellschaft und geschundenen Welt auf dem Weg ins Jahr 2000 zu dienen hat.

Natürlich können auch wir in Speyer nach Rom pilgern. Wir tun dies auch. Unser Bischof hat sogar zugesagt, die Weisheit von uns dort hin weiterzutragen. Kurzfristig dürfte von den 100 Befragten unserer Nöte allerdings nicht zu erwarten sein. Was bleibt zu tun, wenn wir Realisten sind?

Erste Hilfe: Verteilung der seelsorglichen Aufgaben auf viele Schultern in der Gemeinde. Das geschieht schon. Die Mithrondung der Gemeindeglieder an verantwortungsvollen Aufgaben ist, wenn Gemeinden es in den letzten Jahrzehnten beträchtlich geschafft haben. Diese Verantwortung bringt dem Pfarrer aber auch neue zusätzliche Aufgaben mit sich und größere Anforderungen an seine Führungskompetenz.

Zweite Hilfe: In den letzten Jahren ist eine große Anzahl von seelsorgerlicher pastoraler Mitarbeiter/innen, die nicht Pfarrer sind, verloren

Hubert Schuler

Drei Speyerer Schritte und sechs Fragen an den Kongreß

Wie soll ich einen Pfarrer trösten, den ich bitten muß, eine zweite Pfarrei, eine dritte oder gar eine vierte — das gibt's tatsächlich! — unter seine Fittiche zu nehmen? In unserer Diözese Speyer z.B. sind von den 350 Pfarreien 130, also ein gutes Drittel nicht mehr mit einem Pfarrer besetzt. Die durchschnittliche Größe einer Pfarrei liegt zwischen 1.500 und 2.000 Katholiken, es sind zum Großteil Landpfarreien, in denen Pfarrgemeindegrenzen und Dorfgrenzen identisch sind.

Ich denke an einen bestimmten Pfarrer: Er ist 63 Jahre alt. Er weiß nur zu gut, welches Ausmaß an neuen Verpflichtungen auf ihn zukommen. Er weiß, daß er seine Aufgabe nur erfüllen kann, wenn er ein Minimum von menschlichem Kontakt zu den Leuten hält. Wie schafft er das alles in mehreren Pfarreien, ohne zu resignieren?

Eine solche resignative Stimmungslage (ganz nach dem Motto: "daß bald nichts mehr geht, wenn es so weitergeht") ist weit verbreitet; ich möchte sagen, teilweise sogar schon in Verbitterung umgeschlagen bei den Priestern, aber nicht nur bei den Priestern, auch, aus den unterschiedlichsten Gründen, bei den pastoralen Mitarbeitern und bei den Gemeinden. Die Schuldigen für diese miese Situation werden ausgedeutet. Sie sitzen immer in der Zentrale, bei uns in Speyer, oder in Rom. Was ist für uns als Seelsorgeamtsleiter zu tun in dieser Notlage?

Natürlich können auch wir in Speyer nach Rom schauen. Wir tun dies auch. Unser Bischof hat sogar zugesagt, die Wünsche von unten dorthin weiterzutragen. Kurzfristig dürfte von dort die Behebung unserer Nöte allerdings nicht zu erwarten sein. Was bleibt zu tun, wenn wir Realisten sind?

Erste Hilfe: Verteilung der seelsorglichen Aufgaben auf viele Schultern in der Gemeinde. Das geschieht schon. Die Mitwirkung der Gemeindeglieder an verantwortungsvollen Aufgaben in den Gemeinden ist in den letzten Jahrzehnten beträchtlich gewachsen. Diese Entlastung bringt dem Pfarrer aber auch neue zusätzliche Aufgaben und stellt größere Anforderungen an seine Führungsqualität.

Zweite Hilfe: In den letzten Jahren ist eine große Anzahl hauptamtlicher pastoraler Mitarbeiter/innen, die nicht Priester sind, hinzuge-

kommen, ca. 150 Pastoral- und Gemeindereferenten/innen in unserer Diözese. Ich tröste den obengenannten Pfarrer also: Du bekommst eine Pastoralreferentin. Das ist nicht wenig. Die nimmt viel Arbeit ab. Aber die Verantwortung für alles und jedes in beiden oder mehreren Pfarreien bleibt doch bei ihm alleine liegen. Und ich bin sicher: nach einigen Jahren wird die Pastoralreferentin oder der Pastoralreferent resignieren, weil ihnen nur die Arbeit im zweiten Glied zugetraut wird. Die Verantwortung liegt allein beim Pfarrer, der in allem doppelt oder mehrfach belastet bleibt.

Was weiter tun? Pfarreien auflösen und mit anderen zusammenlegen um Arbeit zu ersparen und die Strukturen übersichtlicher zu gestalten? Was wäre damit für die Vitalität der Kirche gewonnen? Wir in Speyer entschieden uns für den Erhalt von den in vielen Jahrhunderten gewachsenen selbständigen Pfarreinheiten und setzten auf "Kooperation".

Dritte Hilfe: Wir machen einen Pastoralplan, um die Verantwortung neu zu verteilen. Jetzt kann der Pfarrer ganze Bereiche in seiner Gemeinde (seelsorgliche und verwalterische) an erstzuständige, ehrenamtliche Gemeindemitglieder abgeben. Jetzt kann er sogar ganze Territorien (sprich Pfarrgemeinden) einem hauptamtlichen Mitarbeiter, der nicht Priester ist, als Seelsorger verantwortlich anvertrauen, soweit das eben kirchenrechtlich möglich und zulässig ist. Das haben wir jetzt getan mit unserem Speyerer Pastoralplan, der in einem zweijährigen umfassenden Verständigungsprozeß zwischen Bistumsleitung und Basis entstanden ist. Diese Strukturreform im Rahmen des jetzt Möglichen ist nicht wenig. Und wir machen damit in der zugegebenermaßen kurzen Zeit von 2 Jahren ganz gute Erfahrungen. Aber ist sie nicht doch nur so etwas wie die "dritte Hilfe", die Notoperation? Was haben wir wirklich, wenn wir den Pastoralplan haben? Was braucht's, damit der Patient, der mit dem Schnellverband und mit der Tropfenflasche versorgt ist, an dem auch die erste Notoperation versucht worden ist, wieder genesen kann? Was ist die Therapie für die Pfarrgemeinde in unserem Land? Viele Fragen bleiben offen.

Deshalb möchte ich sechs Fragen formulieren, die meine Erwartungen an diese Begegnung mit den Pastoraltheologen zum Ausdruck bringen.

1. Die Therapie lebt von der Vision, dem wünschenswerten Endzustand eines Heilungsprozesses. Wie sieht diese Vision einer konkret verfassten Kirche unserer Tage aus, einer Diözese, einer Pfarrgemeinde? Brauchen wir nicht eine Verständigung über eine gemeinsame Vision? Und wie erreichen wir sie?

2. Wenn diese Verständigung ergibt, daß zur Umsetzung dieser Vision in die pastorale Praxis die vorgegebenen kirchlichen Strukturen inklusive ihrer rechtlichen Vorgaben verändert werden müssen, welche Veränderungswünsche melden wir bei der Gesamtkirche an, wie und wie nachdrücklich vertreten wir sie?

3. Welche Spielräume lassen die vorgegebenen Strukturen für die Diözesen jetzt schon zu und wie können wir sie nutzen, um im Maß des Möglichen auf dem als hilfreich erkannten Weg voranzukommen? Denn nur von Visionen und von den Auseinandersetzungen um gesamtkirchliche Veränderungen können wir auch nicht leben. In dem Sinne wollte unser Pastoralplan ein vernünftiger Schritt sein. Ist er das?

In der Entscheidung für einen Plan im Rahmen des jetzt Vertretbaren und Machbaren stecken nochmals viele Einzelfragen, wie z.B. die:

4. Wenn wir Leitungsaufgaben in Pfarrgemeinden in so hohem Ausmaß an Personen übertragen, die nicht Priester sind (was kirchenrechtlich ja möglich ist), wie verträgt sich das mit unseren unaufgebba- ren Grundsätzen vom kirchlichen Amt? Umgekehrt: Hat die kirchliche Tradition die Ausprägungsformen des einen Ordo nicht in ein zu en- ges Korsett gesteckt?

5. Wenn wir in einem Leitungsgremium in einer Gemeinde, bei uns künftig "Pastoralteam" genannt, ein hohes Maß an Eigenverantwortung in die Hand von ehrenamtlichen Gemeindegliedern legen, wie eigenständig können diese Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wirklich sein? Wie weit sind sie eingebunden in den Führungsanspruch des Teamleiters und des Pfarrers? Kann es dann z.B. noch ein pastoral- begründetes Vetorecht des Pfarrers geben?

6. Von den Priestern und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern fordert unser Pastoralplan, ihre Führungs- bzw. ihre Handlungsver- antwortung in der Gemeindeleitung auf neue und ungewohnte Weise wahrzunehmen. Welche neuen Konzeptionen der Seelsorgeausbil- dung bieten uns dazu die theologischen Hochschulen im allgemeinen und die Pastoraltheologen im besonderen?

Mit solchen Fragen erwarte ich einen spannenden Kongreß mit Ihnen.

A.M.J.M. Herman van de Spijker

Alles ist Heil im Geheimnis

Bildmeditation über Marc Chagalls "Job in Verwerfung" und "Job im Gebet" (Postkarte Marie Laach Nr. 5370 und 5371; Original in Marc Chagall, Bibel N. 14 203 und 204), gehalten in Leierhofen, 25. September 1993.

Der Maler Marc Chagall hat manche biblische Gestalten gemalt. Wer sich mit seinem Werk auseinandersetzt, merkt es. Dieser Maler kennt die biblischen Geschichten. Marc Chagall hat die Lebensgeschichte von Männern und Frauen aus Israel gelesen. Er schreibt ihre Gesichter ikonenhaft in der Sprache seiner Farben. Die von ihm malerisch dargestellten Gestalten erzählen nicht so sehr eine Geschichte, sondern schildern Gesichter jener Menschen, die mit ihrer ichtsinnigen Gerechtigkeit das Leben der Menschheit beleben.

A.2

Ein Mann, dem sich Marc Chagall auseinandersetzt, heißt Job. Mit einer aller Lebensdaten Jobs eingedenk der ständigen Konzentration porträtiert Marc Chagall diesen Job zweimal. Beide Male gibt es eine Konzentration ohne Elimination. Beide Male ist der Mann Job ganz da. Einmal ist Job der wirklichkeitswunde Mensch. Wirklichkeitswund kann nur jener Mensch werden, der sich selbst heiligt, heiligt religiös, mit der Wirkung der Dinge auseinandersetzt. Das andere Mal ist Job der sich über die Wirklichkeit verwundernde Mensch. Jedestmal zeigt Job, daß er sich zu jenen Menschen gewandt, die sich selbst nicht verloren gehen.

Meditation

Marc Chagall malt seinen Job, um Menschen mittels Gemälde das vollmenschliche Leben zu erinnern, sie das Leben erleben zu lassen, um Menschen am Leben zu erhalten, durch Gemälde Menschen wie Job zu erschaffen. Er stellt Job dar: einmal als Schutzwort, einmal als Lichtwort. Job ist der Mensch schlechter, der sich der Gegenwart stellt, indem er in guten und schlechten Zeiten, in schweren und schönen Stunden ein Gegenwort ausspricht. Das eine Gemälde erzählt von der Blindung, das andere von der Erlebung des Menschlichen. Marc Chagall will die biblische Gestalt in ihrer Richtung schildern. Die Einheit von Erzähltem und Erlebtem, von Geschehenem und Gesehenem, von Gemachtem und Gemaltem konkretisiert sich in einem Doppelbild von Job, der zu seinem Ich pilgert.

Im "Buch des Versammlers", bei uns besser bekannt als das Buch Prediger, heißt es: "Für alles ist eine Zeit" (Pred 3:1). Diese Zeit wird den Menschen gerecht, weil sie eine befähigte Zeit ist. Die griechische Sprache der Septuaginta sagt, daß "für alles" als "chronos" da ist. Diese Zeit, dieser "chronos", wird den Menschen zum "kairos", wird

A.M.J.M. Herman van de Spijker

Alles ist Heil im Geheimnis

Bildmeditation über Marc Chagalls "Ijob in Verzweiflung" und "Ijob im Gebet" (Postkarte Maria Laach Nr. 5370 und 5371; Original in: Marc Chagall, Bibel II, M 253 und 254), gehalten in Leitershofen, 28. September 1993.

Der Maler Marc Chagall hat manche biblische Gestalten gemalt. Wer sich mit seinem Werk auseinandersetzt, merkt es. Dieser Maler kennt die biblischen Geschichten. Marc Chagall hat die Lebensgeschichte von Männern und Frauen aus Israel gelesen. Er schreibt ihre Gesichter ikonenhaft in der Sprache seiner Farben. Die von ihm malerisch dargestellten Gestalten erzählen nicht so sehr eine Geschichte, sondern schildern Gesichter jener Menschen, die mit ihrer ichtsinnigen Gerechtigkeit das Leben der Menschheit beleben.

Ein Mann, dem sich Marc Chagall aussetzt, heißt Ijob. Mit einer aller Lebensdaten Ijobs eingedenk bleibenden Konzentration porträtiert Marc Chagall diesen Ijob zweimal. Beide Male gibt es eine Konzentration ohne Elimination. Beide Male ist der Mann Ijob ganz da. Einmal ist Ijob der Wirklichkeitswunde Mensch. Wirklichkeitswund kann nur jener Mensch werden, der sich radikal, das heißt religiös, mit der Wirkung der Dinge auseinandersetzt. Das andere Mal ist Ijob der sich über die Wirklichkeit verwundernde Mensch. Jedesmal zeigt Ijob, daß er sich zu jenen Menschen gesellt, die sich selbst nicht verloren gehen.

Marc Chagall malt seinen Ijob, um Menschen mittels Gemälde ans vollmenschliche Leben zu erinnern, sie das Leben erhoffen zu lassen, um Menschen am Leben zu erhalten, durch Gemälde Menschen wie Ijob zu erschaffen. Er stellt Ijob dar: einmal als Schattenwort, einmal als Lichtwort. Ijob ist der Mensch schlechthin, der sich der Gegenwart stellt, indem er in guten und schlechten Zeiten, in schweren und schönen Stunden ein Gegenwort ausspricht. Das eine Gemälde erzählt von der Blendung, das andere von der Erhellung des Menschlichen. Marc Chagall will die biblische Gestalt in ihrer Richtung schildern. Die Einheit von Erzähltem und Erlebtem, von Geschehenem und Gesehenem, von Gemachtem und Gemaltem konkretisiert sich in einem Doppelbild von Ijob, der zu seinem Ich pilgert.

Im "Buch des Versammlers", bei uns besser bekannt als das Buch Prediger, heißt es: "Für alles ist eine Zeit." (Pred 3,1) Diese Zeit wird den Menschen gerecht, weil sie eine befristete Zeit ist. Die griechische Sprache der Septuaginta sagt, daß "für alles" ein "chronos" da ist. Diese Zeit, dieser "chronos", wird den Menschen zum "kairos", wird

den Menschen zu einer "gesegneten Zeit", weil sie eine "befristete Zeit" ist und als solche von dem Menschen als "Gottes Geschäft mit den Menschen" anerkannt wird (Pred 3,9-10). Nur in einer bestimmten, begrenzten Zeitspanne gelingt es dem Menschen, sich mit der Wirklichkeit, mit den Anliegen des Alltags auseinanderzusetzen. Nach der Mitteilung, daß im Bereich des Menschlichen "*chronos*" zum "*kairos*" werden kann (Pred 3,1), spricht das Predigerbuch im dritten Kapitel (Pred 3,2-8) achtundzwanzigmal vom "*kairos*". In vierzehn zweizeiligen Versen listet das Predigerbuch die Heilsmomente des Menschenlebens auf. Im Auf und Ab des menschlichen Lebens, in der Erfahrung der Gegensätze, reift der Mensch sich selbst entgegen. "Für alles ist eine Zeit (= "*chronos*"), eine Frist (= "*kairos*") für alles Anliegen unter dem Himmel" (Pred 3,1). Diese Fristen werden konkret aufgereiht: "eine Frist fürs Geborenwerden und eine Frist fürs Sterben"; "eine Frist fürs Pflanzen und eine Frist fürs Entwurzeln des Gepflanzten"; "eine Frist fürs Erschlagen und eine Frist fürs Heilen"; "eine Frist fürs Niederbrechen und eine Frist fürs Erbauen"; "eine Frist fürs Weinen und eine Frist fürs Lachen"; "eine Frist fürs Klagen und eine Frist fürs Tanzen"; "eine Frist fürs Steinewerfen und eine Frist fürs Steinestapeln"; "eine Frist fürs Umschlingen und eine Frist, von Umschlingung sich fernzuhalten"; "eine Frist fürs Suchen und eine Frist fürs Verlorengehen"; "eine Frist fürs Bewahren und eine Frist fürs Verschleudern"; "eine Frist fürs Aufreißen und eine Frist fürs Vernähen"; "eine Frist fürs Schweigen und eine Frist fürs Reden"; "eine Frist fürs Lieben und eine Frist fürs Hassen"; "eine Frist des Krieges und eine Frist des Friedens" (Pred 3,1-8). Aus der Entzweiung und in der Vereinigung der Gegensätze reift die Weisheit eines in sich selbst geschlossenen Lebens. Die Gestaltung eines solchen Menschenlebens ist seine Verwandlung.

Wenn Marc Chagall uns zwei Bilder von Ijob vorstellt, will er uns zeigen, wie das in Ijobs Leben Geeinte entzweit werden kann und wie das Entzweite aus Ijobs Leben zu einigen ist. Mit Gewicht und Gegengewicht wiegt sich ein Mensch, wagt sich ein Mensch in die Weisheit des Lebens. Das Ijobbuch spricht eine faktische Sprache und hat eine sprechende Benennung für Blendungen und Erhellungen des Lebens. Jene Blendung und Erhellung hat Marc Chagall maleirisch festgelegt in seinem "Ijob in Verzweiflung" und seinem "Ijob im Gebet". Der eine biblische Ijob und die beiden Ijobbilder wenden sich uns allen gemeinsam zu und sprechen jede und jeden gesondert an. Sie sprechen eine weisheitliche Bitte aus: "Sprich auch du".

"Sprich —

Doch scheidet das Nein nicht vom Ja.

Gib deinem Spruch auch den Sinn:

gib ihm den Schatten.

Gib ihm Schatten genug,
gib ihm so viel,
als du um dich verteilt weißt zwischen
Mitternacht und Mittag und Mitternacht.

Blicke umher:

sieh, wie's lebendig wird rings —
beim Tode! Lebendig!

Wahr spricht, wer Schatten spricht." [P. Celan]

Jedes Ijobbild will entbergen und verbirgt, ist halb Bild und halb Binde. Jedes Gesicht ist wie ein Augenblick, denn jedes Gesicht ist halb Blick und halb Schleier. Jeder Augenblick ist ein Ausschnitt. Es geht Marc Chagall nicht um die Verselbständigung einschneidender Erfahrungen aus Ijobs Leben, sondern um die Vereinheitlichung von Sinn und Schatten. Zu dem zur Lebensweisheit heranwachsenden Mann aus dem Lande Uz (Ijob 1,1) wird im Ijobbuch gesagt: "Der Gottherr sagte dir Verhohlnes der Weisheit an, wie ein Doppelwesen am Sinn ist" (vgl. Ijob 11,5-6). Es ist wohl deshalb, daß Marc Chagall uns den Ijob einmal hell, einmal dunkel vorstellt. Seine Ijobdiptik ist ein dialektisches Bild. Übergangslos geht die grüne Farbe von einem Bild zum anderen. Da gibt es einen Dialog der Farben, eine Verständigung von Lichtwort und Schattenwort. Die Diptik ist ein aufblitzendes Bild. Das eine Bild erhellt das andere. "Licht ist nah — von der Finsternis weg" (Ijob 17,12). Man soll aber den Tag nicht zur Nacht und die Nacht nicht zum Tag machen (vgl. Ijob 17,12). Wer wahr von Ijob sprechen will, spricht vorerst von seinem Schatten. Was Marc Chagall von Ijob gehört und gesehen hat, gibt er in der Sprache der Farben weiter. Ijob ist "zum Gleichnis für Völker gestellt" (Ijob 17,6). Dieser Ijob klagt: "All meine Glieder sind schattengleich" (Ijob 17,7). Dieser Ijob sagt: "Auflehnung ist auch heut meine Klage" (Ijob 23,2). Frage — Klage — Auflehnung ... allmählich entdeckt Ijob, der nicht von den Gesetzen Gottes abweicht (vgl. Ijob 23,12), daß Gott "das ihm Festgesetzte vollführt" (Ijob 23,13-14). Es heißt: "Deswegen bin ich vor ihm bestürzt, betrachte ichs, erschrecke ich vor ihm" (Ijob 23,15). Das braunblaue Grauen greift Ijob an. Er weiß, daß er "inmitten der Asche" sitzt (vgl. Ijob 2,8). Er erfährt aber auch anderes, denn Asche hütet die Glut. Auch im Grauen grünt es. Ijob erkennt und bekennt: "Nicht vor Verfinstrung werde ich erstickt, nicht vor umhüllendem Dunkel" (Ijob 23,17). Seine Frage aber bleibt: "Weshalb sind vom Gewaltigen her nicht ausgespart Fristen?" (Ijob 23,18). Das Wort, das für den Einzelmenschen wie Ijob keine Antwort ist, lautet: "Es gibt eine Frist für alles

Anliegen unter dem Himmel" (Pred 3,1). Ijob selber beschreibt es folgendermaßen: "Ja, ich erhoffte das Gute, und das Böse kam, ich hartete des Lichts, und das Dunkel kam die Tage des Elends haben mich überrascht, düsterfarben geh ich, nicht scheint mir der Glutball" (Ijob 30,26-28). Ijob "wird sich selber zur Last" (vgl. Ijob 7,20). Er bedeckt sich, hüllt sich mit Einsamkeit ein, schirmt sich ab. "Nie wieder wird mein Auge ein Gutes sehn, nicht gewahrt mich ein Auge, das nach mir sieht, deine Augen zu mir hin – mich gibts nicht mehr" (Ijob 7,7-8).

Das Gegenwort zur Anklage: "mich gibts nicht mehr" ist Ijobs Anfrage: "Was ist das Menschlein, daß du sein groß achtest, daß du dein Herz auf es richtest, musterst es jeden Morgen, jeden Nu probst du es aus" (Ijob 7,17-18). Immer fragt Ijob den Gottherrn und bringt seine Sache zu Gott (vgl. Ijob 5,8). Vor Gott bewahrheitet sich das Menschlein (vgl. Ijob 4,17). Ijobs Weisheit ist die Furcht seines Herrn (vgl. Ijob 28,28). Wiederholt leuchtet bei Ijob eine Einsicht auf. Marc Chagall malt im Rücken seines von Fragen und Klagen fast verzweifelten Ijobs einen Engel in Grün. In der Nähe des Abwesenden lebt Ijob die gottesfinstere Frist seines Lebens. Er erinnert sich an andere Fristen. "Wer gäbe mir gleich den Monden von vordem, den Tagen, da Gott mich bewahrte, wann seine Lampe überm Haupte mir schien, bei seinem Licht ich durch Finsternis ging ..." (Ijob 29,2-3). Erinnerungen werden zu Wiederholungen, die Entwürfe sind. Kein Mensch fällt aus Gottes Händen, Ijob bestimmt nicht. Er bleibt im angelischen Raum.

Nach alter jüdischer Tradition malt Marc Chagall bei Ijob einen "Eigenengel". Einmal grünt der Engel. Ijobs angelisches Selbst sagt ihm, wohin es geht: Er darf wieder ein von der Hoffnung bewohnter Mensch werden. "Die Ängstigungen Gottes, die ihn umreichten" (vgl. Ijob 6,4) machen Raum für einen frühlingshaften Anfang. Der irdisch grüne Engel steht als eine fast ganze Gestalt im Bilde. Er ist das Gegenwort zu dem durch Grauen gebogenen Ijob. Das andere Mal wendet der Engel himmlisch weiß und schwebend dem Ijob sein Gesicht zu. Ijob wollte "seine Wege Gott ins Antlitz erweisen", "als nicht-entarteter Mensch vors Antlitz Gottes treten", eine solche Begegnung als Befreiung erfahren (vgl. Ijob 13,15-16). Im Ijobbuch heißt es: "Eben konnte man das Licht nicht sehen und nun ist das Hell in den Lüften" (Ijob 37,21). Ijob "läßt seine Seele vor der Grube umkehren", er weiß, daß er "vom Licht des Lebens erleuchtet wird" (vgl. Ijob 33,28-30). "Sein Lebensgeist darf ins Licht sehen" (Ijob 33,30). Marc Chagall malt das Engelwesen in der alle Farben fassenden Farbe, im Weiß. Auch dem Ijob dichtet Marc Chagall das himmlische Kolorit zu. Ijob gehen die Augen auf: weisheitlich weiß. Sein Bart glänzt. Gelbes erhellt Ijobs Gewand. Seine Hände hebt Ijob in die Höhe. Sie nehmen

die Hoffnung entgegen, daß Gott als Gott mit den Menschen ist. Zu diesem Gott bringt Ijob seine Sache hin, zu diesem Gott, der Großes tut, zu seinem und meinem, zu unser aller Gott, der "unerforschlich" ist (vgl. Ijob 5,8-9).

Es gibt "eine Frist für alles Anliegen unter dem Himmel" (Pred 3,1). Es gibt eine Frist des Studierens und eine Frist des Diskutierens. Es gibt eine Frist der Selbstbergung und Selbstentbergung, eine Frist der Geselligkeit und der Entfernung. Es gibt eine Frist für Pläne und eine Frist für Visionen. Es gibt eine Frist, in der man Menschen, und eine Frist, in der man Engeln begegnet. Es gibt eine Frist der Entfernung und eine Frist der Annäherung. Es gibt eine Frist, in der man die Ferne des Herrn nicht zu messen vermag, und eine Frist, in der Jahwe einem Menschen wie Ijob wangennah ist.

Unsere Lebenszeit ist befristet. Wir leben irgendwie zwischen Mittag und Mitternacht. In unserer Jugend beteten wir ein Kindergebet: "Abends will ich schlafen gehen". Wir rechneten mit vierzehn Engeln. Überall: links, rechts, vorne, hinten, für dieses oder jenes stünden uns je zwei Engelchen zur Verfügung. Unser engelischer Raum ist seitdem anders geworden, anders, seitdem wir dem biblischen und dem bildhaften Ijob begegneten. Während sonnen- und monddurchleuchtender Fristen, während stern- und herzensverdunkelnder Fristen wächst die Einsicht, daß das Leben sich ändert. Aber von Frist zu Frist, "von Gestalt zu Gestalt weint sich der Engel im Menschen tiefer in das Licht". [N. Sachs]. Denn alles ist Heil im Geheimnis.

Benützte Literatur

- BUBER, M. – ROSENZWEIG, F., Die Schrift. Bd. IV.: Die Schriftwerke, verdeutscht von M. BUBER, Heidelberg, 1976. Alle Bibelzitate sind dieser Verdeutschung entnommen.
- CELAN, P., Gesammelte Werke, herausgegeben von B. ALEMANN und S. REICHERT unter Mitwirkung von R. BÜCHER, Bde. I-V., Frankfurt a.M., 1983. Das zitierte Gedicht: "Sprich auch du" findet man in: G.W., Bd.I., S. 135.
- HUMPERDINCK, E., Hänsel und Gretel, Märchenspiel in drei Bildern. Libretto von Adelheid Wette. Aus dieser Oper stammt das Abendgebet über die vierzehn Engelchen.
- SACHS, N., Wegweiser ins Ungesicherte. Gedichte mit Arbeiten auf Papier von G. TIEDEKEN, Dresden, 1991. Das Zitat stammt aus ihrem Gedicht David, das in "Sternverdunkelung" steht. Für eine Auswahl aus "Sternverdunkelung" siehe S. 24-51, für das David-Gedicht siehe S. 34.
- SPIJKER, A.M.J.M. Herman van de, Narzißtische Kompetenz – Nächstenliebe – Selbstliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral, Freiburg – Basel – Wien 1993.

Karl Wagner

Pastoralstruktur- und Personalplanung im Bistum Limburg

1. Hintergrund, Anlaß und Zielsetzung

Das Bistum Limburg umfaßt knapp 800.000 Katholiken (unter 1,6 Millionen Nichtkatholiken) in 330 Pfarreien. Es gibt nur wenige Kleinstpfarreien unter 500 Katholiken; große Stadtpfarreien bis zu 8.000 Katholiken. Einige Pfarreien bestehen aus 2 oder 3 eigenständigen Kirchengemeinden (mit eigenen Pfarrgemeindevorständen und Verwaltungsräten). Pfarreien in den Diasporagebieten umfassen bis zu 25 Ortsgemeinden. Viele Pfarreien haben Filialgemeinden mit eigenem Sonntagsgottesdienst. Für die Katholiken anderer Muttersprache gibt es eine Anzahl von Personalgemeinden, anders im Rhein-Main-Gebiet.

A.3

Hintergrund aller Planungen im Bistum Limburg ist die Limburger Synodalordnung (1968), die auf das Kirchenverständnis des II. Vatikanums aufbaut. Sie ruht auf der Verantwortung der gewachsenen Kirche, die Beteiligung der Gemeindeglieder an der Gestaltung des kirchlichen Lebens und an der Gemeindeleitung durch die gewählten Pfarrgemeinderäte (mit einem gewählten Vorsitzenden).

Präsentation von Seelsorgeplänen

Das Bistum ist in 11 Bezirke (Regionen) eingeteilt, mit jeweils einem Bezirkssynodalarbeitrat und einem Bezirksbischof (dieser wird normalerweise von einem Bezirksdekan geleitet).

Alle bisherigen Schritte einer Pastoralstruktur- und Personalplanung sind demgemäß ausgerichtet auf die Erhaltung und Förderung des kirchlichen Lebens in den bestehenden Gemeinden. Auch wenn der konkrete Anlaß solcher Planungen ab 1970 die Rückgang der Priesterzahl und die Zunahme der pastoralen Leerstellen war, sollten Gemeindeflösungen, Zusammenlegungen und Zersplitterung vermieden werden.

Im Hinblick auf die Personalsituation und die Erhaltung bestehender Gemeinden wurde geregelt:

- die Zuteilung der Stellen für Priester, Diakone, Pastoralmitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Seelsorge;
- die Beschreibung von Kooperationsmustern in der Gemeindeleitung und Gemeindepastoral sowie zwischen den Gemeinden;
- die personelle Ausstattung der Pfarrsekretariate;

Karl Wagner

Pastoralstruktur- und Personalplanung im Bistum Limburg

1 Hintergrund, Anlaß und Zielsetzung

Das Bistum Limburg umfaßt knapp 800.000 Katholiken (unter 1,6 Millionen Nichtkatholiken) in 330 Pfarreien. Es gibt nur wenige Kleinstpfarreien unter 500 Katholiken; große Stadtpfarreien bis zu 8.000 Katholiken. Einige Pfarreien bestehen aus 2 oder 3 eigenständigen Kirchengemeinden (mit eigenen Pfarrgemeinde- und Verwaltungsräten). Pfarreien in den Diasporagebieten umfassen bis zu 25 Ortsgemeinden. Viele Pfarreien haben Filialgemeinden mit eigenem Sonntagsgottesdienst. Für die Katholiken anderer Muttersprache gibt es eine Anzahl von Personalgemeinden, besonders im Rhein-Main-Gebiet.

Hintergrund aller Planungen im Bistum Limburg ist die Limburger Synodalordnung (1968), die auf das Kirchenverständnis des II. Vaticanums aufbaut. Sie geht von der Eigenverantwortung der gewachsenen und bestehenden Gemeinden aus und ordnet die Mitwirkung der Gemeindeglieder an der Gestaltung des kirchlichen Lebens und an der Gemeindeleitung durch die gewählten Pfarrgemeinderäte (mit einem gewählten Vorsitzenden).

Das Bistum ist in 11 Bezirke (Regionen) eingeteilt, mit jeweils einem Bezirkssynodalrat und einem Bezirksamt (dieses wird nebenamtlich von einem Bezirksdekan geleitet).

Alle bisherigen Schritte einer Pastoralstruktur- und Personalplanung sind demgemäß ausgerichtet auf die Erhaltung und Förderung des kirchlichen Lebens in den bestehenden Gemeinden. Auch wenn der konkrete Anlaß solcher Planungen ab 1970 der Rückgang der Priesterzahl und die Zunahme der pastoralen Laienberufe war, sollten Gemeindeauflösungen, Zusammenlegungen und Zentralisierung vermieden werden.

Im Hinblick auf die Personalsituation und die Erhaltung bestehender Gemeinden wurde geregelt:

- die Zuteilung der Stellen für Priester, Diakone, hauptamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Seelsorge;
- die Beschreibung von Kooperationsmustern in der Gemeindeleitung und Gemeindepastoral sowie zwischen den Gemeinden;
- die personelle Ausstattung der Pfarrsekretariate;

- die Vollmachten für ehrenamtliche Mitglieder der Verwaltungsräte (für das kirchliche Vermögen), bis hin zum völligen Verzicht des Pfarrers auf Vorsitz und Stimmrecht und die Wahl eines ehrenamtlichen Vorsitzenden;
- die Beratung und Begleitung der Verantwortlichen auf Gemeindeebene durch die Bezirksämter, das Bischöfliche Ordinariat und eine Gruppe von Gemeindeberaterinnen und -beratern.

Eine längerfristige und umfassende Planung pastoraler Inhalte und Ziele für das gesamte Bistum wurde bisher nicht angestrebt. Die Pastoral im großstädtischen Rhein-Main-Gebiet (Frankfurt, Wiesbaden und Umland), in den weiten Diasporagebieten (Lahn-Dill, Taunus) und in katholischem Traditionsland (Westerwald, Limburg, Rheingau) erfordert ein differenziertes Planen und Vorgehen. Daran arbeiten die jeweiligen Bezirkssynodalräte und Bezirksämter.

Aktuelle Schwerpunkte für die Gesamtpastoral werden nach entsprechenden Vorarbeiten gesetzt durch Diözesansynodalarat und Bischof; sie werden vermittelt in Hirtenbriefen, Pastoralkonferenzen, Visitationsgesprächen u.a.m.

2 Der Pastoralstruktur- und Personalplan von 1977

Nach 1970 begann die Bistumsleitung mit der Entwicklung eines Planes, der die Verteilung der hauptamtlichen Pastoralkräfte in den Gemeinden und deren Zuordnung und Kooperation beschreiben sollte.

Dafür gab es folgende Vorgaben:

- die bestehenden Pfarreien mit ihren Gremien bleiben selbständig;
- die Gesamtzahl der Pastoralstellen für die Gemeinden (ca.500) soll erhalten werden;
- bis 1985 sind ca. 175 Priester verfügbar, um große Pfarreien oder mehrere kleinere Pfarreien zu leiten;
- genügend hauptamtliche nichtpriesterliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für die Gemeindepastoral werden zur Verfügung stehen.

Ausgehend von den o.g. 175 Pfarrern wurde ein Plan mit 175 "Zentralorten" entworfen, die auch künftig einen Pfarrer am Ort haben sollten. Die übrigen 155 "Schwerpunkteorte" sollten, wenn kein Pfarrer für sie eingesetzt werden kann, mit hauptamtlichen Pastoralkräften als "Bezugspersonen" besetzt werden, die dem Pfarrer eines Zentralortes zugeordnet und dienstlich unterstellt werden. Auf solche gemeindliche

"Bezugspersonen", möglichst im Pfarrhaus, wollte man nicht verzichten.

Eine Kooperation der Gemeinden wurde angeregt durch die Beschreibung von Pfarrverbänden (mit möglichst zwei Zentralorten und den zugehörigen Schwerpunkorten).

Um eine richtige Verteilung der Pastoralstellen auf Bezirke und Pfarreien zu gewährleisten, wurde für alle Pfarreien ein Punktesystem erarbeitet, das sich orientierte an Ortsgröße, Katholikenzahl, Konfessionsanteil, Filialorten, Entfernungen, Sollzahl der Sonntagsgottesdienste.

Aus dem Verhältnis der Punktzahl der Pfarreien eines Bezirks zur Gesamtpunktzahl im Bistum wurde die Zahl der Pfarrer bzw. Zentralorte für diesen Bezirk errechnet.

In den Bezirken wurde dann erarbeitet (mit Pfarrgemeinderäten und Bezirkssynodalräten), welche Pfarreien entsprechend der zugeteilten Zahl der Pfarrerstellen Zentralorte sein sollten.

In ähnlicher Weise vollzog sich die Zuteilung der Stellen für nichtpriesterliche pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter: Mitteilung der dem Bezirk zugeteilten Zahl durch das Bistum, Verteilung auf die Pfarreien durch den Bezirk (keine Differenzierung nach Pastoral- und GemeindereferentInnen).

Nachdem alle Daten aus den Bezirken vorlagen, setzte der Diözesansynodalrat mit dem Bischof den Pastoralstruktur- und Personalplan in Kraft (am 29.1.1977).

3 Arbeit mit dem Plan von 1977

Seit 1977 wurde die Stellenbesetzung in den Gemeinden nach dem vorliegenden Plan vorgenommen. Er war zunächst für 10 Jahre vorgesehen, hat aber praktisch 15 Jahre den Anforderungen genügt.

Anstelle der vorgesehenen Pfarrverbände entwickelte sich stärker eine Kooperation von "Pfarreienverbänden", die einen gemeinsamen Pfarrer hatten, oder auf Dekanatssebene.

Die Stellen für die Kategorielseelsorge wurden ständig vermehrt (Krankenhäuser, Altenheime u.a.), so daß die Pfarrgemeinden von diesen Aufgaben weiter entlastet wurden.

Ebenso wurde die personelle Ausstattung der Pfarrbüros ausgeweitet (auch unter der Rücksicht, daß es in immer weniger Pfarrhäusern eine vollzeitbeschäftigte Haushälterin gibt).

1980 gab das Bischöfliche Ordinariat eine Zusammenstellung pastoraler Aktivitäten und Perspektiven heraus unter dem Titel "Sammlung und Sendung" als Impulspapier für das Bistum.

Nachdem der Struktur- und Stellenplan in Kraft war, wurden die Gemeinden und Bezirke mit ihren Gremien und Gruppen gebeten, dem Bischof Vorschläge für eine "Pastoral nach 1985" zu liefern. Elemente des gesammelten Materials gingen in die Weiterarbeit der Bistumsstellen ein.

1985 wurden Richtlinien für den Sonntagsgottesdienst herausgegeben. Sie sollten sicherstellen, daß in jedem Kirchort möglichst sonntags Eucharistie gefeiert wird, andernfalls ein Wortgottesdienst.

1987 begann das Dezernat Grundseelsorge mit einer Untersuchung der Kooperationsformen zwischen Pfarrer und hauptamtlich pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in einzelnen Pfarreienverbänden. Daraus wurden drei "Muster für die Gemeindeleitung in Kooperation" entwickelt und 1991 vom Bischof veröffentlicht. Darin geht es um die Aufgabenverteilung in einem "Pastoralteam" zwischen dem Pfarrer bzw. einem leitenden Priester nach can 517 § 2 CIC, den zugeordneten nichtpriesterlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern und den Pfarrgemeinde- und Verwaltungsräten. Neu war insbesondere die Ermöglichung der Leitung der Seelsorge nach can 517 § 2 CIC durch einen Priester, der hauptamtlich eine andere Aufgabe wahrnimmt oder im Ruhestand lebt — zusammen mit einer nichtpriesterlichen pastoralen "Bezugsperson". Von dieser Möglichkeit ist inzwischen im Bistum vielfach Gebrauch gemacht worden.

Gleichzeitig wurde das Kirchenvermögensverwaltungsgesetz so geändert bzw. interpretiert, daß ein Pfarrer ganz auf den Vorsitz im Verwaltungsrat verzichten kann (den dann ein gewählter ehrenamtlicher Laie übernimmt) oder, daß er sich als geborener Vorsitzender durch Stellvertretung und Vollmachtserteilung weitestgehend von Verwaltungsaufgaben entlasten kann.

4 Neuer Planungsansatz 1993

Im Jahr 1992, fünfzehn Jahre nach der ersten Pastoralstruktur- und Personalplanung, ergab sich die dringende Notwendigkeit, grundlegend neu zu planen. Dafür lagen folgende Gründe vor:

- die Zahl der Priester ging weiter zurück; es konnten nicht mehr alle 175 Zentralorte mit einem Pfarrer besetzt werden;
- auch die Zahl der hauptamtlichen Diakone und Laien in der Pastoral reichte nicht mehr aus, um alle vorhandenen Stellen zu besetzen (Ausscheiden wegen Familienphase; Wechsel zur Kategorie Seelsorge; Rückgang der Bewerbungen, insbesondere mit Fachhochschulausbildung);
- langjährige nichtpriesterliche Seelsorgerinnen und Seelsorger, insbesondere die "Bezugspersonen", fordern eine angemessene Verteilung der Leitungsverantwortung und werden dabei von den Pfarrern mehrerer Gemeinden bzw. den leitenden Priestern nach can 517 § 2 CIC weitgehend unterstützt;
- die ehrenamtliche Kompetenz und Mitverantwortung scheint unterentwickelt und soll gefördert werden.

Am 26.3.1993 hat die Pastorkammer des Bischöflichen Ordinariates folgenden Beschluß gefaßt (Zitat aus dem Protokoll):

- a) Ausgehend vom bisherigen Pastoralstruktur- und Personalplan und seinen Konkretisierungen (z.B. Gemeindeleitung in Kooperation, Verwaltungsübertragung) und den Perspektiven der Personalentwicklung in der Seelsorge wird eine weitere Planungsphase angegangen.
- b) Diese Planung soll umfassen:
 - die Beschreibung 'pastoraler Räume' (mehrere Pfarreien mit Territorial- und Kategorie Seelsorge in Kooperation);
 - die Verteilung und den Einsatz des Seelsorgepersonals sowie Hilfen zur Zusammenarbeit zwischen den Hauptamtlichen mit den Ehrenamtlichen;
 - die Beschreibung einzelner Ziele und Inhalte der Pastoral.
- c) Im Dezernat Grundseelsorge soll möglichst ab 01.09.93 ein Planungsreferat eingerichtet und besetzt werden. Dieses arbeitet zusammen mit den Abteilungen Grundseelsorge und Synodalamt in den Bezirken. Ihm wird eine beratende Projektgruppe 'Pastorale Planung' aus den Bereichen 'synodale Gremien' und 'pastorale Berufsgruppen' zugeordnet.
- d) Die Planungs-idee wird dem DSR mitgeteilt und beim Studientag der Plenarkonferenz am 08.11.93 besprochen. Ziel ist, daß sich die offiziellen Pastorkonferenzen 1994 mit dem Thema beschäftigen. Die Befassung der synodalen Gremien und der Berufsgruppenvertretungen ist vorzusehen und zu konkretisieren.

- e) Dieser Beschluß wurde einstimmig angenommen und vom Bischof bestätigt."

Erläuternd dazu wurden in der Pastorkammer folgenden Perspektiven angesprochen:

- Die neue Planung soll nicht nur Mangelverwaltung betreiben, sondern gegenwärtige Entwicklungsschritte der Kirche aufgreifen.
- Die gewachsenen Pfarrgemeinden sollen bestehen bleiben und ihre Eigenverantwortung wahrnehmen.
- Die Fixierung der Seelsorge in einer Gemeinde auf eine einzige Person (Priester, Diakon, HPM) ist angesichts der differenzierten Bedürfnisse der Gemeindeglieder nicht sinnvoll; pfarreübergreifende pastorale Kooperation ist aus diesem Grund notwendig.
- Die in der Pastoral Tätigen sollen dennoch ihre kirchliche Heimat und ihren Sitz als Bezugsperson in einer bestimmten Gemeinde haben.
- Die kooperative Seelsorgsarbeit mehrerer Personen (Priester, Diakon, HPM) in einem "pastoralen Raum" (mehrere Pfarrgemeinden) erfordert sowohl entsprechende Berücksichtigung bei der Stellenbesetzung als auch wachsende Zusammenarbeit der Gemeinden.
- Die in ihrer Bedeutung und Besetzung gewachsene Kategorialseelsorge und die Gemeinden anderer Muttersprache müssen in der Planung "pastoraler Räume" berücksichtigt werden.
- Die Verteilung der Seelsorgsdienste in einem "pastoralen Raum" soll auf einer Absprache der Beteiligten beruhen und deren persönliche Qualifikation möglichst furchtbar einsetzen.
- Die Mitverantwortung und Mitarbeit der Gemeindeglieder müssen noch stärker wahrgenommen, akzeptiert und gefördert werden.

Das Bistum wird, wenn die personellen und finanziellen Prognosen stimmen, die Zahl des hauptamtlichen Seelsorgepersonals nicht vergrößern können, eher verringern müssen. Gleichzeitig bemüht sich die Bistumsleitung, Frauen aus anderen Berufen und nach der Familienphase über den Würzburger Fernkurs zum Beruf der Gemeindefrentin hinzuzuführen; dabei zeigen sich erfreuliche Ergebnisse.

Der Vorsitz im Verwaltungsrat für ehrenamtliche Gemeindeglieder ist ein Schritt dazu, die Eigenverantwortung in den Gemeinden zu fördern und zu bestärken; dies sollte auch in anderen Feldern der Gemeindearbeit fortgesetzt werden.

Für die Entwicklung der Volkskirche und die daraus resultierenden Fragen ist für das Bistum Limburg weiterhin wegweisend der Abschiedshirtenbrief von Bischof Dr. Wilhelm Kempf "Für euch und für alle" (1981) mit seinem differenzierten Gemeindebild, seiner Offenheit für die persönliche Entwicklung des einzelnen getauften Menschen und seiner verständnisvollen Einladung an die sogenannten Fernstehenden. Neben der Mitarbeit in den synodalen Gremien hat besonders das Mitwirken vieler Frauen und Männer in der Gemeindekatechese und der Liturgie das "Kirchenbewußtsein" gefördert; für den gemeinde-diakonischen Bereich besteht besonderer Entwicklungsbedarf.

verschiedenen Pfarreien, aber auch von Personen, die an der Leitungsverantwortung in der Bistumskirche Basel teilhaben, wie den Regionaldekanen, wurde der Wunsch nach einem Leitkonzept Pastoralstrukturkonzept in den letzten Jahren, seit 1990, immer lauter. Eine zentrale Frage war dabei: Welches sind die dringendsten Projekte, mit denen die Kirche von Basel auf den verschiedenen Ebenen sich beschäftigen muß, daß sie auch in Zukunft das Evangelium glaubwürdig verkünden und leben kann? Um eine möglichst konkrete, das Leben im Bistum Basel wirklich berührende Antwort auf diese Frage zu erhalten, wurden von Anfang an die 36 Dekane, 10 Regionaldekanen sowie die Mitglieder des Bischofsrates einbezogen. 1991 entstand eine sehr vielfältige Themenliste aus dem kirchlichen und gesellschaftlichen Bereich: Nord-Süd-Gefälle, Arbeitslosigkeit, AIDS, Drogen, Europa, Mobilität, Freizeit, Individualismus, Auflösung der Sonntagskultur, Pluralisierung, Fundamentalismus, Kirchenzusätze, Priestermangel, Spannung zwischen Ordinarien und Nicht-Ordinarien, Zugang zu den Sakramenten...

Bischof, Bischofsrat und Dekane gaben einer Arbeitsgruppe den Auftrag, aus diesen Themen drei bis vier wichtige herauszuheben und pastorale Lösungen vorzuschlagen. Dieser Auftrag erwies sich als Zeitgeburt. Die Arbeitsgruppe ging einen anderen Weg, denn den sie Bischof, Bischofsrat und Dekane durch Einbezug nicht nur als informierte, sondern das Handeln hinterfragen ließ und so langsam, oft auch mühsam, Diözesanbischof, Bischofsrat und Dekane dazu bewegen konnte, das jetzt vorliegende Ergebnis, nämlich ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel und nicht ein Pastoralstrukturkonzept, wirklich mitzutragen und dahinterzustehen.

2. Entscheidende Wegweiser

a) Ein Ausgangspunkt war die seit dem Konzil und der Synode '72 wachsende Überzeugung bezüglich des Kirchenverständnisses: "Die

Max Hofer

"Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit..." (Mt 6,33):

Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel

1 Anlaß: Wunsch nach Pastorkonzept

Von verschiedenen Pfarreien, aber auch von Personen, die an der Leitungsverantwortung in der Bistumskirche Basel teilhaben, wie den Regionaldekanen, wurde der Wunsch nach einem Leitbild oder Pastorkonzept in den letzten Jahren, seit 1990, immer lauter. Eine zentrale Frage war dabei: Welches sind die dringendsten Probleme, mit denen die Kirche von Basel auf den verschiedenen Ebenen sich beschäftigen muß, daß sie auch in Zukunft das Evangelium glaubwürdig verkünden und leben kann? Um eine möglichst konkrete, das Leben im Bistum Basel wirklich berührende Antwort auf diese Frage zu erhalten, wurden von Anfang an die 39 Dekane, 10 Regionaldekanen sowie die Mitglieder des Bischofsrates einbezogen. 1991 entstand eine sehr vielfältige Themenliste aus dem kirchlichen und gesellschaftlichen Bereich. Nord-Süd-Gefälle, Arbeitslosigkeit, Aids, Drogen, Europa, Mobilität, Freizeit, Individualismus, Auflösung der Sonntagskultur, Pluralisierung, Fundamentalismus, Kirchenaustritte, Priestermangel, Spannung zwischen Ordinierten und Nicht-Ordinierten, Zugang zu den Sakramenten...

Bischof, Bischofsrat und Dekane gaben einer Arbeitsgruppe den Auftrag, aus diesen Themen drei bis vier wichtige auszuwählen und pastorale Lösungen vorzuschlagen. Dieser Auftrag erwies sich als Zangengeburt. Die Arbeitsgruppe ging einen anderen Weg, über den sie Bischof, Bischofsrat und Dekane durch Einbezug nicht nur stets informierte, sondern das Handeln hinterfragen ließ und so langsam, oft auch mühsam, Diözesanbischof, Bischofsrat und Dekane dazu bewegen konnte, das jetzt vorliegende Ergebnis, nämlich ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel und nicht ein Pastorkonzept, wirklich mitzutragen und dahinterzustehen.

2 Entscheidende Wegweiser

a) Ein Ausgangspunkt war die seit dem Konzil und der Synode 72 wachsende Überzeugung bezüglich des Kirchenverständnisses: "Die

Welt dreht sich nicht mehr um die Kirche, die ihrerseits losgelöst von der Welt ein eigen Leben führt, sondern die Kirche versteht sich als Salz der Erde, als Ferment der Welt" (Bindl-Büchel, Kirchenvision und Probleme einer Communio-Ekklesiologie am Beispiel des Freiburger Diözesanforums (1993) S. 12).

b) Daraus folgt, daß es für die Bistumskirche, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in *Gaudium et spes* sagt, darum geht, "nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten". Als Arbeitsgruppe haben wir dabei gelernt, nicht zu übersehen, "daß die Kirche den Zeichen der Zeit nicht bloß neutral interpretierend gegenübersteht. Sie ist vielmehr selbst ein Moment in ihnen durch ihr politisches Engagement oder ihre vermeintlich unpolitische Abstinenz, durch ihre Verkündigung und Liturgie und ihre theologische Reflexion." (Arbeitsinstrument S. 26).

c) Bei der Arbeit haben wir festgestellt, daß jede Gesellschaft, für die die Kirche "Salz der Erde" ist, drei Grundprobleme lösen und sich dementsprechend organisieren muß. "Zum einen muß sie das physische Leben und Überleben sichern, zum andern das Zusammenleben in der Gesellschaft regeln und zum Dritten Deutungen und Handlungsanweisungen für ein sinnvolles Leben entwickeln" (Arbeitsinstrument 23). Auf diesem Hintergrund stellten wir fest: Alle Herausforderungen und Probleme können drei großen gesellschaftlichen Bereichen zugeordnet werden: Ökonomie, Politik sowie Kultur-Religion-Ideologie (verstanden als Gesamt jener Vorstellungen, die sich die Menschen über ihr Verhältnis zur Wirklichkeit und über Leben und Tod machen).

d) Auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie soll eine sich so verstandene Kirche die Zeichen der Zeit gemäß ihrem Auftrag im Licht des Glaubens deuten und zum Handeln im Geiste Jesu gelangen, lag es nahe, nach dem Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln vorzugehen. Dieser wurde in der katholischen Aktion von Joseph Cardijn eingeführt, später von der kirchlichen Sozialverkündigung aufgenommen (Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Mater et magistra* empfohlen) und von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung weiterentwickelt.

e) Ein letztes hat uns sehr herausgefordert: Bei diesem Vorgehen spürten wir alle: die Kirche teilt "die allgemein menschliche Erfahrung jedes Unterwegs-Seins: Der Weg eröffnet sich erst im Prozeß des Gehens, er wird erst im Prozeß des Gehens gebahnt" (vgl. oben Bindl S. 3). Daher wurde ein Schlüsselwort: "Wir gehen prozeßhaft vor" — eine große Herausforderung.

3 Grundanliegen des Dreischrittes

Das Grundanliegen des Arbeitsinstrumentes kann so umschrieben werden: "Im ersten Schritt (Sehen) auf die sozio-historische Wirklichkeit (eingehen), im zweiten auf den Plan und den Willen Gottes und im dritten auf das Handeln im Geiste Jesu. Es geht also um die Analyse der Wirklichkeit, um deren Beurteilung im Licht des Glaubens und um die befreiende Praxis in der Nachfolge Jesu Christi, damit alle Menschen das Leben und dieses in Fülle haben." (Arbeitsinstrument S. 31).

a) Das "Sehen" gliedert sich in zehn verschiedene Schritte, wie die Wirklichkeit erfaßt, die gesellschaftliche Situation gesehen und analysiert werden kann. Es geht um die Erhebung des Ist-Zustandes. Dabei kann sowohl ein gesellschaftliches wie ein kirchliches Phänomen mit Hilfe sozial-wissenschaftlicher Methoden bearbeitet werden. "Diese Analyse der Wirklichkeit soll radikal bis an die Wurzeln gehen, kritisch die Interessenunterschiede, Konflikte und Widersprüche aufdecken. Bei der Analyse eines Phänomens ist vor allem zu achten auf die verschiedenen Akteure, seien es die Einzelpersonen oder Kollektive, seien sie betroffen oder aktiv handelnd. Ferner ist zu achten auf deren Handlungen. Strategien und Interessen. Und es muß gefragt werden nach den Ursachen für die Entstehung und die Strukturen des Phänomens..." (Arbeitsinstrument S. 33).

b) "Das Ziel des Zweiten Schrittes 'urteilen' besteht darin, zu einem Urteil aus dem Glauben über das analysierte Phänomen zu gelangen. Die Theologie hat also erst das zweite Wort. Sie kann im Licht des Glaubens nur beurteilen, was zuvor radikal-kritisch analysiert worden ist. Beurteilungskriterien sind in den biblischen Schriften, in der kirchlichen und theologischen Tradition sowie in der kirchlichen Sozialverkündigung enthalten und ergeben sich durch ein Verständnis theologischer Reflexion, das auf die persönliche und politische Glaubenspraxis bezogen ist.

Beurteilung im Licht des Glaubens geschieht, indem das analysierte Phänomen an jener Vision wahren, heilen und erfüllten Lebens aller Menschen gemessen wird, die in der prophetisch-messianischen und weisheitlichen Tradition bezeugt ist, und an der die kirchliche Überlieferung und die heutige Theologie Maß zu nehmen haben... In säkularer Form sind wesentliche Anliegen der jüdisch-christlichen Tradition in die Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen eingegangen. Beurteilungskriterium können deshalb auch die in der Erklärung der UNO formulierten sozialen und liberalen Menschenrechte sein..." (Arbeitsinstrument S. 33/34).

c) "Das Ziel des dritten Schrittes 'Handeln' besteht darin, das gesellschaftliche oder kirchliche Phänomen entsprechend den in den beiden ersten Schritten gewonnenen Erkenntnissen und entsprechend den jeweilig historischen Möglichkeiten so zu verändern oder abzuschaffen, daß ein Schritt hin auf die Vision wahren, heilen und erfüllten Lebens für alle Menschen im Reich Gottes gemacht wird.

Dabei gilt es zunächst, im Rahmen dessen, was historisch gangbar ist, Ziele zu formulieren und Strategien festzulegen, den Zusammenhang zwischen dem Handeln vor Ort (Mikroaktion) und den gesellschaftlichen Verhältnissen (Makrosystem) zu beachten, nach Bündnispartnern und -partnerinnen Ausschau zu halten, Verantwortungen zu verteilen und einen Zeitplan aufzustellen. Danach kann im Sinne einer persönlichen und/oder politischen Glaubenspraxis in der Nachfolge Jesu gehandelt werden. Schließlich gehört zum ganzen Unternehmen eine alle drei Schritte umfassende Evaluation, so daß die neue Situation wiederum analysiert, beurteilt und allenfalls verändert wird.

Eschatologischer Horizont dieses bis ans Ende der Zeiten prinzipiell nicht geschlossenen Prozesses ist das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit." (Arbeitsinstrument S. 37)

4 Erste Beurteilung und erste Erfahrungen

Die bisherige Arbeit mit den einzelnen Schritten des Arbeitsinstrumentes ergab folgende Nachteile:

- Es braucht viel Zeit und eine gründliche Auseinandersetzung, wenn man Phänomene mit Hilfe dieses Arbeitsinstrumentes bearbeiten will. Es gibt keine Kurzfassung. Es ist fraglich, ob in der heutigen kurzlebigen Zeit eine Pfarrei soviel Zeit für ein Phänomen nimmt.
- Das Arbeitsinstrument will keine Patentrezepte vermitteln. In einer Zeit, wo der Wunsch nach Patentrezepten groß ist, geht das Arbeitsinstrument einen anderen Weg. Es ist nicht zu gebrauchen für eine kurze und einfache Antwort.
- Das Arbeitsinstrument ist auch nicht zu gebrauchen für kurzfristige, ganz konkrete Probleme, die nach einer sofortigen Lösung verlangen.

Es zeigen sich aber folgende Vorteile:

- Das Arbeitsinstrument weist eine breite Gültigkeit auf, weil es sich nicht um konkrete Rezepte in bestimmte Situationen hinein han-

delt, sondern ein Arbeitsmittel ist und sich nicht nur auf innerkirchliche Problemkreise beschränkt.

- Es trägt den regionalen Unterschieden Rechnung, kann für Bistums- oder Pfarreebene helfend angewandt werden.
- Das Arbeitsinstrument beantwortet Fragen nicht zu allen Zeiten, ist aber so konzipiert, daß die gleiche Frage mit Hilfe desselben Arbeitsinstrumentes auch bei ganz neuer Situation angegangen werden kann.
- Es ist methodisch in einen klaren Dreischritt gegliedert. Das konkrete Handeln kommt am Schluß und nicht am Anfang. Kopfloses Reagieren auf bestimmte Phänomene ist nicht möglich.
- Das Arbeitsinstrument läßt nicht in Passivität verharren. Weil alle Probleme auf der individuellen Ebene angegangen werden müssen, fordert es auch dazu auf, die eigene Verantwortung wahrzunehmen und unterstützt damit auch das Subsidiaritätsprinzip.

Erste Erfahrungen haben ein wichtiges gezeigt. Das Instrument beeinflusst die Haltung der Seelsorger und Seelsorgerinnen maßgeblich; es lädt dazu ein, die je eigene Verantwortung wahrzunehmen. Deshalb ist es geeignet, nicht nur Seelsorger/Seelsorgerinnen, sondern alle engagierten Christen zu ermutigen, ihr Christsein bewußter und aktiver zu gestalten. Aufgrund dieser Tatsachen besteht die berechnete Hoffnung, daß mit Hilfe des Arbeitsinstrumentes mit der Zeit neue Schwerpunkte des kirchlichen Handelns sich im Bistum Basel herausbilden. Das Instrument möchte eine Art "synodalen Prozeß" auslösen, der neue Perspektiven im kirchlichen Leben und Handeln ergibt.

Diözesanbischof Otto Wüst stellt im Vorwort fest, und damit möchte ich schließen: "Das Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel ist das Ergebnis langen Nachdenkens und Suchens: Nach einem Weg, den die Bistumskirche gehen kann, um in unserer Zeit eine evangeliumsgemäße Gestalt zu erhalten. Wer vom Weg redet, ist noch nicht am Ziel. Als Christen irren wir aber nicht ziellos umher, sondern wissen um die Richtung und kennen das Ziel: Jesus Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn! Ich hoffe, daß möglichst viele mit Hilfe des vorliegenden Arbeitsinstrumentes die gegenwärtige Situation betrachten und danach fragen, was Jesus heute von uns erwartet, sowie Kraft finden, in ihm zu handeln. Er ist ja der Weg — auf diesem Weg gelangen wir zu Gott: ER ist die Wahrheit, sie allein macht uns frei. ER ist das Leben und erfüllt uns mit Freude" (vgl.: Hochgebet Jesus unser Weg).

Markus Lehner

Diözese Linz – Projekt Seelsorge in der Zukunft

Drei Steine können die geographischen Regionen der Diözese symbolisieren:

- Ein kantiger Kalkstein steht für das südliche Drittel, gelegen am Nordrand der Alpen. Eingebettet zwischen den Bergen liegen Tallandschaften mit schönen Seen. Diese Kulisse ist die Basis für einen traditionsreichen Fremdenverkehr, den wichtigsten Wirtschaftsfaktor neben der traditionellen Land- und Forstwirtschaft.
- Ein vom Wasser rund geschliffener Stein steht für das Alpenvorland südlich der Donau; hier liegen die Städte und die industriellen Zentren: Grundstoffindustrie (Stahl, Chemie) und ein relativ hoher Anteil von Autozulieferindustrie, beides derzeit schwer von der Rezession getroffen – kirchlicherseits übrigens die Basis für eine stark entwickelte Arbeiter- und Betriebsseelsorge.
- Granit steht für das Hügelland zwischen Donau und böhmischer Grenze: eine eher landwirtschaftlich geprägte Region, nicht zuletzt durch die Randlage an der jahrzehntelang 'toten' Grenze ein strukturschwaches Gebiet.

Etwa 1 Million Katholiken, 82 % der Bevölkerung bilden die Kirche der Diözese. Sieben traditionsreiche Stifte prägen nicht nur die Landschaft, sondern auch das kirchliche Leben: sie betreuen mehr als ein Viertel der Pfarren. Von den insgesamt 471 Pfarren haben derzeit etwa 62 (Stand 1.1.1993) keinen Pfarrer am Ort. Die Altersstruktur des Klerus läßt jedoch für die Zukunft Schlimmeres befürchten: Nur ein Viertel ist jünger als 50 Jahre. Teils durch den 'Import' polnischer Priester, vor allem aber durch den Einsatz von hauptamtlichen Laien in der Pfarrseelsorge und in der kategorialen Pastoral – derzeit etwa 160 Pastoralassistent/inn/en und Jugendleiter/inn/en – ist es bisher gelungen, das Netz hauptamtlicher Seelsorge einigermaßen intakt zu erhalten, ja teilweise auch auszubauen.

Zum Hintergrund des Entwicklungsprojekts Seelsorge in der Zukunft: Eine Diözesansynode 1970-72, noch ganz vom Elan des Konzils geprägt, teilte das Schicksal der meisten nachkonziliaren Synoden: Sie blieb die letzte ihrer Art, und ihre wertvollen Texte verstaubten langsam in den Buchregalen der Pfarrämter. Erst Mitte der 80er Jahre wurde dann wieder versucht, gesamt-diözesane pastorale Projekte zu starten, nicht zuletzt angesichts einer zunehmenden kirchenpolitischen Polarisierung (so erscheint in unserer Diözese eine im ganzen

einschlägigen deutschen Sprachraum verbreitete konservative 'Zeitschrift für Glaube und Kirche'). 1986/87 befaßten sich die diözesanen Räte im Rahmen einer 'Diözesanversammlung' intensiv mit dem Thema 'Glaubensvermittlung in unserer Zeit'. 1989/90 wurde ein Vorgang der Besinnung auf die Synode initiiert, ein Gesprächsvorgang auf breiter Ebene unter dem Motto 'Gemeinsam weitergehen', der durch einen 'Diözesantag' abgeschlossen wurde.

Soweit zum gesellschaftlichen und diözesanen Umfeld. Wie kam es nun zum 'Entwicklungsprojekt Seelsorge in der Zukunft'? Oft ist es ein kleiner, unauffälliger Stein, der eine Lawine auslöst. Es braucht gar keine gezielte Sprengung, wenn der Untergrund schon etwas labil geschichtet ist. So auch in diesem Fall.

Alles beginnt eher banal, beim Geld. Dem Pastoralrat wird im November 1989 eine 'Mittelfristige Finanzplanung' der Diözese vorgelegt. Angesichts einer voraussichtlich wachsenden Schere zwischen Einnahmen und Ausgaben seien Sparmaßnahmen notwendig, heißt es: "Die vorliegende Prognose geht davon aus, daß ab 1990 keine zusätzlichen Dienstposten von der Finanzkammer bezahlt werden müssen. Wird weiteres Personal benötigt, müßten entweder externe Geldgeber gefunden werden, oder man müßte in anderen Bereichen einsparen. Aus diesem Grund ist die Personalplanung in den diözesanen, regionalen und kategorialen Bereichen unverzüglich in Angriff zu nehmen!" Diese Rute im Fenster macht vorerst keinen allzugroßen Eindruck – der Pastoralrat ist mit anderen Dingen beschäftigt. Doch das Konsistorium, das oberste Führungsgremium der Diözese, setzt eine 'Arbeitsgruppe Personalplanung' ein, zusammengesetzt aus Vertretern der diözesanen Ämter. Die ersten Arbeitspapiere fallen naturgemäß eher unverbindlich aus, ist doch jeder von der Bedeutung seines Bereichs überzeugt und will in christlicher Nächstenliebe keinem andern weh tun. Bewegung kommt erst in die Angelegenheit, als ein Unternehmensberatungsbüro eingeschaltet wird. Interviews von Verantwortlichen und Mitarbeitern in diözesanen Ämtern und in den Pfarren befördern einiges an Kritik und Unbehagen an den Tag. Ein zweiter entscheidender Impuls kommt nun aus dem Vorstand des Pastoralrats: Man müsse endlich entschieden die Frage angehen: Wie soll die Seelsorge in der Zukunft aussehen? Es wird angeregt, diese Überlegungen mit der Arbeit an der Personalplanung zu verbinden, und dies gleich durch die Teilnahme des Pastoralratsvorstandes an einer bereits geplanten Klausurtagung der 'Arbeitsgruppe Personalplanung' zu verwirklichen.

Diese Klausurtagung wird zum eigentlichen Startschuß für das 'Entwicklungsprojekt Seelsorge in der Zukunft'. Fragen der Personalent-

wicklung und der Finanzplanung geraten völlig an den Rand des Gesichtskreises, vehement drängt sich im Lauf der Diskussionen die Frage nach der Zukunft der Pfarrseelsorge ins Zentrum: theologische Fragen, die mit einer kooperativen Seelsorge verbunden sind, praktische Probleme durch die unumgängliche Neuverteilung der Rollen zwischen Priestern und hauptamtlichen Laien, die Frage einer adäquaten Aus-, Fort- und Weiterbildung. Der Vorstand des Pastoralrats wird beauftragt, die Federführung für das Projekt zu übernehmen. "Wir wollen, daß die Pfarren leben!" lautet die Zielperspektive, unter der das weite Thema 'Priester-Laie-Amt' behandelt werden soll.

Diese Engführung auf die territoriale Seelsorge wird in der Weiterarbeit vorerst aufgebrochen. Folgende drei Leitsätze werden formuliert:

1. Gemeinden sollen leben: in und als Pfarrgemeinden, als kategoriale Gruppen, als Personalgemeinden.
2. Die Gemeinden sind Subjekt, die Menschen sind Subjekt.
3. Gemeinden stehen in Beziehung: zu anderen Gemeinden, zur Diözese, zur Weltkirche.

Zugleich wird eine entscheidende Weichenstellung getroffen: Den Gemeinden soll kein Pastoralkonzept übergestülpt werden, sondern dieses soll 'von unten nach oben' wachsen, also mit den Betroffenen, den Christinnen und Christen in den Gemeinden entwickelt werden. Das ist auch der Grund, warum kein fertiger Plan, ja nicht einmal ein Entwurf vorliegt — es ist nur von einem Weg zu erzählen. Um erste Erfahrungen zu sammeln, werden Pilotprojekte gestartet. In einigen Pfarren und Personalgemeinden (u.a. ein Betriebsseelsorgezentrum, eine Hochschulgemeinde) wird ein Gesprächsprozeß eingeleitet, moderiert durch jeweils zwei diözesane Begleiter. Es geht um einfache Fragen: Was gelingt gut, was sollte sich ändern, mit welchem gesellschaftlichen Umfeld muß man heute rechnen, bieten die drei Leitsätze eine brauchbare Orientierung: welche Zukunftsperspektiven hat die Gemeinde, was kann sie dazu von sich aus leisten, welche Unterstützung braucht sie von außen, von der Diözese?

Für die Beteiligten an diesen Gesprächen ist schon die Tatsache, daß *ihre* Meinung ernst genommen wird, daß *sie* gefragt sind, eine wichtige Erfahrung. Inhaltlich kristallisiert sich insbesondere in den pfarrlichen Pilotprojekten als zentrales Anliegen die Frage der Gemeindeleitung heraus: nicht unbedingt die Forderung nach einem Pfarrer — gerade in kleineren Gemeinden sind die Leute in dieser Beziehung oft sehr realistisch —, aber die Forderung nach "einem zuständigen Gemeindeleiter, einer zuständigen Gemeindeleiterin am Ort", nach einer "Person, um leben und glauben zu lernen". Dieser Impuls wird aus-

schlaggebend dafür, eine Arbeitsgruppe einzusetzen mit dem Auftrag, Vorschläge für praktikable Formen der Gemeindeleitung in Pfarren ohne Priester am Ort zu erstellen. Gezielt werden Gespräche in solchen Pfarren geführt, um deren Vorstellungen zu erfahren. Dabei ergibt sich eine eindeutige Präferenz für ein Modell, das möglichst weitgehend die Eigenständigkeit der Pfarre garantiert. So wird von der Arbeitsgruppe auf der kirchenrechtlichen Basis von Can. 517 §2 CIC vorgeschlagen, geeignete und entsprechend ausgebildete Personen mit möglichst weitgehender eigenständiger Verantwortung für die Pfarseeelsorge zu betrauen, in Zusammenarbeit mit einem zuständigen Priester (Moderator). Die Berufsbezeichnung soll 'Pfarrassistent/in' lauten, dies entspricht auch einem Vorschlag der Österreichischen Pastorkommission.

Zwei weitere Arbeitsgruppen werden eingesetzt. Eine schlägt sich mit den theologischen Fragen um Priesterrolle und Amtstheologie herum – wie bei diesem Thema zu erwarten ohne greifbaren Erfolg. Eine andere entsteht aus der provokanten Frage, ob sich die These der Subjekthaftigkeit der Gemeinden nicht auch auf das kirchliche Finanzierungssystem auswirken müsse, also eine Korrektur des sehr zentralistischen Kirchenbeitragsystems in Richtung einer größeren Partizipation der Gemeinden nötig sei. So heiß wird die Suppe nicht gegessen, aber immerhin wird ein Modell für eine breitere Mitbestimmung der Gemeinden bei diözesanen Bauvorhaben ausgearbeitet.

Entscheidend für den Fortgang des Projekts wird die Frage der Gemeindeleitung. Bei einer zweiten Diözesanklausur im Juli 1992 steht das 'Moderator-Modell' im Mittelpunkt der Diskussion, und es wird ein grundsätzlicher Konsens erzielt, in dieser Richtung weiterzuarbeiten. Verortet wird dieses Anliegen in einem 'Projekt Gemeindeleitung', wo im folgenden Jahr ein Anstellungsdekret und eine Rahmenordnung für Pfarrassistent/inn/en ausgearbeitet werden. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Zusammenarbeit und Mitsprache aller unmittelbar betroffenen Gruppen gelegt: So sind der Regens des Priesterseminars und der Sprecher des Priesterrats ebenso in diese Arbeit eingebunden wie der Referent für Laintheolog/inn/en und die Verantwortlichen der Berufsgemeinschaften von Laien im pastoralen Dienst.

Eine zweite Schiene stellt das 'Projekt Gesprächsprozesse' dar. Aufgrund der positiven Erfahrungen mit den Pilotprojekten beschließt man, diese Form einer Unterstützung von Gemeinden in ihrer Subjektwerdung fortzuführen und auszuweiten. Eine qualifizierte Begleitung der Gemeinden bei ihrer Pastoralplanung soll ihnen helfen, sich tatsächlich als aktives Subjekt ihres Lebens zu erfahren, selbstbe-

wußter zu werden und die eigenen Potentiale zu entdecken. Eine Zukunftsvision ist, daß in diesem Rahmen in Hinkunft auch die Frage nach der Gemeindeleitung gestellt wird, daß überlegt wird: Gibt es jemand in unserer Gemeinde, Frau oder Mann, dem wir diese Aufgabe zutrauen; der (oder die) sich – nach einer entsprechenden Ausbildung – selbst zutraut, diese Verantwortung zu übernehmen, hauptberuflich, nebenberuflich oder ehrenamtlich?

Den bislang letzten Knotenpunkt des Entwicklungsprojekts stellt eine Arbeitstagung im Juli 1993 dar, bei der an einer diözesanen Rahmenordnung für dieses Modell gefeilt wird. Parallel dazu ist ein breiter Informations- und Bewußtseinsbildungsprozeß in Gang gekommen, der von den Dechanten in Zusammenarbeit mit dem Institut für pastorale Fortbildung getragen wird. In regionalen Studientagen soll der nun beschrittene Weg mit allen Mitarbeitern in der Pastoral durchdiskutiert werden. Das zentrale Forum für die Frage nach der Seelsorge in der Zukunft wird jedoch weiterhin der Pastoralrat der Diözese sein.

Zusammenfassend erscheinen mir drei Aspekte wichtig:

1. Wenn die These 'Die Gemeinden sind Subjekt' kein bloßes Postulat bleiben soll, muß man diese in ihrer Subjektwerdung unterstützen. Es ist zu bedenken, daß hier eine jahrhundertealte pastorale Tradition zu überwinden ist, in der Christinnen und Christen zu unmündigen Schafen gestempelt wurden.
2. Das Fehlen eines Pfarrers ist keine hinreichende Voraussetzung dafür, daß eine Gemeinde mündig wird und ihr Geschick in eigene Hände nimmt. Leitung ist konstitutiv für das Leben einer Gemeinde, und zwar Leitung durch Menschen am Ort, "Amt im 'convivium'" (vgl. Ottmar Fuchs, Das kirchliche Amt, in: Ders.u.a.(Hg.), Der pastorale Notstand, Düsseldorf 1992, 88ff). Leitung nach dem Modell einer Fußballmannschaft, wo der Trainer auf der Bank sitzt und vom Rand des Spielfeldes seine Anweisungen gibt – das kann kein Modell für eine christliche Gemeinde sein. Hier braucht es einen 'Spieler-Trainer'.
3. Ein diözesaner Pastoralplan, der die Frage nach der Finanzierbarkeit elegant umschiffet, droht zur Makulatur zu werden. Wenn 'lebendige Gemeinden' als Priorität postuliert werden, so hat dies konkrete Auswirkungen auf die Verteilung der (immer) knappen finanziellen Ressourcen zwischen Zentrale und Basis. Neben der Auswahl und Ausbildung der Pfarrassistent/inn/en wird dies sicher ein Prüfstein für den zukünftigen Weg unserer Diözese sein.

Man sieht, ein kleiner Stein kann vieles ins Rollen bringen. Manche haben Angst vor einer unberechenbaren Lawine, die uns erschlagen

könnte. Ich teile diese Befürchtungen nicht. Wenn auch das Auseinanderklaffen von Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz in diesem Modell eine offene Wunde darstellt, habe ich dennoch die Hoffnung daß dieser Weg zu einem 'Haus aus lebendigen Steinen' (1 Petr 2,5) führt.

Karl Gabriel

Gegenwärtige Herausforderungen für Planen und Handeln der Kirche

1. Einleitung

In der Regie und Dramaturgie des Kongresses "Planung und Vision" scheint sich mir ein typisches Dilemma planender Institutionen gewissermaßen widerspiegeln: Planungsprozesse brauchen Zeit – je gründlicher und demokratischer sie angelegt sind, desto mehr Zeit brauchen die Planungsprozesse, binden Kräfte und lenken in ihrer Eigendynamik unweigerlich den Blick nach innen. Sie konstituieren eine eigene Systemzeit, die ihre Parameter auf **A.4** Wahrnehmungen und Visionen der Anfangsphase zu beziehen pflegt. Die Zeit außerhalb des Systems, die gesellschaftliche Zeit, bleibt aber nicht stehen, schon gar nicht unter den Bedingungen heutiger Beschleunigung von Zeit. In die Reflexivität gedrängt mühen sich die Institutionen, sich auf der Höhe der Zeit zu bleiben, während sie gleichzeitig die Institutionen in die Rolle des Hasen, der trotz geschäftiger Eile stets zu spät ans Ziel kommt.¹

Soziologisches Referat

Wenn ich im Folgenden weniger die auf dem Kongress vorgestellten Pastoralpläne in ihrer eigenen "Systemzeit" würdige bzw. kritisiere, sondern im Wechsel der Systemreferenz von den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute und möglicherweise von morgen spreche, so steuere ich gewissermaßen mitten hinein in das angesprochene Dilemma, Dilemmata und Paradoxien – so lehren uns heute die Verhältnisse – lassen sich häufig nicht einfach auflösen, sondern müssen durch- und ausgehalten werden. So darf nicht überraschen, daß die vorgestellten Pläne nur bedingt zur folgenden Skizze einer pastoralsoziologischen Zeitdiagnose passen und sich damit in ihrem Gesellschaftsbezug nur begrenzt auf der Höhe der Zeit befindlich erweisen.² Gerade deshalb scheint es aber sinnvoll, auf eine solche

¹ Die einzige bisher vorliegende, umfassende Studie über kirchliche Planungsprozesse im deutschsprachigen Raum vermittelt durch am Beispiel der Diözese Linz-Burg einen nachhaltigen Eindruck (Strüder 1992).

² Schon Strüder verweist auf eine zentrale Problem- und Paradoxievermutung heutiger diözesaner Pastoralplanung: die Konzentration auf den Aspekt der Pastoralplanung mit höchst problematischen Nebenfolgen (Strüder 1992: 33), die aus-

Karl Gabriel

Gegenwärtige Herausforderungen für Planen und Handeln der Kirche

1. Einleitung

In der Regie und Dramaturgie des Kongresses "Planung und Vision" scheint sich mir ein typisches Dilemma planender Institutionen getreu widerszuspiegeln. Planungsprozesse brauchen Zeit — je gründlicher und demokratischer sie angelegt sind, desto mehr Zeit brauchen sie. Planungsprozesse binden Kräfte und lenken in ihrer Eigendynamik unweigerlich den Blick nach innen. Sie konstituieren eine eigene Systemzeit, die ihre Parameter aus den Wahrnehmungen und Visionen der Anfangsphase zu beziehen pflegt. Die Zeit außerhalb des Systems, die gesellschaftliche Zeit, bleibt aber nicht stehen, schon gar nicht unter den Bedingungen heutiger Beschleunigung von Zeit. In die Reflexivität gedrängt müssen Institutionen planen, wenn sie auf der Höhe der Zeit bleiben wollen. Die Planungszeiträume drängen gleichzeitig die Institutionen in die Rolle des Hasen, der trotz geschäftiger Eile stets zu spät ans Ziel kommt.¹

Wenn ich im Folgenden weniger die auf dem Kongreß vorgestellten Pastoralpläne in ihrer eigenen "Systemzeit" würdige bzw. kritisiere, sondern im Wechsel der Systemreferenz von den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute und möglicherweise von morgen spreche, so steuere ich gewissermaßen mitten hinein in das angesprochene Dilemma. Dilemmata und Paradoxien — so lehren uns heute die Verhältnisse — lassen sich häufig nicht einfach auflösen, sondern müssen durch- und ausgehalten werden. So darf nicht überraschen, daß die vorgestellten Pläne nur bedingt zur folgenden Skizze einer pastoralsoziologischen Zeitdiagnose passen und sich damit in ihrem Gesellschaftsbezug nur begrenzt auf der Höhe der Zeit befindlich erweisen.² Gerade deshalb scheint es aber sinnvoll, auf eine solche

¹ Die einzige bisher vorliegende, umfassendere Studie über kirchliche Planungsprozesse im deutschsprachigen Raum vermittelt davon am Beispiel der Diözese Limburg einen nachhaltigen Eindruck (Strüder 1992).

² Schon Strüder verweist auf eine zentrale Problem- und Perspektivenverengung heutiger diözesaner Pastoralplanung: die Konzentration auf den Aspekt des Priestermangels mit höchst problematischen Nebenfolgen (Strüder 1992:350). Mit Aus-

mitlaufende Zeitdiagnose nicht zu verzichten. Planungsprozesse brauchen den Stachel im Fleisch, sonst kommt es allzuleicht zu einer Verwechslung von System- und Gesellschaftszeit. Möglicherweise kann der Blick nach draußen und nach vorn aber auch entlasten: die heute zu beobachtenden Planungsversuche und Planungszellen werden – will man den Herausforderungen gerecht werden – auf Dauer gestellt werden müssen. Abschließende Lösungen, womöglich für das nächste Jahrhundert, von ihnen zu erwarten, kann nur zu Enttäuschungen führen.³

Auf diesem Hintergrund werde ich im ersten Teil meines Beitrags auf die Lebensbedingungen der Menschen im heutigen Umbruch einer entfalteten, radikalisierten Moderne eingehen. Ich werde dies mehr exemplarisch am Beispiel der vier großen Mobilitäten, der Ausweitung des Möglichkeitsraums und der verschärften Ambivalenz der Individualisierung tun. Gleichzeitig möchte ich auf materielle wie kulturelle Veränderungen hinweisen, die heute die Frage nach der "Rückkehr der Klassen" provoziert. Kirchliche Planungsprozesse sehen sich aber auch mit tiefgreifenden Wandlungsprozessen des Religiösen und Christlichen konfrontiert. Um diese soll es im zweiten Teil gehen. Am Schluß möchte ich einen Blick zurück auf den innerkirchlichen Kontext gegenwärtiger Planungsbemühungen werfen.

2. Der herausgeforderte Alltag in der entfalteten Moderne

Die beiden letzten Jahre bundesrepublikanischer Gegenwart haben eine neue, längst überwunden geglaubte Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in den Vordergrund gerückt: die unselige Tradition von blindem Nationalismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit. 17 Tote und über 2000 rechtsextremistische Straftaten weist der Verfassungsschutzbericht für das Jahr 1992 auf. Kommt nach der Moderne vielleicht doch nicht jenes unendliche, vom Lebensernst endgültig befreite ästhetisch-postmoderne Spiel, sondern lauert dort womöglich gerade

nahme des Arbeitsinstruments der Diözese Basel "Suchet zuerst das Reich Gottes..." (Solothurn 1993) gilt dies weit über das Beispiel Limburgs hinaus.

³ Das kann nicht heißen, wie Strüder zu recht bemerkt, daß eine Diözese in der Alltagspraxis "ständig auf dem hohen Reflexionsniveau der Planung agieren kann" (1992:355). Gefordert ist allerdings eine angemessene Institutionalisierung der Planung etwa auf der Ebene der Hauptabteilungen oder Dezernate.

die barbarische Seite der sonst kraftlos gewordenen Modernität?⁴ Jedenfalls muß man sich heute mit Blick auf die gesellschaftliche Realität im Deutschland der 90er Jahre solch schmerzhaften Fragen stellen. Möglicherweise steht die Rückkehr von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit im Zusammenhang mit einer weiteren unerwarteten Gleichzeitigkeit im heute: Bedeutet vielleicht das handgreiflich spürbare Brüchigwerden jener magischen Konsensformel der Deutschen vom "Wohlstand für alle" eine Wiederkehr von Klassen in einer nach materiellen Lebenslagen polarisierten Gesellschaft?⁵ Im entfesselten, weltweiten Konkurrenzkampf um Märkte und Konsumenten werden jedenfalls die ökonomisch Schwachen zunehmend zur Manövrier-masse, auf deren Rücken man die entscheidenden Vorteile glaubt erkämpfen zu müssen. Morgen soll daraus wieder – so lauten die Versprechungen – ein Wohlstand, sprich ein Arbeitsplatz und ein Einkommen, für alle werden. Aber der Mythos vom unendlich fortschreitenden materiellen Wohlstand verfängt nicht mehr.

Vor diesem neuerlich erweiterten Kontext gesellschaftlicher Veränderungen möchte ich im Folgenden den Blick auf tiefgreifende Wandlungen der alltäglichen Lebenswelt der Menschen richten, die für das Handeln und Planen der Kirche gänzlich neue Bedingungen hervorbringen. Die industriegesellschaftlichen Lebensformen, auf die sich die Kirche schon nur zögernd eingestellt hatte, sind selbst inzwischen vom Verfall bedroht. Es handelt sich um Entwicklungen, die im Modernisierungsprozeß seit längerem angelegt waren, aber durch ihre Steigerung und Ausweitung einen qualitativ neuen Charakter erhalten haben.⁶ Machen wir uns dies zunächst einmal an zwei für unsere Erfahrung gut zugänglichen Bereichen deutlich und bewußt: dem Zuwachs an Mobilität und der Steigerung der Möglichkeiten.

In vier Richtungen haben sich Mobilitätsprozesse sprunghaft ausgeweitet, ohne daß heute eine durchgreifende Trendwende tatsächlich in Sicht wäre.⁷

4 Einen eindringlichen Blick in die mitlaufenden Abgründe und Ambivalenzen der Moderne bietet neuerlich die Studie von Zygmunt Bauman (1992).

5 Zu einer entsprechenden These siehe Ditmar Brock (1993).

6 Die schärfsten Analysen des Verfalls der industriegesellschaftlichen Moderne stammen von Ulrich Beck (1986; 1991; 1993). Siehe aber auch Offe (1986; 1991). Zum Zusammenhang mit Umwälzungen der christlichen Tradition siehe Gabriel (1993).

7 Die Begrifflichkeit ist von Michael Walzer übernommen, der mit Blick auf die amerikanische Gesellschaft von den vier wichtigsten Mobilitätsvarianten als Indikatoren einer "zutiefst unstillen Gesellschaft" spricht (1993:164). Auch für Deutschland läßt sich mit Hinweis auf den sprunghaften Anstieg der vier Mobilitätsvarianten die Ver-

(1.) Noch nie waren die Menschen geographisch so mobil. Der gewaltsam erzwungenen Mobilität des Krieges und der Flüchtlingsströme der Nachkriegszeit ist die durch den Arbeitsmarkt induzierte geographische Mobilität gefolgt. Heute wird sie überlagert durch die grenzenlose Mobilität des Tourismus, vor der kein Winkel der Erde mehr sicher ist. Wenn man bedenkt, daß die geschlossenen katholischen Siedlungsgebiete in den ländlichen Regionen Deutschlands faktisch seit den Religionskriegen bis in die Nachkriegsjahre hinein so gut wie keine Mobilität über ihre Grenzen hinaus kannten, kann man das Ausmaß dieser Veränderung gerade auch für den katholischen Bevölkerungsteil in etwa einschätzen.

(2.) Noch nie gab es ein solches Ausmaß an sozialer Mobilität. Die Gesellschaft der Bundesrepublik wurde durch einen einmaligen Prozeß der Aufstiegsmobilität durch Bildung von Grund auf verändert. Gerade die beiden großen, noch in den 50er Jahren existierenden sozialmoralischen Milieus, nämlich das der sozialdemokratischen Arbeiterschaft und das der Katholiken, haben sich vornehmlich über aufstiegsmotivierte Bildung aufgelöst. Die sozialistischen wie die katholischen Arbeiter wollten, daß ihre Kinder nicht wieder dem Arbeiterschicksal ausgeliefert seien. Und tatsächlich: Über die expandierenden schulischen Bildungsprozesse verließen sie massenhaft ihre Herkunftsmilieus und integrierten sich in die nivellierte Arbeitnehmergesellschaft der Bundesrepublik.⁸ Heute kennt der Horizont der sozialen Mobilität, dem sich schon Kinder und Jugendliche gegenübersehen, allerdings nicht mehr nur den Weg nach oben, sondern auch den drohenden Weg nach unten, den sozialen Abstieg durch Bildungsversagen.⁹

(3.) Einmalig hoch ist heute auch das Maß an "Ehemobilität".¹⁰ Die Scheidungsraten liegen nicht nur in den städtischen Ballungszentren, sondern auch in den ländlichen Regionen auf einem dauerhaft hohen Niveau. Rein statistisch betrachtet kann man davon ausgehen, daß jede dritte, nach 1970 geschlossene Ehe geschieden wird. Relativ hohe Wiederverheiratungsquoten weisen darauf hin, daß es nicht um eine generelle Absage an Partnerschaft an sich geht, sondern viel

änderung des Alltags der Menschen gut veranschaulichen. Man könnte als 5. Mobilitätsvariante noch auf die kulturelle Mobilisierung durch die Massenmedien verweisen.

⁸ Studien zum heute breit diskutierten Prozeß der Milieuauflösung haben vorgelegt: für die Arbeitermilieus Mooser (1983); für das katholische Milieu Klöcker (1991).

⁹ Auf die Streßfolgen gerade für Jugendliche stößt die neuere Jugendforschung (Hurlmann 1990).

¹⁰ Viele informative Beiträge zum Thema enthält der Band Lüscher u.a. 1988.

mehr um eine Ausweitung der Mobilität. Sie beginnt heute allerdings auf die Heiratsbereitschaft zurückzuwirken: die nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften verweisen nicht nur auf eine Vervielfältigung der Formen des Zusammenlebens und einen Monopolverlust der herkömmlichen Ehe, sondern auch auf eine vorweggenommene Erwartung erhöhter Ehemobilität.¹¹

(4.) Sprunghaft im Steigen begriffen ist heute auch die politische Mobilität. Den Volksparteien laufen gegenwärtig in großer Zahl ihre sogenannten Stammwähler davon. Die Zahl der Wechselwähler nimmt stetig zu. Auch hier zeigt sich die Ambivalenz des Phänomens: Einerseits verbirgt sich hinter dem Wechselwähler der aus den herkömmlichen Milieus herausgewachsene, gut informierte Bürger, der seine Stimme nach eigenen Kriterien wechselnd einer Partei gibt. Andererseits eröffnet das frei flottierende Wählerpotential der Wechselwähler dem opportunistischen und populistischen Wählerstimmenfang Tür und Tor und bringt ein gefährliches Maß an Irrationalität in die Politik. Hätte sich die Parteienkonkurrenz um Wählerstimmen in der Asylfrage nicht so verhängnisvoll hochgeschaukelt, vielleicht wäre uns doch einiges Beschämende der letzten beiden Jahre erspart geblieben.

Ähnlich symptomatisch für die Veränderung der Lebensbedingungen wie das Anwachsen der Mobilität ist auch die Steigerung der Möglichkeitsräume. Die Ausweitung der Möglichkeiten folgt der Logik des Marktes. Für alle Gegenstände des täglichen Gebrauchs, für alle nur denkbaren Güter besteht ein kaum zu überblickendes Angebot. Es zwingt die Menschen in die Rolle des Wählenden und Selegierenden aus einer Vielzahl von Möglichkeiten. "Bedingt durch die Vermehrung der Möglichkeiten", so formuliert Gerhard Schulze, "gewinnt die Handlungsform des Wählens gegenüber der Handlungsform des Einwirkens an Boden" (Schulze 1992: 55). Die explosionsartige Ausweitung der Möglichkeiten betrifft insbesondere den Erlebnismarkt. Er hat sich in den 50er Jahren auf leisen Sohlen ausgebildet und ist in der Folgezeit ungebremst expandiert. Unterhaltungsindustrie und Touristik haben bis heute einen unvergleichlichen Boom hinter sich.

Die Expansion des Angebots an Waren und Dienstleistungen setzt eine wachsende Kaufkraft und ein Mehr an Zeit voraus, um die Angebote konsumieren zu können. Die erwerbsarbeitsfreie Zeit hat eine stetige Ausweitung erfahren und bis in die durchschnittlichen Arbeitnehmerhaushalte hinein ist eine wachsende Kaufkraft für Erlebnsgüter entstanden. Verwundert hat wohl mancher in diesen Tagen auf

¹¹ Einen Überblick über die dramatische "Pluralisierung und Polarisierung der Lebensformen" gibt Klaus Peter Strohmeier (1993).

gemerkt, als den Kirchen in der Verteidigung der Arbeitsfreiheit von Sonn- und Feiertagen ein neuer, ungewohnter Bündnispartner zuwuchs. Während die Gewerkschaften dem Drängen der industriellen Arbeitgeber bei der Einschränkung von Feiertagen nachzugeben beginnen, ist es plötzlich die Touristikbranche mit ihren Kurzurlaubsangeboten, die an der Seite der Kirchen gegen die Streichung von Feiertagen kämpft. Ob die Reiseveranstalter dafür verstärkt Gottesdienste in ihr Angebot aufnehmen, war bisher nicht zu hören. Wenn es der Steigerung der Nachfragekapazität an Erlebnsgütern dient, dann wird man auch dies erwarten können.

Die Ausweitung des Möglichkeitsraums ist auch darauf zurückzuführen, daß viele Bereiche, die herkömmlich als schicksalhaft vorgegeben galten, nun für veränderbar und gestaltbar gehalten werden. Die eigene Biographie, die persönlichen Beziehungen, die eigene Familie, Psyche und Körper, ja die eigene Religion werden zunehmend als der eigenen Gestaltbarkeit zugänglich angesehen. Unabhängig von der tatsächlichen Abnahme von Unverfügbarkeiten ist das Bewußtsein gestiegen, sein eigenes Leben, die eigene Biographie gestalten zu können, dann aber auch zu müssen.¹²

3. Die Ambivalenz der Individualisierung

Die explosionsartige Zunahme an Mobilität und die scheinbar grenzenlose Vermehrung von Möglichkeiten sind Phänomene, die wir schon seit gut zwei Jahrzehnten beobachten. Bis vor kurzem wurden sie vornehmlich unter den Wertideen von Freiheit und Emanzipation artikuliert und als Fortschritt gefeiert. Seit Mitte der 80er Jahre in den Sozialwissenschaften vorbereitet, schlägt heute die Stimmungslage nachhaltig um. Es "wechselt die Farbe", wie Max Weber sich ausdrückte (1968[1904]), und die Wissenschaften ziehen nach, indem sie ihren Standpunkt und ihren Begriffsapparat verändern. Für einen solchen Wechsel des Begriffsapparats steht heute der schillernde und vieldeutige Begriff der Individualisierung. Anders als Autonomie und Emanzipation ist er geeignet, Ambivalenzen, Gefahren und Brüche

¹² Es ist heute schwer abschätzbar, inwieweit die Ergebnisse der Studie von Gerhard Schulze zeitbedingt die Situation der Erhebungsphase Mitte der 80er Jahre wieder spiegeln. Es spricht vieles dafür, daß inzwischen Knappheit als zentrales Problem wieder stärker in das Bewußtsein der Menschen zurückgekehrt ist und daß die Dominanz von "Überflußproblemen" nur eine vorübergehende Erscheinung darstellte, die Mitte der 80er Jahre einen gewissen Höhepunkt erreichte. Dafür sprechen etwa die Ergebnisse der Studie von Vester u.a.(1993). Unwahrscheinlich aber ist, daß mit

moderner Lebensführung auf den Begriff zu bringen.¹³ Statt Befreiung aus Unmündigkeit heißt es nun Freisetzung aus herkömmlichen sozialen Bindungen. Es schwingt mit, daß die freigesetzten Individuen nicht nur neue Möglichkeiten und Freiheiten gewinnen, sondern auch Verluste erleiden. Verluste an selbstverständlicher und gewissermaßen mitgegebener Zugehörigkeit. Plötzlich taucht der Gedanke auf, jene freigesetzten Individuen, die vor den täglichen Anforderungen der Selbsterstellung befriedigender sozialer Beziehungen kapitulieren, könnten als Fluchtpunkt und Rettungsanker auf die Zugehörigkeit zur Nation als biologisch vorgegebene Größe setzen. "Ausländer raus" wird dann zur Formel der neuen, auf dem Rücken unserer ausländischen Mitbürger behaupteten Zugehörigkeit.¹⁴

Wie Freiheit zur Freisetzung, so wird unter den neuen Auspizien des Individualisierungsbegriffs aus Aufklärung Entzauberung. Einerseits läßt die Individualisierung den Zauber herkömmlicher Deutungen der Welt und des Lebens verblasen und gibt die Chance, sich selbst einen Reim darauf zu machen. Auf der anderen Seite schafft sie Unsicherheit und einen kaum zu stillenden Bedarf an Orientierungen. Neue Chancen für einfache, holzschnittartige Welterklärungsformeln entstehen, und seien sie noch so abstrus. Die Wiederkehr der Zauberer steckt voller Ambivalenzen.¹⁵ Ob es reicht, daß auf dem expandierenden Erlebnismarkt genügend Duftmarken zu kaufen sind, um sich zu orientieren und Zugehörigkeiten zu signalisieren, wie Gerhard Schulze anzunehmen scheint, darf bezweifelt werden.

Aus Autonomie wird — um die Reihe der Umwertungen fortzusetzen — im Individualisierungskonzept die "Bastelbiographie". Freisetzung und Entzauberung führen nicht geradewegs ins Reich der Freiheit, sondern in die Chance wie den Zwang, sich eine eigene Biographie zusammenbasteln zu können beziehungsweise zu müssen. In einem Resümee der Diskussion der letzten Jahre um die Individualisierung drücken Ulrich und Elisabeth Beck dies folgendermaßen aus: "Individualisierung beruht also nicht auf der freien Entscheidung der Individuen. Um es mit Jean-Paul Sartre zu sagen: Die Menschen sind

der Rückkehr der Knappheit der Anspruch der Gestaltbarkeit der eigenen Biographie wieder eine Einschränkung erfährt.

- ¹³ Zur Debatte um die Individualisierung siehe neuerdings: Beck/Beck-Gernsheim (1993); Burkart (1993).
- ¹⁴ Im Erklärungsansatz der Bielefelder Forschungsgruppe zum Rechtsextremismus unter Jugendlichen spielt der Bezug zu Individualisierungstendenzen eine wichtige Rolle (Heitmeyer 1992).
- ¹⁵ Ulrich Beck bringt die hier angesprochenen Phänomene unter den Begriff der Gegenmodernisierung (1993:99ff.)

zur Individualisierung verdammt. Individualisierung ist ein Zwang, ein paradoxer Zwang allerdings, zur Herstellung, Selbstgestaltung, Selbstinszenierung nicht nur der eigenen Biographie, auch ihrer Einbindungen und Netzwerke..." (U.Beck/E.Beck-Gernsheim 1993: 179). Paradoxien kennzeichnen die Lage der/des einzelnen gerade deshalb, weil die Lösung von den herkömmlichen Lebensformen aus den alten geradewegs in neue Abhängigkeiten führt: Individuelle Abhängigkeiten von den Vorgaben des Bildungssystems, des Arbeitsmarkts, sozialstaatlicher Regelungen, des Gesundheitssystems und des expandierenden Waren- und Erlebnismarkts. Gesellschaft verschwindet also nicht im Zuge der Individualisierung. Die gesellschaftlichen Regelungen und Ordnungen erhalten nur einen neuen Bezugspunkt: das Individuum selbst und die Stufen seines Lebenslaufs. In ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit verlangen sie vom einzelnen ein hohes Maß an Selbstgestaltung und Selbstinszenierung. Das Basteln an der Biographie wird zur Norm, führt aber immer wieder in unaufhebbare Dilemmata hinein.

Junge Frauen zum Beispiel können es drehen und wenden wie sie wollen, das magische Dreieck ihrer Lebensentwürfe um Berufsverlauf, Partnerschaft und Kinderwunsch bricht an irgendeiner Stelle auseinander. Verzichten sie von vorneherein auf einen dieser Parts gelungenen Lebens, fühlen sie sich amputiert. Jonglieren sie mit allen drei Bällen, fällt einer – am häufigsten heute zumindest der mehrfache Kinderwunsch – sicherlich herunter. Die Verantwortung für das Scheitern – darin liegt eine besondere Ambivalenz der Individualisierung – tragen in jedem Fall die Bastlerinnen selbst. Sie hätten ja jeweils andere Möglichkeiten gehabt und haben sich selbst für eine Variante entschieden. In der festgefühten, ständischen Lebensordnung für Frauen gab es all diese Dilemmata nicht. Möchte deshalb aber jemand von den Betroffenen zurück in die Schicksalhaftigkeit vordestrukturierten Frauenlebens? Dies verweist darauf, daß der Anspruch auf ein eigenes Leben, ein eigenes Lebensprogramm aus unserem Arsenal kultureller Standards nicht mehr wegzudenken ist. Wo man sich in unserem kulturellen Kontext auf Dauer diesen Standards glaubte entziehen zu können, wie in den Kommandogesellschaften des Ex-Sozialismus – hat dies zu einem kläglichen Scheitern geführt. Lösungen müssen deshalb mit und nicht gegen die Individualisierung gesucht werden.¹⁶

¹⁶ Hans Bertram zum Beispiel spricht in diesem Zusammenhang mit Bezug auf Durkheim von einem kooperativen Individualismus, "ein Individualismus nämlich, der die Achtung der Persönlichkeit und zwar nicht nur der eigenen Persönlichkeit, sondern

4. Vor dem Ende der Integration durch Wohlstandssteigerung?

Das plötzliche Bewußtwerden der Ambivalenzen und Gefahren des Individualisierungsprozesses steht meines Erachtens mit einer weiteren drängenden Herausforderung im Zusammenhang.¹⁷ Neben den sozialstaatlichen Sicherungen war es ein bestimmter Traum, der die Gesellschaft der Bundesrepublik zu einem guten Teil jedenfalls zusammenhielt. Es war der Traum von der zwar durch zyklische Krisen gefährdeten, aber letztlich doch "immerwährenden Prosperität" (Lutz 1984). Seine Bestätigung im Alltag fand dieser Traum durch die stetige Ausweitung des materiellen Güterangebots. Die aus den sozialmoralischen Milieus herauswachsenden Arbeiter wurden Bürger einer auf (dem Schein) individueller Auswahl aus materiellen Gütern beruhenden Kultur und Gesellschaft. Für viele das Milieu verlassenden Katholiken galt dasselbe. Helmut Schelsky sprach mit Blick auf diese Entwicklung schon früh von einer "nivellierten Mittelstandsgesellschaft" (Schelsky 1965). Ökonomisch wurde der Traum genährt durch die Umwandlung von Luxusgütern in industrielle Massengüter für alle. Der Traum endlos wachsender Teilhabe an einer materiellen Güterwelt erlaubte es, den Konsens und die Integration über geteilte und verinnerlichte Werte auf ein Minimum sinken zu lassen. Die Gesellschaft erwies sich im stärkeren Maße als dies etwa die soziologischen Klassiker jemals für möglich gehalten hätten auch ohne Wertkonsens integrier- und stabilisierbar.

Das Jahr 1989 markiert hier nun einen Einschnitt: Plötzlich steht ein großer Teil der deutschen Bevölkerung in Ostdeutschland vor den Toren der Traumwelt des Konsums und drängt auf einen schnellen Zugang. Im Westen sehen sich eine wachsende Zahl von Menschen aus der "alltagskulturellen Ordnung des Konsums" (Brock 1993:192) ohne schnelle Hoffnung auf Veränderung ausgegrenzt. Diejenigen, die sich um die Realisierung des Traums gebracht sehen, scheinen sich heute weniger an die Kirchen als die traditionellen Wertgeber zu wenden. Vielmehr ist festzustellen, daß unter den Enttäuschten die Zahl derer wächst, die für nationale Phrasen, fremdenfeindliche Orientierungen und kollektive Überheblichkeitsgefühle anfällig werden. Oft scheint schon die Angst vor dem Ausschluß und dem Zerplatzen des Traums

auch die Achtung der Persönlichkeit anderer als Basis individualistischer Orientierungen nimmt..." (Bertram 1991:199).

¹⁷ Im Folgenden beziehe ich mich auf Thesen von Ditmar Brock, in denen er jene Tendenzen auf den Begriff bringt, die heute für ein krisenhaftes Ende der gesellschaftlichen Integrationskraft des Massenkonsums und die Wirksamkeit neuer Ausgrenzungsmechanismen sprechen (Brock 1993).

auszureichen, um fremdenfeindliche Orientierungen zu begünstigen. Andererseits wird zunehmend klar, daß die Realitäten auf breiter Front und auf absehbare Zeit zum Traum immerwährender Prosperität in Widerspruch geraten. Seitdem beginnen die sozialen Ungleichheiten wieder als solche wahrgenommen zu werden. Sie selbst waren ja nicht verschwunden, sie schienen nur kaum jemand zu interessieren und zu stören. Heute kann die sichtbare Teilhabe aller am zur Massenware gewordenen Luxus der Reichen nicht mehr wie bisher soziale Ungleichheiten ohne weiteres in den Hintergrund drängen. Sozialstaatliche Verteilungskämpfe, bei denen letztendlich auch die negativ betroffenen Wohlhabenden Gewinner waren, gehören heute der Vergangenheit an. Seitdem droht auch die erste tatsächliche Krise des sozialstaatlichen Sicherungssystems in der Bundesrepublik. Aus all dem ist der Schluß zu ziehen, daß sich heute die Frage nach den Stabilitätsbedingungen individualisierter Gesellschaften neu und auf drängende Weise stellt. Wieviel an Wertkonsens brauchen sie? Wieviel an Solidarität? Wieviel an Geltung von Gerechtigkeitsnormen? Woher sollen sie kommen? Wer kann sie vermitteln?¹⁸

5. Auflösung des monoplastischen Modells des Religiösen

Nicht nur der gesellschaftliche, sondern auch der religiöse Kontext hat sich für das Handeln und Planen der Kirche in den letzten Jahren tiefgreifend verändert.¹⁹ Auf zentrale Aspekte des Wandels des Religiösen in entfaltet-modernen Gesellschaften wie der Bundesrepublik möchte ich im Folgenden hinweisen.

Auf dem religiösen Feld vollziehen sich heute die vorläufig letzten Schritte eines lang anhaltenden Umbaus eines bestimmten Modells des Religiösen mit seinen Grenzen. Dieses Modell war gekennzeichnet durch ein fest etabliertes kirchliches Monopol der Definition von Religion. Für alle Problemfelder des Religiösen, von der Angstbewältigung über die Handlungsführung, die Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung von Welt bis zur Distanzierung von den gegebenen Sozialverhältnissen²⁰, bot die Monopolinstitution einen

¹⁸ In den Vereinigten Staaten ist es die kommunitaristische Bewegung, die eine neue Debatte nach den moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften durchgesetzt hat. Zur Diskussion um den Kommunitarismus siehe: Honneth (1993).

¹⁹ Im Folgenden greife ich auf Überlegungen aus Gabriel 1993a zurück.

²⁰ Kaufmann hebt diese sechs für das menschliche Zusammenleben zentralen Problemfelder mit einem deutlichen Bezug zu den Leistungen der historischen Religio-

ausgearbeiteten Symbolkomplex mit entsprechenden Ritualisierungen an. Sie gab dem Religiösen damit scharf gezogene, klare und sichtbare Grenzen. Der Grundidee nach handelte es sich um die Etablierung einer geistlichen Körperschaft mit einem Monopol der legitimen Handhabung transzendenter Heilsgüter und ihrer irdischen Verwaltung (Bourdieu 1992:232).²¹ Für die soziale Konstruktion der Transzenderfahrungen existierte damit ein verbindliches, alternativlos vorgegebenes und in diesem Sinne glaubwürdiges Modell (Luckmann 1991:178ff.). Zu diesem Modell gehörte sowohl die scharf konturierte Differenz zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Profanem und Sakralem als auch ihre institutionell abgesicherte Bezugnahme aufeinander. Die Vorstellung der Abhängigkeit des jenseitigen, ewigen Heils von der durch institutionelle Gnadenmittel unterstützten diesseitigen Lebensführung bot die Chance zu einer weitreichenden symbolischen Manipulation und moralgeprägte Formierung der alltäglichen Lebensführung.

Bis in die Gegenwart hinein ist der Wandel des Religiösen durch die Auflösung des skizzierten Modells des religiösen Felds bestimmt. Die Kirchen haben das Definitionsmonopol über das Religiöse eingebüßt. "In dem Kampf um die Durchsetzung der richtigen Weise, Leben und Welt zu erleben und zu sehen, wandelt sich die Stellung des Geistlichen (bzw. der Kirchen, K.G.) tendenziell von einer dominanten, in eine dominierte,...(Bourdieu 1992:237)". Nichts prägt den religiösen Wandel der letzten beiden Jahrzehnte mehr als das Abrücken vom kirchlich verfaßten, etablierten Modell der Religion. Mit dem Monopolverlust haben sich auch die etablierten Grenzen des Religiösen aufgelöst. Zum einen existiert kein glaubwürdiger und plausibel vermittelbarer Symbolkomplex mehr, der alle klassischen religiösen Funktionen in sich vereinigen könnte. "Heute gibt es offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, die im Stande wären, alle ... Funktionen (der Religion, K.G.) in für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise zugleich zu erfüllen; in diesem Sinne gibt es 'Religion' nicht mehr" (Kaufmann 1989:86).²²

nen hervor und spricht in dieser Form von "Funktionen der Religion" (Kaufmann 1989:84f.).

- ²¹ Den folgenden Ausführungen liegt im Anschluß an Bourdieu und Matthes ein Verständnis von Religion zu Grunde, das Religion als eine diskursive Größe begriff. Auf dem religiösen Feld ringen unterschiedliche Akteure darum, Religion zu definieren, die Grenzen von Religion zu bestimmen und religiöse Rollen auszugestalten (Bourdieu 1992; Matthes 1992).
- ²² Zu diesem Ergebnis kommt Kaufmann mit Bezug auf die oben erwähnten sechs "Funktionen der Religion". Auch er verweist darauf, daß diese Funktionen heute von

Mit dem Verschwimmen der Grenzen des Religiösen ist Religion sozial unsichtbarer geworden (Luckmann 1991). Das Religiöse taucht an Orten auf, aus denen es bisher erfolgreich ausgegrenzt war, wie im "ganz normalen Chaos der Liebe" (Beck/Beck-Gernsheim 1990). Insbesondere hat die leicht organisierbare Transzendenzverwaltung ihre bisherigen Grundlagen verloren. Die symbolische Manipulation des Alltagsverhaltens über einen mit dem Schicksal ewigen Heils bzw. Unheils verknüpften Moralcode ist bis in die Reihen der kirchlich orientierten Gläubigen hinein zusammengebrochen. Im Gegenzug erscheint aber auch der Alltag weniger sicher vor unerwarteten Einbrüchen von Transzendenz und Moralisierung des Verhaltens werden ubiquitär. Das neue religiöse Feld — so im Anschluß an Thomas Luckmann formuliert — läßt sich leichter durch etwas charakterisieren, was es nicht ist, als durch das, was es ist: Es "zeichnet sich durch das Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemeinmenschliche Erfahrungen der Transzendenz aus" (Luckmann 1991:182).

6. Individualisierung und "Bricolage" des Religiösen

Was tritt aber heute an die Stelle der überkommenen monopolistischen Struktur des religiösen Feldes? Wer definiert heute, was Religion ist, wo sie anfängt und wo sie aufhört? Wer bestimmt die Grenzen des religiösen Feldes? Der wichtigste Parameter der Veränderung besteht in einer folgenreichen Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums. An die Stelle des klassischen Modells klar definierter Religion mit organisierter Repräsentanz ist bisher kein ähnlich strukturiertes, alternatives Modell getreten. Es ist auch kein Symbol- und Ritualkomplex geschweige denn eine Instanz in Sicht, die die Leerstelle des alten füllen könnte. Vielmehr erscheint in Sachen Religion tendenziell "jede(r) ein Sonderfall" geworden zu sein (Dubach/Campiche 1993). Das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln. Je nach Alter, Milieueinbindung und Beeinflussung durch modernisierte Lebensstile variiert das Muster der "Bricolage". Das durch unterschiedliche Muster der "Bricolage" geprägte neue Feld des Religiösen hat die Tendenz, den Raum des Religiösen eher zu erweitern, als zu verengen. Die Macht zur Eingrenzung des Religiösen können die Kirchen nur noch in

verschiedenen Instanzen erbracht werden, die keineswegs alle im landläufigen Sinn als religiös gelten (Kaufmann 1989:86).

spezifischen Fällen von als sozial schädlich definierbaren "Jugendsekten" mehr oder weniger erfolgreich behaupten. In diesen Zusammenhang gehören Phänomene der Wiederkehr des Okkulten in den Alltag hochmodernisierter Gesellschaft oder die Tendenz zur Sakralisierung von Liebesbeziehungen.²³

Das neue religiöse Feld verändert aber auch die Qualität der Religion: sie nimmt eine stärker bedürfnis- und erlebnisorientierte Form an. Damit sinkt die Transzendenzspannweite des Religiösen.²⁴ Große Transendenzen ohne herstellbare Bezüge zur Erlebniswelt des einzelnen lassen sich nur noch schwer und unter besonderen Vorkehrungen tradieren. Sie sind zu ihrer Plausibilisierung zumindest auf mittlere und kleine Transendenzen angewiesen. Symptomatisch erscheint die Tendenz zur Sakralisierung von Subjektivität und von Gruppenbezügen als typische Orte sozial unsichtbarer Religiosität. Sichtbar werden die neuen Formen von Religiosität, so die Argumentation Hans-Georg Soeffners, in den neuen Ritualisierungen innerhalb abweichender Jugendszenen wie den Punks und den demonstrativen Massenritualen des Antiritualismus (Soeffner 1992). Wie selbst das verwendete symbolische Material der Punkszene zeigt, bildet die christliche Symbolwelt nach wie vor das Reservoir, aus dem auch die Formen neuer Religiosität schöpfen. Unverkennbar sind die Phänomene einer individuellen "Bricolage" und selbst die Sakralisierung des Subjekts in der Ausdifferenzierung individueller Transformationsgestalten der tradierten Symbolwelt im modernen Christentum angelegt. Daran mag es liegen, daß die tiefgreifenden Veränderungen des religiösen Feldes bis heute nicht zu einem revolutionären Umbruch des Religionssystems insgesamt geführt haben. Durch vielfältige, konfliktbeladene Inkulturationsprozesse gelang es den Kirchen bisher, dem Wandel des Religiösen so weit zu folgen, daß die in den neuen Entwicklungen angelegte Sprengkraft überraschend gebremst blieb.²⁵

²³ Religiöse Individualisierung und "Bricolage" sind bisher am besten untersucht am Beispiel der sub- und gegenkulturellen Religiositätsstile Jugendlicher und der Reflexivität von "New-Age-Religiosität" (Drehse 1990; Helsper 1992; Stenger 1993; Zinnecker 1993).

²⁴ Luckmann unterscheidet auf der Grundlage einer phänomenologischen Analyse der Transzendenzenerfahrung zwischen kleinen, mittleren und großen Transendenzen (Luckmann 1991:166ff.).

²⁵ Auf diesem Hintergrund bekommen die empirisch gut nachweisbaren kirchlichen Desintegrationsprozesse seit den 60er Jahren einen anderen Stellenwert, als dies sonst meist üblich zu sein pflegt; vgl. neuerdings: Jagodzinski/Dobbelaere (1993).

7. Marktanaloge Pluralisierung der Akteure

Der Auflösung des tradierten religiösen Modells und der Tendenz zur individuellen "Bricolage" des Religiösen korrespondiert auf der Seite der Anbieter eine marktanaloge Pluralisierung der Akteure. Um das vom tradierten Modell freigegebene Feld des Religiösen wird auf vielfältige Weise gerungen. Alle Akteure bewegen sich in einem Feld, dessen Institutionalisierung nur noch sekundären Charakter besitzt. Dies macht die Akteure zu Anbietern von Symbolen, Ritualen und Lebensstilen auf einem Markt, der strukturell den privaten Nachfragerinteressen Entscheidungsmöglichkeiten bietet. Zur neuen Macht der Begrenzung des Religiösen wird damit die Logik des Marktes. Sie schafft die neue Pluralität des Religiösen, hat aber auch die Tendenz, sie gleichzeitig nach Marktgesichtspunkten zu begrenzen. Auch für das Feld des Religiösen gilt damit, was Zygmunt Bauman für den Bereich der kulturellen Ausdrucksformen insgesamt konstatiert: "Die Verschiedenheit gedeiht; und der Markt gedeiht mit. Genauer, nur solche Verschiedenheit darf gedeihen, die dem Markt nützt" (Bauman 1992:335). Es gehört zu den Antinomien der gegenwärtigen religiösen Lage, daß die strukturell eröffnete Chance zur Autonomie hinsichtlich des Religiösen auf Marktkräfte trifft, die sich die Freisetzungprozesse aus der religiösen Tradition zu Nutzen machen und neue Abhängigkeiten der individualisierten einzelnen schaffen.

Die Pluralisierung der Akteure des religiösen Feldes und ihre neue Rolle als Anbieter im Gegenüber zu selektiven Nachfragern darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kirchen als ehemalige Monopolanbieter nach wie vor eine Sonderstellung am Markt einnehmen. Dies läßt sich an vielen Beispielen verdeutlichen. So scheint auf den ersten Blick das kirchliche Ritualmonopol bis heute weitgehend unangetastet geblieben zu sein. Jedenfalls gilt dies für erfolgreich als religiös definierte öffentliche Rituale. Gegenüber dem allergrößten Teil zumindest der westdeutschen Bevölkerung haben die kirchlichen Anbieter auf dem Feld der Rituale an den Lebenswenden nach wie vor so gut wie keine Konkurrenz.²⁶ Ähnlich zentral ist die Rolle der Kirchen auf dem Feld der öffentlichen religiösen Semantik einzuschätzen. Trotz aller Öffnung der religiösen Diskurse spielen sich diese in einer Sprache ab, die von den kirchlichen Akteuren dominiert wird.²⁷ Konkurrenzan-

²⁶ Die kirchlichen Rituale an den Lebenswenden können als der stabilste Teil der herkömmlichen Kirchlichkeit gelten (Lukatis/Lukatis 1987:132).

²⁷ Es darf deshalb nicht überraschen, daß die quantitative Religionsforschung, die ja auf die Erfassung der religiösen Semantik beschränkt bleibt, immer wieder eine so enge Korrelation zwischen Kirchlichkeit und Religiosität feststellt. Wo aus diesem

bieter haben deshalb bessere Chancen, wenn sie ihr Angebot etwa in die Sprache wissenschaftlicher Psychologie kleiden. Die neue Marktsituation hat bisher auch die Dominanz der kirchlichen Anbieter in den öffentlichen Bildungsprozessen nicht entscheidend verändert. Mit dem Bedeutungszuwachs schulischer Bildungsprozesse für die Jugend insgesamt hat sich die Funktion des kirchlich geprägten und kontrollierten Religionsunterrichts für die religiöse Sozialisation insgesamt eher verstärkt (Feige/Nipkow 1988).

Ebenso deutlich sind die Vorsprünge der kirchlich verfaßten Religion im Bereich religiöser Bildungsprozesse an den Hochschulen wie in der Erwachsenenbildung. Mit den Akademien verfügen die Kirchen überdies über öffentlich anerkannte Orte des weltanschaulichen und religiös-kulturellen Diskurses, die den Kirchen einen Vorsprung bei den öffentlichen Definitionsprozessen religiös relevanter Probleme und ihrer Lösungen geben. Eine Sonderstellung nehmen die Kirchen auch insofern ein, als ihnen in Gestalt ihrer Wohlfahrtsverbände jeweils eine weit in das öffentliche wohlfahrtsstaatliche System hineinreichende "Zweitkirche" (Steinkamp 1985) zur Verfügung steht, die ihnen auch auf dem Feld intermediärer Sozialorganisationen kaum einholbare Konkurrenzvorteile verschafft. In erheblicher Spannung zu ihrem religiösen Monopolverlust werden die Kirchen gegenwärtig auch mit neuen Funktionserwartungen als Akteure kollektiven Handelns konfrontiert. Als einer der wenigen von wirtschaftlichen und politischen Interessen nicht unmittelbar abhängigen kollektiven Akteure werden die Kirchen als Refugien für universalistisch-kosmopolitische Orientierungen gesucht und erprobt. So sind in den letzten Jahren die Kirchen in den Augen der Bevölkerung zur kompetentesten Institution in Sachen Entwicklungshilfe geworden. Gerade in Zeiten des Rückschlags und des Zusammenbruchs sozial-revolutionärer Ideen und Bewegungen lassen sich Tendenzen erkennen, die Kirchen als Orte der Zuflucht und des Überwinterns gesellschaftlicher Alternativen ins Spiel zu bringen (Geser 1991).

Innerhalb des Christentums verstärkt der gegenwärtige Umbruch des religiösen Felds Differenzierungen und Spannungen, die im modernen Christentum von Anfang an angelegt waren: Neben dem kirchlich verfaßten Christentum haben christliche Sinngehalte Eingang in gesellschaftliche Kulturmuster gefunden und die Form eines gesellschaftlichen Christentums angenommen. Als Kehrseite kirchlicher Bestimmtheit christlicher Sinngehalte bildet das gesellschaftliche Chri-

Zusammenhang zum Beispiel der Schluß gezogen wird, "die abnehmende Kirchgangshäufigkeit indiziert damit zugleich auch den Verfall zentraler christlicher Glau-

stentum eine Sphäre un- und unterbestimmter Christlichkeit. Die Freisetzung der Individuen aus vorgegebenen Strukturen hat gleichzeitig Raum geschaffen für ein individuelles, persönliches Christentum. In ihm bilden sich persönlich und biographisch geprägte Transformationsgestalten kirchlichen wie gesellschaftlichen Christentums.²⁸ Innerhalb des Christentum verschärfen sich nun gegenwärtig spürbar die Spannungen und Kommunikationsbrüche zwischen den drei Sozialformen: Im kirchlich verfaßten Christentum wachsen die Tendenzen der organisatorisch-formellen Absicherung und Verhärtung. Das gesellschaftliche Christentum nimmt noch unbestimmtere und diffusere Züge an. Im persönlichen Christentum wiederum werden die eigen-gewirkten und synkretistischen Anteile größer. In den sprunghaft angewachsenen Zahlen des Kirchenaustritts kommen die steigende Distanz zum kirchlich verfaßten Christentum und der Zusammenbruch von Kommunikationsbeziehungen über die kirchlichen Systemgrenzen hinweg zum Ausdruck.²⁹

Innerhalb der katholischen Kirche hat der Wandel des Religiösen und Christlichen zu einem bisher unbekanntem Maße von faktischer, wenn auch häufig nicht als solcher wahrgenommener, geschweige denn als legitim anerkannter Pluriformität geführt. Am meisten Aufmerksamkeit zieht heute die Ausbildung eines "katholikalischen" Flügels innerhalb des Katholizismus mit einer Verschärfung des innerkirchlichen Konfliktpotentials auf sich.³⁰ Trotz der Nähe fundamentalistischer Kräfte zur

bensinhalte" (Jagodzinski/Dobbelaere 1993:89), überzieht die quantitative Religionsforschung ihre Aussagekraft.

- ²⁸ Zur dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit siehe: Rössler (1986:79ff.).
- ²⁹ Für die künftige kirchliche Entwicklung wird es von großer Bedeutung sein, in welchem Deutungshorizont die - gerade für die katholische Kirche - ganz ungewöhnlich hohen Austrittszahlen der letzten beiden Jahre interpretiert werden, ob sie als Indikator für die Unfähigkeit des kirchlich verfaßten Christentums gelten, angesichts von Differenzierungs- und Individualisierungsprozessen des Religiösen und eigener Verhärtungstendenzen kommunikations- und integrationsfähig zu bleiben oder ob sie als untrügliches Zeichen eines gesellschaftlichen wie innerkirchlichen Säkularisierungsprozesses gedeutet werden. So betrachtet das Institut für Demoskopie Allensbach zum Beispiel die Kirchenaustritte aus der katholischen Kirche einseitig als eine "Spätfolge der Ende der sechziger Jahre eingeleiteten Phase der Entfremdung von der Kirche und der zunehmenden religiösen Distanzierung..." (Institut für Demoskopie Allensbach 1992:28).
- ³⁰ Fünf Sektoren mit erkennbaren Sinn- und Wertgrenzen lassen sich meines Erachtens im deutschen Katholizismus unterscheiden: (1) ein fundamentalistischer Sektor, (2) ein expliziter und interaktiver Sektor, (3) ein Sektor diffuser, unbestimmter Katholizität, (4) ein Sektor formaler Organisation, (5) ein Bewegungssektor mit einer geistlich-religiösen und einer christlich-prophetischen Richtung (Gabriel 1993:179). Mit Blick auf den Protestantismus macht Fürstenberg folgende Unterscheidungen: (1) institutionell verfaßte Religiosität mit Tendenz zur Konfessionalisierung, (2) privatisierte

Hierarchie kann heute die Restauration eines insgesamt fundamentalistisch-ultramontanen Katholizismus offensichtlich nicht mehr gelingen. Unter den gegenwärtigen Bedingungen treiben zwar Machtzuwächse des fundamentalistischen Flügels Menschen mit unbestimmten, diffusen Kirchenbindungen aus der Kirche heraus und explizite Christen in die Kirchendistanz. Viel wird künftig aber davon abhängen, inwieweit es gelingt, die fundamentalistischen Kräfte so weit zu bändigen, daß sie sich mit einer Rolle als Teil und Faktor innerhalb einer pluriformen Katholizität abfinden können. Dazu gehört auch ein Spielraum für den in den letzten Jahren entstandenen "Bewegungssektor" innerhalb des Katholizismus. Im "Bewegungssektor" bringt heute das Christentum auf der Rückseite religiöser Individualisierungsprozesse neue Gemeinschaftsformen als sozialen Raum für die Ausbildung neuer religiöser Identitäten hervor.

8. Kooperative und gesellschaftsbezogene Pastoral

Mein Beitrag hat sich bisher bewußt nicht mit konkreten Pastoralplänen und den hinter ihnen stehenden Pastorkonzepten auseinandergesetzt. Schlußfolgerungen hinsichtlich des Ungenügens aller Pastorkonzepte, die in der einen oder anderen Form dem "Säkularisierungsparadigma" (Mette 1992) verhaftet bleiben, dürften aber deutlich geworden sein. Zwei Bemerkungen zum Kontext und zur Funktion der als kooperative Pastoral etikettierten Ansätze in Differenz zur Sozialpastoral sollen den Schluß meiner Ausführungen bilden. Welcher Stellenwert – so möchte ich Fragen – ist den an vielen Stellen gleichzeitig aufbrechenden Planungsbemühungen als Moment innerkirchlicher Konzeptionskonkurrenz und im Ringen um die aktuelle Ausprägung von Kirchlichkeit einzuräumen? Mir scheinen die Planungskonzepte folgende Konstellation in den diözesanen Machtzentren wiederzuspiegeln: Mit ihnen kämpft eine nachwachsende, durch die konziliare Theologie geprägte Generation in den kirchlichen Verwaltungen um die Überwindung des innerkirchlichen Immobilismus und die Eröffnung eines gewissen Spielraums für notwendige Innovationen. Diese theologisch, manchmal auch sozialwissenschaftlich qualifizierte Schicht stellt heute gewissermaßen das kirchliche Mittelmanagement dar. Der Ansatzpunkt beim Priestermangel und bei der sakramentalen Versorgung der Gemeinden verfolgt das Ziel, bisherige Tabus in den innerkirchlichen Machtzentren zu brechen und Probleme überhaupt

Religiosität als Grundlage eines als Kulturreligion erfahrenen und anerkannten Christentums, (3) aktivierte, nonkonformistische Religiosität als Grundlage sozialer Bewegungen (1983:499ff.)

wahrnehmbar und ansprechbar zu machen. Durch die Ausweitung der Beteiligungsprozesse an den Planungen versprechen sich die Innovatoren zusätzliche Handlungsspielräume und Vorteile gegenüber den blockierenden Kräften im eigenen Haus. Wird erst einmal breit über Gemeinde- und Kirchenstrukturen gesprochen, kann dies möglicherweise — so das Kalkül — weitergehende Öffnungsprozesse in Gang bringen. Wie die bisherigen Prozeßverläufe erkennen lassen, können auch Erfolge in diese Richtung verbucht werden.³¹ Die Bevorzugung von Konzepten kooperativer Pastoral gegenüber Formen einer Sozialpastoral wird man auch vor dem Hintergrund sehen müssen, daß sie weniger Widerstände eines verkrusteten kirchlichen Verwaltungsapparats provozieren und bessere Durchsetzungschancen in der innerorganisatorischen Konzeptionskonkurrenz bieten. Gerade in Deutschland mit seinen großen diözesanen Verwaltungsapparaten ist die Sozialpastoral auf einen virulenten christlich-prophetischen Bewegungssektor angewiesen, um Wirksamkeit entfalten zu können.

Der pragmatische Planungsansatz aus den kirchlichen Machtzentren heraus birgt andererseits erhebliche Gefahren in sich. Angesichts der Fülle von tiefgreifenden Veränderungen und Gefährdungen des status quo stehen kirchliche Planungsprozesse unter einem hohen Druck, der Sicherung der Bestände einen unbefragten Vorrang einzuräumen. Unter diesem Druck scheint heute die "Konsensformel Pfarrgemeinde" als Bezugspunkt pastoraler Handlungskonzepte seine ehemals innovative Kraft einzubüßen. Der gefährlichen Verengung auf die Sicherung der Bestände priestergeleiteter Gemeinden werden letztlich nur pastorale Strategien entgegenwirken können, die ihren Bezugspunkt bewußt nicht in der Kirche selbst und ihren systemeigenen Bestandsproblemen, sondern in Gesellschaft und Christentum suchen.³² Insbesondere wird es darum gehen, den Planungs- und Mobilisierungsprozeß nicht einseitig auf die explizite und interaktive Mitgliedschaft hin auszurichten. Die Mehrheit zumindest der unter 60jährigen Kirchenmitglieder würde sonst noch ein Stück weiter an den Rand gedrängt. Die entstehenden Formen institutionalisierter Reflexion und Planung müssen deshalb gezielt den Kreis der implizit Christlichen einbeziehen. Für kommunikative Lösungen schwieriger und konfliktreicher Probleme steht heute das Symbol des runden Tisches. An solche runden Tische auf allen kirchlichen Ebenen gehören auch die

31 Dies macht auch die insgesamt nüchterne und kritische Studie Strüders (1993) anhand des 20jährigen Planungsprozesses in der Diözese Limburg deutlich.

32 Dem "Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel", das am deutlichsten die Gefahr der Verengung auf den Priesterangel vermeidet, kann man deshalb nur weite Verbreitung und eine gründliche Evaluation wünschen (Pastoralamt des Bistums Basel 1993).

jenigen, die auf die Souveränität des Auswählenden gerade gegenüber den kirchlichen Zumutungen nicht verzichten möchten. Zweifellos liegt an dieser Grenze der zentrale Ernstfall einer kommunikativen und kooperativen Pastoral. Wenn die zu entwickelnden Planungsvorgaben und Arbeitsinstrumente – der Pastoralkonstitution "gaudium et spes" folgend – den Blick ehrlich auf die "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art..." (1) richten, dann wird die kooperative Pastoral sich nur als Teil einer umfassenderen Pastoral an einer menschlicheren Welt begreifen und legitimieren können.

Literatur

- BAUMAN, Z., 1992: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg
- BECK, U., 1986: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main
- BECK, U., 1991: *Politik in der Risikogesellschaft*. Frankfurt am Main
- BECK, U., 1993: *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt am Main
- BECK, U./BECK-GERNSHEIM, E., 1990: *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt am Main
- BECK, U./BECK-GERNSHEIM, E., 1993: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. *Zeitschrift für Soziologie* 22, 178-187
- BERTRAM, H., 1991: Jugend und Individualismus: Abschied vom Interesse an öffentlichen Angelegenheiten und Rückzug ins Private?, in: H.-R. Vetter (Hrsg.), *Muster moderner Lebensführung*. München, 131-152
- BOURDIEU, P., 1992: *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main
- BROCK, D., 1993: *Wiederkehr der Klassen? Über Mechanismen der Integration und Ausgrenzung in entwickelten Industriegesellschaften*. *Soziale Welt* 22, 177-198
- BURKART, G., 1993: *Individualisierung und Elternschaft - Das Beispiel USA*. *Zeitschrift für Soziologie* 22, 159-177
- DREHSEN, V., 1990: *Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jugendliches Protestverhalten*, in: W. Greive/ Niemann, R. (Hrsg.), *Neu glauben. Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*. Gütersloh
- DUBACH, A./CAMPICHE, R.J. (Hrsg.), 1993: *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich/Basel
- FEIGE, A./NIPKOW, K.A., 1988: *Religionslehrer sein heute*. Münster
- FÜRSTENBERG, F., 1983: *Soziale Integrationsformen moderner Religiosität*. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 3, 495-508
- GABRIEL, K., 1992: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg-Basel-Wien³1994.
- GABRIEL, K., 1993a: *Wandel des Religiösen. Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 3-4. *Die herausgeforderten Kirchen. Religiosität in Bewegung*. Marburg, 28-36.

- GESER, H., 1991: Zur Bedeutung der Kirchen in der modernen Gesellschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 17, 569-584.
- HEITMEYER, W., 1992: Rechtsextremistische Orientierungen bei Jugendlichen. Empirische Ergebnisse und Erklärungsmuster einer Untersuchung zur politischen Situation. München 4.Aufl.
- HELSPER, W., 1992: Okkultismus. Die neue Jugendreligion? Opladen
- HONNETH, A. (Hrsg.), 1993: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main
- HURRELMANN, K., 1990: Familienstreß, Schulstreß, Freizeitstreß. Gesundheitsförderung für Kinder und Jugendliche. Weinheim/Basel
- INSTITUT FÜR DEMOSKOPIE ALLENSBACH, 1992: Kirchengaustritte. Eine Untersuchung zur Entwicklung und zu den Motiven der Kirchengaustritte, Allensbach.
- JAGODZINSKI, W./DOBBLAERE, K., 1993: Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: J. Bergmann u.a. (Hrsg.), Religion und Kultur. Sonderheft 33 der KZfSS. Opladen, 68-91
- KAUFMANN, F.-X., 1989: Religion und Modernität. Tübingen
- KLÖCKER, M., 1991: Katholisch - von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall. München
- LUCKMANN, Th., 1991: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt am Main
- LÜSCHER, K. u.a. (Hrsg.), 1988: Die postmodernen Familie. Konstanz
- LUKATIS, I./LUKATIS, W., 1987: Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, in: U. Nembach (Hrsg.), Jugend und Religion in Europa. Frankfurt am Main, 107-144
- LUTZ, B., 1984: Der kurze Traum immerwährender Prosperität. Frankfurt am Main
- MATTHES, J., 1992: Auf der Suche nach dem "Religiösen". Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. Sociologia internationalis 2, 130-142
- METTE, N., 1992: Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, in: Diakonia 23, 420-429 (erweitert in: PThl 11(1991) 167-187)
- MOOSER, J., 1983: Auflösung der proletarischen Milieus. Klassenbindung und Individualisierung in der Arbeiterschaft vom Kaiserreich bis in die Bundesrepublik Deutschland. Soziale Welt 34, 270-306
- OFFE, C., 1986: Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, in: J. Berger (Hrsg.), Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren. Göttingen, 97-117
- OFFE, C., 1991: Selbstbeschränkung als Methode und als Resultat, in: U. Beck, Politik in der Risikogesellschaft. Frankfurt am Main, 225-231.
- PASTORALAMT DES BISTUMS BASEL (Hrsg.), 1993: "Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit". Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel. Solothurn
- PASTORALE KONSTITUTION ÜBER DIE KIRCHE IN DER WELT VON HEUTE (Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis "Gaudium et spes"), 1968, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil III. Freiburg i.Br. u.a., 241-592.
- RÖSSLER, D., 1986: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin/New York

- SCHELSKY, H., 1965: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf
- SCHULZE, G., 1992: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/New York 2. Aufl.
- SOEFFNER, H.-G., 1992: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt am Main
- STENGER, H., 1993: Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit. Eine Soziologie des "New Age". Opladen
- STEINKAMP, H., 1985: Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde. Freiburg im Br.
- STROHMEIER, K.P., 1993: Pluralisierung und Polarisierung der Lebensformen in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 17, 11-22
- STRÜDER, R., 1993: Chancen und Gefährdungen geplanten Wandels in der Kirche - aufgezeigt am Beispiel der Diözese Limburg. St. Ottilien
- VESTER, M. u.a., 1993: Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung. Köln
- WEBER, M., 1968[1904]: Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse, in: ders.: Methodologische Schriften. Studienausgabe. Frankfurt am Main, 1-64
- ZINNECKER, J., 1993, Jugend, Kirche und Religion, in: G.Hilger/G.Reilly (Hrsg.), Religionsunterricht im Abseits. München, 113-145

Sozialpastoral

Norbert Mette/Hermann Steinkamp

Die Grundprinzipien der Sozialpastoral Am Beispiel des "Plano de Pastoral de Conjunto" der Diözese Grateús (Brasilien)

1. Vorbemerkung

Damit Sie wissen, was Sie in der folgenden Stunde erwartet, umreißen wir eingangs knapp den Stellenwert des folgenden Beitrages im Rahmen dieses Kongresses, stellen wir die Gliederung dieses Referates vor und geben wir einige Hinweise für die anschließende Gruppenarbeit.

A.5

Sozialpastoral

— Am ersten Nachmittag dieser Tagung stand — ausgehend von den Erfahrungen, die jede bzw. jeder von uns hierher mitgebracht, die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Kirche angesichts der inzwischen nicht mehr überschaubaren Aporien, sich auf die sich ihr stellenenden Herausforderungen in einer offenen Debatte. Vorliegende exemplarisch ausgewählte Pastoralpläne wurden am Dienstag daran in Gesprächsgruppen daraufhin befragt, inwieweit sich in ihnen zukunftsfähige Wege für die Pastoral abzeichnen. Karl Gabriel hat gestern Nachmittag ein differenziertes Panorama jener gesellschaftlichen Entwicklungen gezeichnet, das unverkennbar angewandt auf vorliegenden Pastoralpläne die Frage hat aufwerfen lassen, ob und inwieweit sie überhaupt diesen abzeichnenden Tendenzen Rechnung tragen. An dieser Stelle knüpfen wir die folgenden Überlegungen heute morgen an: Wir möchten Ihnen — ausgehend von Begegnungen mit einer entsprechenden Pastoral in Brasilien — in Grundzügen ein pastorales Konzept skizzieren, bei dem nicht so sehr um hausgemachte kircheninterne Projekte gegangen, sondern darum besorgt ist, daß und wie die Kirche angesichts der ihr in ihrem Kontext jeweils konkret begegnenden "Anliegen der Zeit" antwortet.

— Das tun wir in vier Schritten: Zuerst wird ein Pastoralplan aus einer brasilianischen Diözese vorgestellt. Im Anschluß daran werden einige inhaltliche Akzentuierungen einer "Sozialpastoral" in Abhebung zu den bei uns geläufigen Pastoral Konzepten vorgenommen. Im 3. Schritt geht es anhand eines Beispiels — Christliche Gemeinden als Agyle — um die Frage einer Transformation der Sozialpastoral in den hiesigen Bereich, wobei insbesondere die dafür charakteristischen und erfor-

Norbert Mette/Hermann Steinkamp

Die Grundprinzipien der Sozialpastoral Am Beispiel des "Plano de Pastoral de Conjunto" der Diözese Crateús (Brasilien)

0. Vorbemerkung

Damit Sie wissen, was Sie in der folgenden Stunde erwartet, umreißen wir eingangs knapp den Stellenwert des folgenden Beitrages im Rahmen dieses Kongresses, stellen wir die Gliederung dieses Referates vor und geben wir einige Hinweise für die anschließende Gruppenarbeit.

— Am ersten Nachmittag dieser Tagung stand — ausgehend von den Erfahrungen, die jede bzw. jeder von uns hierher mitbrachte, die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Kirche angesichts der inzwischen nicht mehr übersehbaren Aporien, sich auf die sich ihr stellenden Herausforderungen einzulassen, zur Debatte. Vorliegende, exemplarisch ausgewählte Pastoralpläne wurden am Dienstag dann in Gesprächsgruppen daraufhin befragt, inwieweit sich in ihnen zukunfts-trächtige Wege für die Pastoral abzeichnen. Karl Gabriel hat gestern Nachmittag ein differenziertes Panorama jener gesellschaftlichen Entwicklungen gezeichnet, das unweigerlich angesichts der vorliegenden Pastoralpläne die Frage hat aufwerfen lassen, ob und inwieweit sie überhaupt diesen sich abzeichnenden Entwicklungen Rechnung tragen. An dieser Stelle knüpfen wir mit unseren Überlegungen heute morgen an: Wir möchten Ihnen — angeregt durch Begegnungen mit einer entsprechenden Pastoral insbesondere in Brasilien — in Grundzügen ein pastorales Konzept skizzieren, das sich nicht so sehr um hausgemachte kircheninterne Probleme kümmert, sondern darum besorgt ist, daß und wie die Kirche angemessen auf die ihr in ihrem Kontext jeweils konkret begegnenden "Zeichen der Zeit" antwortet.

— Das tun wir in vier Schritten: Zuerst wird ein Pastoralplan aus einer brasilianischen Diözese vorgestellt. Im Anschluß daran werden einige inhaltliche Akzentuierungen einer "Sozialpastoral" in Abhebung zu den bei uns geläufigen Pastoralkonzepten vorgenommen. Im 3. Schritt geht es anhand eines Beispiels — Christliche Gemeinden als Asyle — um die Frage einer Transformation der Sozialpastoral in den hiesigen Bereich, wobei insbesondere die dafür charakteristischen und erforder-

derlichen Prinzipien und Elemente methodologischer Art herausgearbeitet werden. Zum Schluß wird dann provokativ angefragt, warum sich die hiesige Kirche mit dem Konzept einer Sozialpastoral so schwer tut.

— In den Gesprächsgruppen könnte unser Beitrag in der Weise fortgeführt werden, daß vom Konzept der Sozialpastoral her die Desiderate der sog. "Kooperationspastoral" herausgearbeitet werden und/oder daß weitere Beispiele einer Transformation der Sozialpastoral bei uns erarbeitet werden. Sie können sich natürlich auch gern mit unserer These auseinandersetzen, daß die Sozialpastoral ein alternatives Konzept gegenüber der Kooperationspastoral darstellt und daß sich beide darum nicht einfach miteinander harmonisieren lassen.

1. "Plano de Pastoral de Conjunto" der Diözese Crateús 1993-1995

Ende des vergangenen Jahres wurde der neue Plan für die Gesamtpastoral der Diözese Crateús (CE, Brasil) für die Jahre 1993 — 1995 verabschiedet und vom dortigen Bischof Antônio Batista Fragoso in Kraft gesetzt. Während unseres Brasilienaufenthaltes im Oktober/November des vergangenen Jahres haben Hermann Steinkamp und ich gut eine Woche in dieser Diözese verbracht und durften die Gastfreundschaft des Bischofs in seinem Haus genießen. In dieser Zeit bekamen wir auch ein wenig von den abschließenden Beratungen zu diesem Pastoralplan mit.¹ Die Diözese Crateús liegt im Bundesstaat Ceará im Nordosten Brasiliens, im sog. "Sertão", dem Landesinneren, einem Landstrich, der derzeit wieder von einer verheerenden Dürre heimgesucht wird. Die Diözese wird im kommenden Jahr 30 Jahre alt. Dom Fragoso ist ihr erster Bischof. Ausgehend von den Impulsen des 2. Vatikanischen Konzils hat er den Weg dieser Diözese entscheidend inspiriert. 1995 steht voraussichtlich ein Bischofswechsel an. Der Pastoralplan ist nicht zuletzt mit Blick auf diesen Wechsel konzipiert. Er soll so gut, wie es in den Kräften der Betroffenen liegt, gewährleisten, daß der bewährte Weg dieser Diözese auch über den Bischofswechsel hinaus fortgesetzt werden kann.

¹ Vgl. zum folgenden: Plano de Pastoral de Conjunto - Linhas Pastorais - Diocese Crateús 1993 - 1995, Crateús 1993; vgl. auch die anlässlich des 25-jährigen Diözesan-Jubiläums erschienene, sieben Faszikel umfassende Schriftenreihe "Fazendo a nossa História" sowie weitere zahlreiche Schriften der Diözese. Vgl. weiter A.B. Fragoso, Befreiung vor Ort, Mettingen 1985.

Der neue Plan versteht sich als ein weiteres Zwischenfazit der bisher geleisteten pastoralen Arbeit in dieser Diözese seit ihrer Gründung, die unter dem Motto steht: "Igreja Popular e Libertadora", d.h. Kirche des Volkes und der Befreiung. Die Arbeit der Diözese zeichnet sich über die Jahre hinweg durch eine bemerkenswerte Transparenz aus. Dom Fragozo war von Anfang an bestrebt, den Volk Gottes-Gedanken des 2. Vatikanischen Konzils ernstzunehmen und die Verantwortung für die Pastoral in seiner Diözese auf eine möglichst breite Basis zu stellen; zu einem ihrer tragenden Pfeiler wurden so denn auch die Basisgemeinden. Bewußt wurden gelegentlich auch — um sich vor "Betriebsblindheit" zu schützen — auswärtige Experten zur Evaluation und Planung der Pastoral herangezogen. Alle diese bisherigen Erfahrungen mitsamt den Problemen, die sich im Laufe der Jahre eingestellt haben, bilden eine Grundlage, auf der dieser neue Plan aufbaut.

Die Bezeichnung "Pastoral de Conjunto" gibt bereits die Linie dieses Plans an. Welche Optionen sich nämlich mit diesem Begriff verbinden, ist in dem entsprechenden Dokument von Medellín (1968) wie folgt umschrieben: "In unserem Kontinent befinden sich Millionen von Menschen am Rande der Gesellschaft und werden gehindert, die ganze Fülle ihrer Bestimmung zu erreichen, sei es durch das Bestehen unangepaßter und ungerechter Strukturen, sei es durch andere Faktoren, wie durch den Egoismus oder die Gefühllosigkeit. Andererseits drängt sich in diesem Kontinent das Bewußtsein auf, daß es notwendig ist, einen Integrationsprozeß auf allen Ebenen in Gang zu bringen oder zu aktivieren: angefangen bei der Integration der Marginalgruppen in die Vorteile des sozialen Lebens bis hin zur wirtschaftlichen und kulturellen Integration unserer Länder. Die Kirche muß dieser Situation mit geeigneten pastoralen Strukturen begegnen, das heißt mit Strukturen, die klar durch Organisation und Einheit gekennzeichnet sind." (Past. de conjunto 1f) Gesamtpastoral im Sinne von "Pastoral de Conjunto" meint also nicht bloß die bewußte Planung und Organisation eines Pastoralbegriffs, in dem die verschiedenen Bereiche pastoralen Handelns aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig ergänzen. Sondern diese Planung geschieht von vornherein und mit vorrangigem Blick auf die ganze Gesellschaft; sie versteht sich als Beitrag zu deren Integration, und zwar durch Ermöglichung von Partizipation gerade seitens der marginalisierten bzw. ausgeschlossenen Gruppen. So nimmt die Kirche ihren Auftrag gemäß LG 1 wahr, Instrument der Einheit der Menschheit zu sein. Wie sehr dieses Anliegen den vorliegenden Pastoralplan durchzieht, läßt sich bereits an seiner Gliederung ablesen; er ist eingeteilt in fünf Abschnitte:

1. Die gesellschaftliche Realität, in der wir leben: geographisch, historisch, sozio-ökonomisch und kirchlich;

2. Die kirchliche Wirklichkeit: die vier Etappen unserer Geschichte; unsere Kirche heute; die Spannungen, in denen wir leben; Fragen, die zur Debatte anstehen;
3. Was die Kirche denkt und tut: Ziel; Prioritäten; Methodologie; das pastorale Leben (dieser Abschnitt ist untergliedert in: die kirchlichen Basisgemeinden; Begleitung der pastoralen Praxis; Begleitung der Massen; neue und wichtige pastorale Felder, wie etwa die Bewegung der Schwarzen, der Urbevölkerung, der Frauen — bis hin zum Hinweis auf Herausforderungen, die bisher pastoral nicht angegangen worden sind; Aus- und Weiterbildung der pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen; Neueinteilung der pastoralen Zonen und Personalplanung);
4. Wie die Kirche sich organisiert und in welchen Beziehungen sie steht: Organisation (Infrastruktur; Personalbestand); Beziehungen zu der übrigen Kirche und zu den anderen Kirchen; Beziehungen zu den kommunalen und staatlichen Stellen;
5. Wechsel des Bischofs: Vorbereitung des Wechsels; Feier.

Wie schon dieser Überblick zeigt, ist die vorrangige soziale und diakonische Ausrichtung der Pastoral für diesen Plan — wie für die Arbeit der Diözese überhaupt — charakteristisch. Auf sie hin werden die vielfältigen Einzelaktivitäten orientiert und koordiniert.

Folgerichtig setzt der Plan — der Methodik der pastoralen Arbeit insgesamt folgend, für die der Plan die Schritte (1) von der Realität ausgehen, (2) sie analysieren und reflektieren, insbesondere ihre Probleme und Herausforderungen, indem man zu ihren Ursachen vordringt, (3) Handlungsmöglichkeiten erkunden und umsetzen, (4) evaluieren, (5) feiern anführt (vgl. 19) — mit einer Analyse der Realität ein. In sozio-ökonomischer Hinsicht wird festgestellt: "Die zunehmende Entwertung der Ökonomie des Nordostens — im Vergleich zum Süden — und das Vorkommen von verheerenden Trockenheiten haben das Landesinnere ... zu Gebieten werden lassen, die äußerst arm und marginalisiert sind. In diesem Gebiet lebt bis heute eine Bevölkerung, die es mit Hartnäckigkeit immer wieder versteht zu überleben, konfrontiert mit Kindersterblichkeit, Sterilisierung der Frauen und einem unsteten Leben, wie es die Landflucht bedingt; für die Leute, die hier leben, sind jegliche Perspektiven verspielt, hier und dort. Die Konzentration des Landbesitzes in die Hände weniger und das Fehlen einer Politik, die ihre soziale Verpflichtung erfüllt, läßt ein unproduktives Land zurück." (4) Im einzelnen wird dann noch die Lebenssituation der Landarbeiter beschrieben. Immer mehr von ihnen verlassen das Land und fliehen in die Städte, die diesen massiven Zugang nicht zu verkraften imstande sind.

Einige der daran anschließend für die Wirklichkeit der Kirche als wesentlich angeführten Faktoren lassen sich wie folgt zusammenfassen: "Die Diözese Crateús, die am 9. August 1964 errichtet wurde, weiß sich in der Pflicht, dem ganzen Volk, insbesondere jedoch den Armen, die Füße zu waschen. Sie möchte eine befreiende Kirche an der Seite des Volkes sein... Die Kirche von Crateús ist geprägt von ihren 700 Basisgemeinden in dreizehn Pfarreien (mit 14 Priestern im Bistum, 23 Ordensfrauen und 7 hauptamtlichen Laien). Diese Basisgemeinden sind mehrheitlich auf dem Land anzutreffen und bestehen zum größten Teil aus Frauen; sie werden von an die 1000 Gemeindeleitern geführt, die zu zwei Drittel wiederum Frauen sind; alle Leiterinnen und Leiter arbeiten unentgeltlich. Oberstes Gremium der Diözese ist der Diözesanpastoralrat (CDP). Wie die Bevölkerung des brasilianischen Nordostens kommt auch die Kirche von Crateús im Blick auf Personal und Finanzen nicht ohne die Hilfe von außen aus, so sehr wir auch um Autonomie bemüht sind..." (nach H. Goldstein) Als pastorale Fragen, die vordringlich angegangen werden müssen, werden u.a. angeführt (vgl. 13 f):

- das Verhältnis der Basisgemeinden zu den anderen pastoralen Sektoren und Bewegungen,
- die Notwendigkeit einer Stadtpastoral, die auch auf die Mittelschichten stärker Rücksicht nimmt,
- praktische Solidarität mit den Bewegungen der Schwarzen und der Einheimischen (indigenas) sowie schwerpunktmäßige Förderung von sozialpastoralen Projekten, wie Gruppen der Volksmedizin, Frauengruppen, (politische und religiöse) Bildungsarbeit etc.,
- Förderung der neuen Berufungen, wie sie aus den Basisgemeinden heraus erwachsen,
- die Klärung der möglichen politischen Funktionen von Pastoralagenten.

Die zentralen Aussagen des 3. Abschnitts "Was die Kirche denkt und tut" sind:

"Für uns sind die Basisgemeinden der Mutterboden unseres gesamten pastoralen Einsatzes. Sie sind die konkrete Form, in der sich die Kirche zu realisieren hat.

1. Ziel: In der Diözese Crateús soll das Antlitz einer befreienden Kirche an der Seite des Volkes heranreifen, die den Sauerteig einer neuen Gesellschaft darstellt.

2. **Prioritäten:** Unter Berücksichtigung der Herausforderungen unseres Raumes möchte sich die Diözese Crateús für die drei Jahre von 1993 bis 1995 zwei grundsätzliche Prioritäten setzen:
 - a) **Einheimische Koordinierungskräfte:** Auf den verschiedenen Ebenen (Diözese, Pfarrei, Region) sollten Führungskräfte geweckt, gefördert und ausgebildet werden, damit sie die Ämter übernehmen können, die für eine volksnahe Kirche notwendig sind.
 - b) **Landarbeiter:** Das Bistum Crateús will die Arbeiter auf dem Land in ihrem Kampf ums Überleben wie in ihrem Prozeß des Sich-Zusammenschließens und der Befreiung unterstützen und begleiten...
3. **Methode:** Die Träger dieses ganzen Prozesses haben die Kleinen selbst zu sein, so daß die Kirche von Crateús wirklich die Züge ihres Volkes annimmt. Sie wird also nicht einfach mit dem Volk, sondern durch das Volk handeln...
4. **Pastoral:** Das Volk Gottes ist also aufgerufen, sich an der Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der es lebt, zu beteiligen... So haben wir die Möglichkeiten, Bewußtseinsbildung zu schaffen, haben dafür zu sorgen, daß sich die Gemeinschaften unserer Kirche in den Dienst der Unterdrückten stellen können, und haben Ungerechtigkeiten anzuprangern, Zeichen des Reiches Gottes anzusagen..." (nach H. Goldstein)

Mit der Frage der notwendigen Koordinierung der verschiedenen pastoralen Aktivitäten auf den verschiedenen Ebenen befaßt sich dann der 4. Abschnitt. Dabei ist bemerkenswert, was als das entscheidende Kriterium für alle organisatorischen Fragen angegeben wird: "Wir als Kirche von Crateús stehen in der Welt im Dienst des Reiches Gottes. Darum gehen wir bei der Weise, wie wir uns strukturieren und organisieren, von der Wirklichkeit unseres Volkes aus, von dem wir wollen, daß es Subjekt dieser Kirche sei. Letztlich versuchen wir unsere pastoralen Gebiete zu reorganisieren und die freigestellten Kräfte neu zu verteilen, weil wir damit rechnen müssen, daß unsere Struktur noch nicht in adäquater Form auf die aktuelle Wirklichkeit antwortet." (48) Es zeigt sich durch und durch: Von der vorrangigen Sorge um den Beitrag der Kirche zum Kampf um eine humane Gesellschaft her erfahren in diesem Pastoralplan die bei hiesigen Pastoralplänen stark im Vordergrund stehenden innerkirchlichen Probleme eine heilsame Relativierung. Das heißt aber nicht, daß diese Probleme völlig ausgeklammert blieben. Im Gegenteil; umso offener und entschiedener können nicht zuletzt die vielfach tabuisierten "heißen Eisen" (wie die Stellung der Frau in der Kirche, die Zunahme eines "Rechtsrucks"

auch in der brasilianischen Kirche u.a.) angesprochen und kann ihre fällige Lösung angemahnt werden. Auch in diesen Punkten sind die Optionen des Pastoralplans von Crateús sehr deutlich. Im übrigen muß wohl die weitere Diözese gesucht werden, die dermaßen stark das Problem der Kirchenfinanzen reflektiert und nach theologisch verantwortbaren Kriterien sucht, wie es in Crateús der Fall ist.

2. Zur inhaltlichen Konturierung der Sozialpastoral

Die Vorstellung des Pastoralplans von Crateús sei hier abgebrochen. Bei aller positiven Gesamtwürdigung ließen sich auch einige kritische Anmerkungen an ihn richten. Aber darum geht es hier nicht.

Allerdings geht es auch nicht darum, einen solchen Plan sich vorzunehmen, um einen einfachen Vergleich zwischen dortiger und hiesiger pastoraler Planung anzustellen und sich möglicherweise einige Anregungen geben zu lassen. Die Sozialpastoral läßt sich nicht einfach additiv zu herkömmlichen Pastoralkonzepten hinzufügen, indem man daraus auswählt, was einem paßt, und das übrige wegläßt. Sondern sie stellt eine fundamentale Anfrage an und Herausforderung für die hiesige kirchliche Praxis in unserem gesellschaftlichen Kontext dar: In wessen Namen betreiben wir bei uns Pastoral und welche Interessen vertreten und verfolgen wir dabei? Für wen ergreifen wir Partei? Worauf richten sich unsere pastoralen Prioritäten aus? Angefragt ist — so unsere These — mit der Sozialpastoral ein verändertes Paradigma christlich-kirchlicher Praxis auch bei uns: Es geht um eine Transformation der herkömmlichen "Betreuungs- und Mitgliedschaftspastoral" zu einer subjekt- und partizipationsorientierten Pastoral, deren vorrangige Sorge ist, daß alle das Leben haben.

Um diese These zu erläutern, soll versucht werden, das Konzept der Sozialpastoral, so wie es für den Pastoralplan von Crateús leitend ist, in der Weise näherhin noch zu charakterisieren, daß es dem Konzept der bei uns vorherrschenden Mitgliedschaftspastoral gegenübergestellt wird.

Als erste Annäherung dazu kann möglicherweise folgendes Schema dienen²:

² Die folgenden Abschnitte sind dem Beitrag von N. Mette, Volkskirchlich orientierte ("Betreuungs-")Pastoral - befreiungstheologisch inspirierte Sozialpastoral. Ein idealtypischer Vergleich, in: *Informationes theologiae Europae* 2 (1993) 215-225 entnommen.

Mitgliedschaftspastoral	Sozialpastoral
1 Glaube — Unglaube	Leben — Tod
2 Erlösung (Rettung der "Seele")	(integrale) Befreiung
3 Christologie "von oben"	Christologie "von unten"
4 Sakramentalisierung	(projektorientierte) Evangelisierung
5 Kirche	Reich Gottes und seine Gerechtigkeit
6 Mission	Inkulturation
7 Zentrum	Peripherie
8 "Elitpastoral"	Option für die Armen und anderen
9 Gesinnungsreform	(individuelle und sozia- le) Transformation
10 doktrinal-assistentialistisch	prophetisch-diakonal
11 deduktiv (Lehramt)	induktiv (Bibel und Zei- chen der Zeit)
12 ordnungsethisch	bewegungsethisch
13 hierarchisch-delegierend	kommunal-partizipatorisch

Bei aller Problematik, die einem solchen Schema aufgrund einer notwendigerweise verkürzt gebrauchten und obendrein möglicherweise teilweise als plakativ empfundenen Begrifflichkeit anhaftet — es bedürfte zur Erläuterung einer ausführlicheren Explication und Interpretation, als sie hier geleistet werden können —, ist diese Aufstellung doch insofern hilfreich, als sie deutlich die höchst unterschiedlichen Grundlegungen und Zielrichtungen der beiden Pastorkonzepte erkennen läßt. Es handelt sich dabei keineswegs bloß um verschieden gelagerte Methodiken. Sondern es ist vielmehr die theologisch-inhaltliche Bestimmung dessen, was als Pastoral bzw. als pastorales Handeln zu gelten hat, worin diese Unterschiedlichkeit begründet liegt. Schwerpunktartig sei das anhand von zentralen Differenzen der Sozialpastoral zu der bei uns herkömmlich praktizierten Pastoral (die hier als hinreichend vertraut vorausgesetzt werden muß) erläutert:

1. Gewissermaßen das Leitmotto für die Sozialpastoral gibt folgender Satz aus der Abschlusserklärung der Römischen Bischofssynode von 1971 an: "Für uns sind Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d.i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung." (De iustitia in mundo 6)

Mit dieser Aussage wird einerseits eine alte – wenn auch nicht unumstrittene und vielfach bewußt verdrängte – Einsicht aus der "Blütezeit" der katholischen Sozialbewegung am Ende des vergangenen und Beginn dieses Jahrhunderts in Erinnerung gerufen, nämlich daß Gesinnungs- und Zuständereform sich gegenseitig bedingen und nicht als Alternative angesehen werden dürfen. Andererseits wird stärker noch, als der damalige Sozialkatholizismus es aufgrund des vorherrschenden Kirchen- und Theologieverständnisses vermochte, nämlich "wesentlich" der "Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt" mit der originären Berufung der Kirche, das Evangelium zu verkündigen, verbunden und nicht bloß als Konsequenz aus der erfolgten Verkündigung angesehen. Damit ist alles andere als eine Neuauflage jenes Integralismus gemeint (, wie es etwa bei "Opus Dei" der Fall ist), der darauf abzielt, die ganze Welt nach Maßgabe von der Kirche vorgegebener Glaubenskriterien gestalten zu wollen. Zugleich wird aber auch jene weitgehend weltabhobene "Verkirklichung" pastoralen Handelns aufgebrochen, wie sie für neuere Pastoralkonzepte kennzeichnend geworden ist.

Grundlegend und zielbestimmend für das Konzept der "Sozialpastoral" ist die Orientierung am "Reich Gottes"; die Perspektive ist somit über eine binnenkirchliche Fixierung hin ausgeweitet, indem einerseits zum Rückblick auf das Evangelium genötigt wird, um inhaltliche Maßstäbe für die Identität christlichen und kirchlichen Handelns zu gewinnen, und andererseits eine Auseinandersetzung mit den "Zeichen der Zeit" (vgl. Gaudium et spes 4) erforderlich ist, um die aktuelle Relevanz des Evangeliums angesichts der sich in der Gesellschaft stellenden Herausforderungen zu erkunden. Mit der Umschreibung dieses pastoralen Konzepts als "Evangelisierung" bzw. "befreiende Evangelisierung" wird bewußt diese Priorität des Evangeliums vor der Kirche und die von der Reich-Gottes-Orientierung her sich ergebende Ausweitung der Perspektive pastoralen Handelns zum Ausdruck gebracht.

2. Was es mit dieser Ausweitung der Perspektive konkret auf sich hat, ist programmatisch im folgenden Abschnitt des Dokuments der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla formuliert: "Der Sendungsauftrag der Kirche inmitten der das menschliche Geschlecht und den lateinamerikanischen Kontinent bedrohenden Konflikte, angesichts der Verletzung von Gerechtigkeit und Freiheit, angesichts der institutionalisierten Ungerechtigkeit von Regimen, die auf entgegengesetzten Ideologien beruhen, und angesichts der terroristischen Gewalt ist von ungeheurer Tragweite und notwendiger denn je zuvor. Zur Erfüllung der Sendung ist das Mitwirken der gesamten Kirche erforderlich,

der Hirten, der geweihten Diener, der Ordensleute, der Laien, eines jeden im Rahmen der ihm eigenen Sendung. Sie alle werden, mit Christus im Gebet und der Selbstlosigkeit vereint, sich ohne Haß und Gewalt bis zu den letzten Konsequenzen zum Aufbau einer gerechteren, freieren und friedlicheren Gesellschaft einsetzen, nach der sich die Völker Lateinamerikas sehen und die unbedingt Ergebnis einer befreienden Evangelisierung sein muß." (562)

Im Unterschied zu einem rein individuell und innerlich verbleibenden Reich-Gottes-Verständnis markiert dieser Text die Konsequenz einer auch die soziale bzw. strukturelle und politische Dimension einbeziehenden Auslegung dieses für die Verkündigung Jesu zentralen Topos: nämlich daß es neben persönlicher Schuld auch Strukturen sein können, die tiefgreifende Verfehlungen der von Gott gewollten Bestimmung des Menschen bis in seine Beziehungen zu seinen Mitmenschen und seine Mitwelt hinein nach sich ziehen, und daß insofern ein Offenbar- und Präsentwerden von Gottes Liebe in der Welt unweigerlich auch mit einer Umwandlung solcher Strukturen einhergeht. Der Ruf zur Gottesherrschaft zielt darum nicht nur auf die Bekehrung von Personen, sondern auch auf die von sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen, wo sie Menschen an einem ihrer Würde und den damit gegebenen Rechten entsprechenden Leben — als Kinder Gottes — hindern. Damit ergibt sich, daß für einen solchen Dienst befreiender Evangelisierung die Perspektive derjenigen maßgebend ist, die am meisten unter den Folgen von strukturellen Sünden zu leiden haben. Vorrangig ihnen die Erfahrung ihrer Menschenwürde zuteil werden zu lassen und sich mit ihrem Kampf um Menschenrechte zu solidarisieren, lautet demnach die Tagesordnung der Pastoral, zu der sie sich in der Nachfolge Jesu verpflichtet weiß: daß die Hungernden gesättigt, die Erniedrigten aufgerichtet, die Kranken versorgt, die Wohnungslosen beherbergt werden etc. (vgl. Mt 25, 31 ff).

3. Damit klingt an, was für die befreiende Pastoral die entscheidende theologische Grundlage bildet: der Christus der Armen und — damit identisch — der Leidenden.³ Aus der konkreten Solidarität mit dem Volk erwächst ein neuer Zugang zum Jesus Christus des Glaubens. Er, der in seiner dogmatisch bestimmten Gestalt den Leuten weit entrückt war, so daß sie viele Mittler brauchten, um zu ihm zu gelangen, wird ihnen auf einmal sehr nahe. Er ist einer

³ Vgl. als zusammenfassende Übersicht G. Collet (Hg.), *Der Christus der Armen*, Freiburg 1988.

von ihnen, begegnet in den Gesichtern der aufgrund von Ungerechtigkeit und Gewalt Geschlagenen und Geschundenen.⁴

Diese "Christologie von unten" nimmt ihren Ausgang nicht so sehr bei den kirchlichen Dogmen, sondern vielmehr bei Leben, Tod und Auferstehung Jesu von Nazaret, wie es uns in den Evangelien überliefert ist. Damit verfällt sie jedoch nicht in eine modern oder postmodern anmutende Jesulogie, wie sie hierzulande häufig begegnet. Es geht nicht um eine Reduktion auf das Menschliche, sondern das christologische Geheimnis bleibt zentral. Nur wird es anders als dogmengeschichtlich geläufig erschlossen: "Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen." (2 Kor 8,9) Hier offenbart sich erneut jener Gott, der das Elend seines Volkes sieht und seinen Schrei hört (vgl. Ex 3) und schließlich aus Erbarmen in seinem menschengewordenen Wort zu ihm herabgestiegen ist.

Was so den Menschen an Heil zuteil geworden ist, ist anderes, als es die im kirchlichen Sprachgebrauch abgenutzte und teilweise sogar ideologisch mißbrauchte Vokabel "Erlösung" zum Ausdruck brachte und bringt. Es ist eine Herauslösung aus jener Unfreiheit, die die Menschen bis in ihre Herzen hinein gefangenhält und sich bis in die Strukturen der Gesellschaft hinein manifestiert.

4. Nachfolge heißt darum, anderen und sich selbst diese "Befreiung" erfahrbar werden zu lassen, und zwar konkret. In sozialer und politischer Hinsicht heißt das, Partei zu ergreifen für die Armen und Benachteiligten und mit ihnen offen jene Strukturen und Mechanismen samt ihren ideologischen und "religiösen" Grundlagen namhaft zu machen und anzuprangern, die zur Perpetuierung von Ungerechtigkeit beitragen und so die Kluft zwischen Reichen und Armen immer breiter und tiefer werden lassen. Das bedeutet aber auch, daß wenigstens eine "Alphabetisierung" der Gemeinden in politischen, ökonomischen, ideologischen u.ä. Fragen für eine Sozialpastoral unabdingbar ist.

Im Unterschied zu der traditionell eher "elitär" orientierten Pastoral, die auf die gesellschaftlich Mächtigen Einfluß zu nehmen versucht (und darum vor allem im "Zentrum" fungiert), um durch Appelle in ihre Gewissen die Errichtung einer für alle angemessenen Sozialordnung zu erreichen, wählt die Sozialpastoral bewußt ihren Ort an der Peripherie, der auch gemäß der biblischen Tradition Gottes Vorliebe gilt. Von dort her richtet sie sich dann an die Reichen mit der Einladung der Frohen

⁴ Vgl. dazu die eindrucksvollen Abschnitte 31-39 im sog. "Puebla-Dokument" (Abschlußdokument der 3. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats).

Botschaft, sich von den todbringenden Götzen ab- und dem Gott des Lebens zuzuwenden, indem sie es lernen, zuallererst die Herrschaft Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen, inspiriert von den Armen und solidarisch mit ihnen.

Mit Blick auf die herkömmliche Pastoral, die meint, sich über allen gesellschaftlichen Konflikten ansiedeln zu können und gerade so dem status quo dient, begründet R. Muñoz die für die Sozialpastoral kennzeichnende Parteilichkeit wie folgt: "Wenn wir weiter versuchen, alle zu lehren und allen zu dienen, ausgehend von den Interessen und der Macht, von der Kultur und der Theologie der Großen dieser Welt, dann werden wir vielleicht die Kirche und die immer widersprüchlichere abendländisch-christliche Zivilisation bewahren. Aber wir werden auch immer weiter versagen in der Sendung zur Evangelisierung – gegenüber den Armen und den Reichen, im Dienst des Lebens und Zusammenlebens aller Menschen."⁵

Im Unterschied zu einer Pastoral, die die entscheidende Herausforderung in der zunehmenden "Säkularisierung" sieht und dem Unglauben bzw. dem religiösen Indifferentismus durch Programme der geistlichen Bekehrung und Erneuerung entgegenzuwirken versucht, nimmt die Sozialpastoral zwar auch eine tiefgreifende Entfremdung von Gott in der gegenwärtigen Gesellschaft wahr, sieht diese aber weniger in der Polarität "Glauben – Unglauben" als vielmehr in der Polarität "Leben – Tod" begründet. Folgerichtig ist ihr an der Ermöglichung einer integralen Befreiung – im Sinne des verheißenen "Lebens in Fülle" (Joh 10,10) – gelegen. Indem sie das Evangelium in den Alltag der Leute hineinholzt und es aus diesem Alltag heraus liest, überwindet sie die traditionelle stark aufs bloße Jenseits konzentrierte, individualistisch orientierte und sakramentalistisch ausgerichtete Pastoral, die das Verdikt der Religionskritik, Illusionen zu propagieren und so reine Kompensation zu betreiben, als nur zu berechtigt erscheinen läßt.

5. "Der evangelisierende Dienst muß einen Ruf zur Verwandlung des Lebens in Richtung auf die Gottesherrschaft einschließen, eventuell auch Teilnahme an einer Glaubensgemeinschaft sein."⁶ Mit dieser These macht R. Muñoz klar, daß die kirchliche Dimension durchaus einen wichtigen Stellenwert im Rahmen der Sozialpastoral bzw. einer befreienden Evangelisierung hat, daß sie aber nicht den obersten Rang einnimmt. Denn es wäre zu vor-

⁵ R. Muñoz, Befreiende Evangelisierung, in: Im Blickpunkt (Mitteilungen der Kirchlichen Arbeitsstelle für Fernstudien/Theologie im Fernkurs der Domschule Würzburg e.V.) 5/92, 1-3. 7, hier: 7.

⁶ Ebd.

dergründig und eine Verkehrung von Evangelisierung, wäre man nur darauf bedacht, "nichts als die Anzahl der Kirchenmitglieder und den Einfluß des Evangeliums steigern zu wollen"⁷. Worauf es vielmehr ankommt, ist, die neuen Verhältnisse der Gottesherrschaft erfahrbar werden zu lassen.

Genau dafür Erfahrungsräume zu eröffnen — und zwar sowohl in den eigenen Reihen als auch aufmerksam zu sein für Einbrüche des Reiches Gottes in die Geschichte außerhalb der Kirche und sie gegebenenfalls zu unterstützen, darin muß die eigentliche Berufung und Aufgabe der Kirche gesehen werden. Das bedeutet aber auch, daß die Kirche vor allem in ihren eigenen Reihen darauf bedacht sein muß, den Kriterien einer sozialen Ordnung, wie sie dem Reich Gottes entspricht, möglichst nahe zu kommen bzw. — umgekehrt formuliert — wenigstens selbst nicht hinter den Grunderfordernissen eines Umgangs miteinander auf der Basis gegenseitiger Anerkennung und universaler Solidarität, wie sie für die Gesellschaft zu erwirken versucht werden, zurückbleiben darf. Indem dies einzulösen versucht worden ist und wird, ist es im Kontext der Sozialpastoral zu einer neuen Erfahrung der Kirchwerdung gekommen, wie sie wohl in der Bewegung der kirchlichen Basisgemeinden ihren deutlichsten Ausdruck findet. Dabei sind diese Basisgemeinden mißverstanden, wenn sie als rein innerkirchliche Reformbewegung betrachtet werden. Vielmehr ist für sie kennzeichnend, daß sie aus den Bewußtseinsbildungsprozessen des einfachen Volkes heraus erwachsen und sie zugleich vorantreiben und so zu Fermenten in den verschiedensten Bereichen der sog. "Volksorganisation" und zu Trägern bzw. Animatoren von Basisinitiativen und —bewegungen weit über die Kirche hinaus werden. Umgekehrt nehmen die konkreten Erfahrungen aufgrund des Engagements in den Volksbewegungen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf das kirchliche Bewußtsein.

Es liegt nahe, daß, wo diese Bewußtseinsbildung als aus dem Glauben heraus erwirkt erfahren wird, dies nicht ohne Auswirkungen auf die Sozialform der Kirche bleiben kann. Treffend durchzieht darum das Puebla-Dokument das Begriffspaar "Gemeinschaft und Partizipation" wie ein roter Faden als Kennzeichen einer Kirche, die die verschiedenen Berufungen in ihren eigenen Reihen ernstnimmt und sich aus dem geschwisterlich-gleichberechtigten Zusammenwirken aller heraus aufzubauen läßt. Auch wenn eine Differenzierung der Engagements und Dienste entsprechend der wahrzunehmenden Aufgaben sinnvoll und notwendig ist, ist damit keine Einschränkung der Maxime

⁷ Ebd.

verbunden, daß die gesamte Gemeinde Trägerin der Sozialpastoral ist und somit alle Beteiligten für sie verantwortlich sind.

6. Die dargelegten Überlegungen wären mißverstanden, würde aus ihnen gefolgert, die unter dem Konzept "Betreuungspastoral" aufgeführten Stichwörter seien prinzipiell hinfällig. Das ist nicht der Fall. So soll etwa weder die Bedeutung von Sakramenten im kirchlichen Leben angezweifelt werden, noch soll dem kirchlichen Lehramtes jegliche Kompetenz genommen werden. Weiterhin zeichnet sich z.B. ab, daß das Konfliktfeld "Glaube — Unglaube" angesichts der zunehmenden Säkularisierung insbesondere in den Megastädten Lateinamerikas auch dort nicht einfach überwunden werden kann. Aber alle diese und weitere Einzelmomente erhalten ihre je spezifische Gewichtung im Rahmen eines pastoralen Gesamtansatzes (pastoral de conjunto). Dieses gibt der Pastoral eine deutlich konturierte Stoßrichtung — im Unterschied zu dem hierzulande meist antreffbaren Nebeneinander von kirchlich-pastoralen Verrichtungen, die zwar alle sinnvoll sind, aber nur wenig voneinander wissen, geschweige denn aufeinander abgestimmt sind.

Hermann Steinkamp/Norbert Mette

Prinzipien und Elemente einer Sozialpastoral für die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland Am Beispiel "Christliche Gemeinden als Asyle"

Die gegenwärtige Problematik der Fremden, Flüchtlinge, Asylsuchenden in unserem Land ist in den letzten Jahren auch unter praktisch-theologischen Aspekten so weit reflektiert worden (vgl. z.B. O. Fuchs, 1988; R. Krockauer, 1993; G. Collet/H. Steinkamp, 1993), daß ich sie im folgenden als bekannt voraussetzen und den Versuch unternehmen kann, am Beispiel dieser fraglosen pastoralen Herausforderung Prinzipien und Elemente einer hiesigen Sozialpastoral zu erörtern.

Als gesellschaftliches Problem, das (so oder so) christliche und kirchliche Praxis betrifft, steht es exemplarisch für andere ("säkulare") "Zeichen der Zeit", in denen Kirche und Gemeinde ihre Reich-Gottes-Hoffnungen identifizieren und bezeugen können: Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit, Armut in der Zwei-Drittel-Gesellschaft, Drogensucht, "Eine Welt", u.ä. ('Säkular' meint in dem Zusammenhang: sozial-pastoral relevante Probleme sind nicht: Kirchenmitgliedschaft und -austritte, Drewermann-Streitereien, Priestermangel u.ä. kircheninterne Konflikte.)

1. **"Gaudium et spes"**: Das Konzept der Sozialpastoral nimmt seinen Ausgangspunkt und Denkansatz bei den "Freuden und Hoffnungen, den Ängsten und der Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1), und zwar insofern sie auch "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" sind (ebd.).

Daß dieser erste und grundlegende Satz der Pastoralkonstitution des II. Vaticanums — 30 Jahre später — in der hiesigen kirchlichen Praxis noch nicht in Kraft gesetzt ist, hängt mit jahrhundertalten Plausibilitäten und Gewohnheiten der abendländischen Staats-, Landes- und Volkskirchen-Praxis zusammen, die es — als Widerstände gegen die pastorale Weisung des Konzils — neu zu reflektieren gilt. Diese Widerstände existieren nicht nur beim Kirchenvolk, sondern ebenso bei Theologen und Pfarrern, Kirchenoberen und Pastoralplanern und haben in aller Regel ideologischen Charakter (Plausibilitäten der "Volkskirche" als Dienstleistungs-Unternehmen, Probleme der Kirchenmitgliedschaft u.ä.). Diese Widerstände müssen bereits im ersten Schritt ("Sehen") sozial-pastoralen Handelns (z.B. als Wahrnehmungsverzerrungen) in Rechnung gestellt werden.

Die Sozialpastoral akzentuiert nun zwei Teilaussagen des zitierten programmatischen Grund-Satzes von GS, die m.E. in der bisherigen Rezeption des Konzilsdokuments zu wenig beachtet wurden:

- a. die besondere Rolle der "Armen und Bedrängten aller Art" bei der Deutung der "Zeichen der Zeit" und damit der Planung kirchlicher Praxis;
- b. die "Mitbetroffenheit" der Jünger Christi von der Not und den Ängsten der Armen und Bedrängten.

1.1 Flüchtlingseleid als "Zeichen der Zeit"

Flüchtlinge, Fremde und Asylsuchende gehören zweifelsfrei zu den Armen und Bedrängten, von denen im Konzilsdokument die Rede ist. Um dieses "Zeitzeichen" für die kirchliche Praxis relevant zu deuten, sind Differenzierungen unumgänglich, die eine besondere sozial-analytische Diagnose erfordern, z.B.:

- Migrationsbewegungen sind kein konjunkturelles, sondern strukturelles Phänomen (vgl. Bericht des Club of Rome 1991: "Die globale Revolution", wo festgestellt wird, "... daß keine Maßnahmen die Einwanderungsbewegung wirkungsvoll stoppen werden ... Deshalb kommt es nicht nur darauf an, die Entwicklungshilfe für die armen Länder zu erhöhen; ebenso wichtig ist es, die Bevölkerung der reichen Länder darauf vorzubereiten, diese Tatsache zu akzeptieren" (43).)
- Auch hinsichtlich der gegenwärtigen Flüchtlingsströme auf Weltenebene gilt, daß die Länder der sog. "Dritten Welt" davon in weitaus höherem Maße betroffen sind als die reichen Staaten. (Der demagogische Slogan vom "vollen Boot" mißbraucht insofern manipulativ das Phänomen der Überbevölkerung der Erde, um zu suggerieren, das Boot der reichen Länder sei voll) (vgl. Steinkamp, 1993).
- Besonders der Begriff des "Fremden" bedarf einer wesentlichen Konkretisierung: Von Not und Bedrängnis betroffen sind in aller Regel die armen Fremden! H.M. Enzensberger: "Für Geschäftsleute aus Hongkong ist der Erwerb eines britischen Passes kein Problem. Auch das Schweizer Bürgerrecht ist für Einwanderer aus beliebigen Ländern nur eine Preisfrage. Dem Sultan von Brunai hat noch niemand seine Hautfarbe übelgenommen. Wo die Konten stimmen, versiegt wie durch ein Wunder der Fremdenhaß." (Die große Wanderung, 37)

Diese drei Beispiele, die das Phänomen weder umfassend zu erklären noch exemplarisch zu charakterisieren beanspruchen, sollen lediglich die für sozial-pastorale Problemanalysen jeweils notwendige sozial-analytische Erforschung des betreffenden Problems veranschaulichen.

1.2 Sekundäre und komplementäre Betroffenheit der "Jünger Christi"

Was bedeutet der Halbsatz in "Gaudium et spes", daß Freude, Hoffnung, Angst und Trauer der Menschen von heute *auch* die Freude und Hoffnung, Angst und Trauer der Jünger Christi seien? Und: Wie kommt es, daß dieser Halbsatz bislang so wenig beachtet bzw. praxis-relevant wurde?

Am Beispiel "Christliche Gemeinden als Asyle": Wieso sind z.B. die Ängste von Flüchtlingen *auch* die Ängste von Mitgliedern unserer durchschnittlichen Pfarrgemeinden?

Daß Flüchtlinge, Fremde überhaupt, Ängste erzeugen (z.B. vor Konkurrenten auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt, vor kultureller und religiöser Überfremdung), ist im Zusammenhang mit den Ursachen der Ausländerfeindlichkeit zur Genüge analysiert worden. Ob von der gleichen Angst oder aber der Angst vor der eskalierenden Gewalt: Christen, Mitglieder der Kirchen sind betroffen, so oder so. Daß und wie diese *sekundäre* (z.B. als Arbeitslose bzw. Wohnungssuchende) oder aber *komplementäre Betroffenheit* (z.B. als jemand, der begreift, daß die Flüchtlingsströme mit dem Nord-Süd-Gefälle zusammenhängen, *wahrgenommen* und sowohl kognitiv wie emotional *verarbeitet* werden, stellt eine *fundamentale Aufgabe pastoraler, katechetischer, religionspädagogischer Praxis dar* — unter sozial-pastoralen Gesichtspunkten ist sie mindestens so wichtig wie die Frage nach Möglichkeiten, Flüchtlingen zu "helfen". Die hier notwendige Bewußtseinsbildung in den Gemeinden ist unabdingbarer Bestandteil der Programmatik "Gemeinde als Asyl", ohne die diese von vornherein zu einem fragwürdigen "diakonischen" Unternehmen würde. Auch hierzu nur einige Stichworte:

- Viele durchschnittliche Gemeinden funktionieren angesichts der Fremdenproblematik derzeit eher als "Reservate", als Fluchtburgen vor der Bedrohung; entsprechende rituelle Vollzüge oder Informationsveranstaltungen, die nicht auch die Bewußtmachung der eigenen Betroffenheit zum Ziel haben, können gegenläufige Effekte zeitigen (fundamentalistische Reduktion der Komplexität

der Probleme, Beschwichtigung, kollektive Abwehr der Ängste u.ä.).

- Aber auch allzu voreilige und problemlose Identifikation mit Fremden und Flüchtlingen bedarf der kritischen Vergewisserung: Oft handelt es sich hierbei um unbewußte Formen von Angstabwehr und Aggressionsbereitschaft. Das gilt auch für noch so gut gemeinte caritative und politische Aktionen für Flüchtlinge und Asylsuchende: Ohne die entsprechende Einsicht in die eigene Betroffenheit können sie allzu leicht zu Formen eines "kollektiven Helfersyndroms" (Steinkamp, 1992) geraten.
- Die in diesem Zusammenhang häufige spontane Reaktion von Gemeinden, das Flüchtlingsproblem als eines zu definieren, für das allenfalls die Experten der Caritas als zuständig gelten, muß im Zusammenhang der o.g. Widerstände gesehen und reflektiert werden (vgl. zu den Folgen der in den letzten Jahren viel diskutierten "Zweitstruktur"-Diakonie Steinkamp, 1985).

Auch die drei genannten Beispiele von Konkretisierungen der Betroffenheits-Maxime ließen sich beinahe beliebig vermehren. Für den hier verfolgten Zweck der Skizze einer Methodologie der Sozialpastoral müssen sie hinreichen.

Als Zwischenfazit nach dem ersten methodischen Schritt ("Sehen") seien noch zwei implizite Grundannahmen benannt, die für die Sozialpastoral zentrale Bedeutung haben:

- a. Der *Idee der Solidarität* kommt nicht erst als ethische Norm und Zielkategorie pastoraler Praxis eine Schlüsselfunktion im Konzept der Sozialpastoral zu, sondern schon im Akt der Realitätswahrnehmung und -deutung: nämlich als erkenntnisleitendes Interesse insofern, daß es die komplementäre Betroffenheit von Not als soziologisches (d.h. vor-ethisches) Datum wahrzunehmen ermöglicht (vgl. Hondrich, 1992, 41).
- b. Damit erweist sich auch der methodische Dreischritt von Sehen-Urteilen-Handeln als "schematisch": Bereits im Akt des "Sehens" sind immer bereits Optionen im Spiel, so wie das "Sehen" auch schon unzweideutig Aspekte von "Handeln" enthält, z.B. in Form von Abwehr bedrohlicher Realität.

2. Option für die Anderen als Variante und Radikalisierung der "Option für die Armen"

Die Mehrdeutigkeit des programmatischen Satzes von "Gaudium et spes" — hinsichtlich der Art der Mit-Betroffenheit der Jünger Christi von der "Freude und Hoffnung, der Trauer und den Ängsten der Menschen" — wurde zuerst durch die berühmten CELAM-Dokumente von Medellín und Puebla eindeutig gemacht: als "Option für die Armen". Der Konzilstext ist nämlich insofern mehrdeutig, als er nicht klar zwischen Ist und Soll unterscheidet: Ist die Not der Armen auch die Not der Jünger Christi, oder sollte sie es sein?

Die "Option für die Armen" entscheidet diese Frage im Sinne einer eindeutig ethischen Interpretation: Die "Armen und Bedrängten aller Art" sind nicht nur die unstrittig ersten und wichtigsten Adressaten der frohen Botschaft Jesu, sondern auch der Kirche (des II. Vaticanums). Daraus leiten die lateinamerikanischen Bischöfe die "Option für die Armen" als Konsequenz und Konkretisierung ab und legen sie als "norma normans" für die Praxis der Kirche in Lateinamerika fest. Daß es sich dabei nur auf den ersten Blick um eine ethische Norm handelt, in Wirklichkeit aber um eine fundamentale Glaubensentscheidung, ist im Zuge der Kontroversen und theologischen Interpretationen der "Option für die Armen" deutlich geworden. Auch diese Explikation kann hier mit Verweis auf entsprechende Literatur unterbleiben (vgl. Eicher, 1989; Boff/Pixley, 1987; Collet, 1992; Fuchs, 1991).

Für Konzept und Methodologie der Sozialpastoral sind drei *Funktionen* der "Option für die Armen" als besonders wichtig zu benennen:

- als erkenntnisleitendes Interesse,
- als heuristisches Prinzip zur Vergewisserung der biblischen Tradition,
- als "Fluchtpunkt" individueller und kollektiver Lernprozesse.

2.1

Optionen, insbesondere die "Option für die Armen", stellen eine Art "Vorzeichen vor der Klammer" der Sozialpastoral dar:

- epistemologisch i.S. von erkenntnisleitenden Interessen: Optionen steuern sowohl Entscheidungen für bzw. gegen bestimmte "Probleme", denen Pastoral und Diakonie sich zuwenden als auch Prozesse der Selektion relevanten Wissens.

- Optionen sind in diesem Sinn Synonym für "Parteilichkeit" (von Theologie, Kirche und Gemeinde).

2.2

Die "Option für die Armen" ersetzt/erübrigt nicht die jeweilige Verge-
wässerung und Erinnerung der biblischen (und theologischen bzw.
kirchlichen) Tradition, sondern "steuert" sie i.S. eines heuristischen
Prinzips.

Am Beispiel "Asyl": Die "Option für die Anderen" als Äquivalent bzw.
Radikalisierung (P. Suess, 1991) der "Option für die Armen" lenkt den
Blick / die theologische Suchbewegung auf jene Traditionen und bibli-
schen Topoi, die Israel und die Christen selbst als Fremde erinnern
und daraus die Verpflichtung ableiten, sich der Fremden anzunehmen
(vgl. Ex 21,9; 22.20. Ihr wart ja selbst Fremde in Ägypten; Eph 2,19;
Hebr 11,13; vgl. auch Mt 25,35). Aber auch die Erinnerung der mittel-
alterlichen Tradition der christlichen Kirchen als Asyle für politisch
Verfolgte kann in der gegenwärtigen Situation die "Option für die an-
deren" materialisieren helfen (vgl. den religiösen Ursprung von Asyl).

2.3

Nicht zuletzt sind Optionen, insbesondere die "Option für die Armen"
und die "Option für die Anderen", Gegenstand und Zielkategorien von
religionspädagogischen, katechetischen und gemeindlichen Lernpro-
zessen (Steinkamp, 1991, 1992): z.B. kann eine individuelle "religi-
öse" Lerngeschichte mit der Option für die Armen mit einer erhöhten
Aufmerksamkeit für Informationen über Armut beginnen, den Ent-
schluß bewirken, morgens die Zeitung mit den Augen der Armen zu
lesen, Wut über die ungerechten Zustände in der Welt zu entwickeln,
Bewußtsein und Lebensform: "Hunger und Durst nach Gerechtigkeit"
usw.

An diesem Beispiel wird erneut deutlich — vgl. 1.2 b —, daß der meth-
odische Dreischritt "schematisch" zu verstehen ist: Auch im Schritt
"Urteilen" sind Elemente von "Sehen" und "Handeln" impliziert.

3. Konkretionen

Die auf diese Weise in den Blick geratenen Lernprozesse könnten ei-
nerseits in herkömmliche gemeindliche Funktionen und Aktivitäten in-

tegriert werden (Predigt, Katechese, Bildungsarbeit), andererseits werden sie wohl die gewohnten Segmentierungen volkscirchlicher Gemeindepraxis in Frage stellen bzw. zu neuen Konzeptentwicklungen Anlaß geben. Daß solche Lernprozesse am "generativen Thema" (P. Freire) "Flüchtlinge/Fremde" die klassische Funktionsteilung zwischen Martyria, Diakonia und Koinonia sprengen, ist dabei ebenso evident wie die Tatsache, daß sie in jedem Fall bereits als Aktivitäten einer diakonischen Gemeinde, als Diakonie, gelten können, noch bevor die Gemeinde im eigentlichen Sinn "handelt".

Insofern lassen sich, gerade auch unter dem Gesichtspunkt eines Praxis-Entwurfs, der mit langfristigen Transformationsprozessen der gegenwärtigen volkscirchlichen Praxis rechnet, drei Konkretionen der Programmatik "Gemeinde als Asyl" unterscheiden:

3.1

In einem allgemeinen Sinn könnte man Gemeinden, in denen die skizzierten Lern- und Bewußtseinsprozesse in Gang gesetzt werden, als "Asyle für Fremde" bezeichnen, insofern sie sich zu alternativen Milieus entwickeln, in denen die in der Gesellschaft herrschenden Plausibilitäten, Berührungängste, Vorbehalte usw. außer Kraft gesetzt werden. Das hat Auswirkungen sowohl auf einzelne Gemeindeglieder und ihr Verhalten in Alltagssituationen (im Bus, am Stammtisch, im Einkaufszentrum u.ä.) als auch auf ein entsprechend fremdenfreundliches Klima im Stadtteil. Auf diese Weise könnten sich allmählich die gesellschaftlichen "Asylzonen" insgesamt ausweiten. Christliche Gemeinden würden dabei keinen beliebigen gesellschaftsdiakonischen Beitrag zur Lösung eines drängenden öffentlichen Problems leisten, sondern einen insofern spezifischen, als sie dazu ureigene Motivationspotentiale freisetzen können.

3.2

Eine zweite Weise, wie Gemeinden in einem analogen Sinn zu Asylen für Heimatlose und Flüchtlinge werden können, besteht darin, daß sie als deren Anwälte bzw. Lobby tätig werden. Das kann in fallweiser Kooperation mit speziellen Organisationen wie Pro-Asyl, amnesty international oder den Wohlfahrtsverbänden geschehen, aber auch, indem einzelne Gemeinden sich vor Ort für die Belange von Asylsuchenden in der Öffentlichkeit einsetzen, politischen Druck auf Behörden und Parteien ausüben, mit Symbolhandlungen ihre Solidarität mit den Fremden bekunden. Der Ankauf von Lebensmittel-Gutscheinen

ist ein bekanntes Beispiel einer solchen Symbolhandlung, und selbst die Kontroversen darüber, ob sie wirklich diesen Zweck erfüllt haben oder nicht, eher als zweifelhafte Kollaboration mit einer fragwürdigen Behördenpraxis interpretiert werden konnten, hat noch einmal zur internen Bewußtseinsbildung in den entsprechenden Gruppen und Gemeinden sowie in der Öffentlichkeit beigetragen.

3.3

Schließlich können Gemeinden, wie bekannte Beispiele zeigen, auch im engeren Sinn zu Asylern werden: indem sie ad-hoc und als erste Hilfe Unterkünfte, Gemeinderäume u.ä. zur Verfügung stellen, die zeichenhafte Besetzung auch von Kirchen selbst — wie geschehen — nicht nur zulassen, sondern ihre praktische Solidarität mit den Besetzern bekunden, in Zusammenarbeit mit Rechtsanwälten Abschiebungsverfahren unterbrechen u.ä. Solche "hautnahen" Begegnungen mit Aussiedlern und Asylbewerbern haben auch Gemeinden gemacht, in deren Umgebung von den Sozialämtern Notunterkünfte eingerichtet worden sind. Wo diese Gemeinden den Kairos einer solchen unverhofften Konfrontation mit Fremden erkannt und sich im Sinne der vorangegangenen Überlegungen darauf eingelassen, d.h. sie nicht nur als Last und Aufgabe, sondern als heils-hafte Widerfahrnis (Mt 25; Lk 10) begriffen haben, da wurde oft genau diese Erfahrung möglich.

4. Zurück nach Crateús

Einer der führenden brasilianischen Theologen, Rogerio de Almeida Cunha, seit vielen Jahren engagiert in der Arbeiterpastoral, schreibt über die Funktion der Ideologie: "... die wesentliche Rolle der Ideologie besteht darin, bei der Mehrheit der Arbeiter das Bewußtsein zu schaffen, daß die herrschenden Produktionsverhältnisse das einzig sinnvolle und mögliche Modell darstellen ... Um das zu erreichen, existieren die Kommunikationsmittel, die Schulen, Kirchen, Verbände, Gewerkschaften und Parteien" (Trabalho-um Caminho para deus, Sao Paulo 1991, 31).

Wie ist die paradoxe Tatsache zu erklären, daß der "Plano de Pastoral de Conjunto" (dt. Plan einer kooperativen Pastoral), den Norbert Mette eingangs vorgestellt hat, das heutige Konzept der "Sozialpastoral" eines brasilianischen Bistums formuliert und daß gleichzeitig die derzeitigen hiesigen Kontroversen um die Orthopraxie unserer Kirche

als Alternative von "Kooperativer Seelsorge" und "Sozialpastoral" formuliert werden können?

Ich übersetze, als Versuch einer Antwort auf diese Frage, die Aussage von Rogerio ein zweites Mal "ins Deutsche": "... die wesentliche Rolle der (Pastoral-)Theologie besteht darin, bei der Mehrheit der Kirchenmitglieder das Bewußtsein zu schaffen, daß die herrschenden volkscirchlichen Verhältnisse die einzig mögliche und sinnvolle Form kirchlicher Praxis darstellen. Um das zu erreichen, gibt es den Kirchenfunk, den Religionsunterricht, die Predigt, die kirchlichen Vereine und Verbände, usw."

Nestbeschmutzung? Wohlgermerkt: Rogerio zählt die Gewerkschaften, d.h. die Interessenvertretung der Arbeitschaft, zu den Agenturen der Ideologie-Produktion!

Lassen wir uns so kritisch und radikal anfragen? Die alte, etablierte europäische Theologie, deren Schüler die Boffs und Rogerio waren? Das Mutterhaus von der Filiationkirche?

Literatur

1. C. Boff, J. Pixley (1987), Die Option für die Armen, Düsseldorf.
2. G. Collet (1992), 'Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet'. Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 33, 67-84.
3. G. Collet, H. Steinkamp (1993), Wider Willen unterwegs, in: A. Angenendt, H. Vorigmler (Hg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft (Festgabe für Bischof R. Lettmann), Kevelaer, 235-249.
4. P. Eicher (1989), Die Anerkennung der Anderen und die Option für die Armen, in: P. Eicher, N. Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas, Düsseldorf, 10-53.
5. O. Fuchs (Hg.) (1988), Die Fremden, Düsseldorf.
6. O. Fuchs (1991), Die "Option für die Armen" als theologisches Prinzip für den kirchlichen Selbstvollzug von Individuum und Gemeinschaft, in: A.J. Bucher u.a. (Hg.), Die "vorrangige Option für die Armen" der katholischen Kirche in Lateinamerika, Bd. 1, Eichstätt-Ingolstadt-Wien, 32-52.
7. K.O. Hondrich, C. Koch-Arzberger (1992), Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt.
8. (Club of Rome, 1991): A. King, B. Schneider (Hg.), Die globale Revolution. Ein Bericht des Rates des Club of Rome (Spiegel-Spezial Nr. 2/1991).
9. R. Krockauer (1993), Kirche als Asylbewegung, Stuttgart-Berlin-Köln.
10. H. Steinkamp (1985), Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde, Freiburg.
11. H. Steinkamp (1991), Sozialpastoral, Freiburg.

12. H. Steinkamp (1992), Alphabetisierung in der Ersten Welt. Gemeindediakonie und Basisinitiativen, in: U. Kleinert (Hg.), Mit Passion und Profession: Zukunft der Gemeindediakonie, Neukirchen-Vluyn, 45-61.
13. H. Steinkamp (1993), Bedrohung und Bedrohliches. Ursachen von Angst und Feindseligkeit gegenüber Fremden, in: M. Langer (Hg.), Wir alle sind Fremde, Regensburg, 168-178.
14. P. Suess (1991), Thesen zu Entkolonialisierung und Solidarität, in: Christliche Initiative Romero (Hg.), Werkmappe 1492-1992, Münster.

Planung und Vision

Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge – Gespräch im "Fishpool"

(Unter Verwendung eigener Aufzeichnungen und derer von Markus
Böcker und Rolf Zerfuß erstellt von Herbert Hasinger)

I. Eingangsplädoyers

Hermann Steinkamp:

Die beiden Konzepte "Kooperative Pastoral" und "Sozialpastoral" und analog die beiden Entwürfe zu einer "Leiterschafts-Erklärung" sind schlichtweg nicht vereinbar. Dabei ist die "Sozialpastoral" nichts, was wir uns ausgedacht hätten, sondern zunächst ein Geschenk aus der "III. Welt". Die europäischen Kirchen sind bislang geprägt von den Charakteristika einer Mitgliedschaftskirche, die nach ihrem Bestand fragt und Bedürfnisse befriedigt, während die Kirchen der "III. Welt" ein alternatives Konzept der kirchlichen Praxis in Form von Basisgemeinden und politischem Engagement präsentieren, deren vorrangiges Anliegen der Mensch und seine Befreiung aus Unterdrückung ist. Mit der "Sozialpastoral" wird nicht gegen die Kooperation als solche argumentiert. Mit den beiden Konzepten "Kooperative Pastoral" und "Sozialpastoral" sind aber jetzt auch im europäischen Kontext zwei Konzepte gegeben, die alternativ zueinander stehen und gleichsam zwei "Teilkirchen" repräsentieren. Die Tatsache, daß es überhaupt zwei alternative Paradigmen von Pastoral in der Kirche gibt, gilt es zunächst anzuerkennen.

A.6

Fishpool

Max Hofer:

Es ist die Frage zu klären: Wer ist ein "guter" katholischer Christ? Jemand der in den Gottesdienst geht? ... der seine Kirchensteuer zahlt? ... oder gibt es dafür noch andere Kriterien? Was ist jeweils unter Mitgliedschaft zu verstehen?

Einwurf Hermann Steinkamp:

Die Fixierung auf diese Fragen [sc. macht das Denken der Mitgliedschaftskirche aus – H.H.]

Planung und Vision

Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge – Gespräch im "Fishpool"

(Unter Verwendung eigener Aufzeichnungen und derer von Markus Bükler und Rolf Zerfaß erstellt von *Herbert Haslinger*)

I Eingangsplädoyers

Hermann Steinkamp:

Die beiden Konzepte "Kooperative Pastoral" und "Sozialpastoral" und analog die beiden Entwürfe zu einer "Leitershofener Erklärung" sind schlichtweg nicht vereinbar. Dabei ist die "Sozialpastoral" nichts, was wir uns ausgedacht hätten, sondern zunächst ein Geschenk aus der "III. Welt". Die europäischen Kirchen sind bislang geprägt von der Charakteristika einer Mitgliedschaftskirche, die nach ihrem Bestand fragt und Bedürfnisse befriedigt, während die Kirchen der "III. Welt" ein alternatives Konzept der kirchlichen Praxis in Form von Basisgemeinden und politischem Engagement repräsentieren, deren vorrangiges Anliegen der Mensch und seine Befreiung aus Unterdrückung ist. Mit der "Sozialpastoral" wird nicht gegen die Kooperation als solche argumentiert. Mit den beiden Konzepten "Kooperative Pastoral" und "Sozialpastoral" sind aber jetzt auch im europäischen Kontext zwei Konzepte gegeben, die alternativ zueinander stehen und gleichsam zwei "Teilkirchen" repräsentieren. Die Tatsache, daß es überhaupt zwei alternative Paradigmen von Pastoral in der Kirche gibt, gilt es zunächst anzuerkennen.

Max Hofer:

Es ist die Frage zu klären: Wer ist ein "echter" katholischer Christ? Jemand der in den Gottesdienst geht? ... der seine Kirchensteuer zahlt? ... oder gibt es dafür noch andere Kriterien? Was ist jeweils unter Mitgliedschaft zu verstehen?

Einwurf Hermann Steinkamp:

Die Fixierung auf diese Fragen [sc. macht das Denken der Mitgliedschaftskirche aus – H.H.]!

Strukturierung der Pastoralstruktur (Kommunikation, Gemeindefunktion, Erfolgsfaktoren, Wandel, Entwicklung, umkehrbare Entwicklung.

Karl Wagner:

Ich wehre mich entschieden gegen die Darstellung, als sei die "Kooperative Pastoral" lediglich Ausdruck eines Mitgliedschaftsdenkens. Das ist nicht unser Ziel. Die Ideen der "Sozialpastoral" sind ohne Zweifel fruchtbar zu machen für die "Kooperative Pastoral". Ich kann nicht sehen, daß beide gänzlich verschiedene Ansätze seien.

Markus Lehner:

Das Verhältnis "Kooperative Pastoral"- "Sozialpastoral" muß als ein Ergänzungsverhältnis gesehen werden. An einem Bild illustriert: Ein Auto droht ohne Treibstoff in der Wüste stehen zu bleiben. Da stellt sich zum einen die Frage, wie bekommt man das Auto wieder flott, zum anderen die Frage, wohin geht der Weg weiter. Ersteres ist die Fragestellung der "Kooperativen Pastoral", das zweite die Fragestellung der "Sozialpastoral". Wenn man ans Ziel kommen will, muß auf beide Fragen eine Antwort gesucht werden, wobei der "Benzinmangel" durchaus als Chance gesehen werden kann, daß auch die Frage nach dem Weg wieder intensiver überlegt werden muß.

Norbert Mette:

Mein Eindruck ist — und das ließe sich durch detailliertere Inhaltsanalysen auch aufzeigen —, daß die vorliegenden Pastoralpläne sich für die Begründung des Konzepts der "Kooperativen Pastoral" zwar auf die *Communio*-Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils berufen, daß dieses durchaus zustimmenswerte theologische Programm in der Ausführung dieser Pläne aber nicht eingelöst wird, daß es — um es pointiert zu sagen — eine Mogelpackung bleibt. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß es sich im eigentlichen Sinne auch nicht um "Pläne" handelt, sondern eher um Kriseninterventionskonzepte im Sinne einer pragmatischen Mängelverwaltung. Anders gesagt: Das Konzept der "Kooperativen Pastoral" geht meines Erachtens von der Einschätzung aus, daß es sich bei der derzeitigen Krise der Pastoral um eine Steuerungskrise handelt, die vor allem durch eine effizientere Umverteilung des zur Verfügung stehenden Personals gelöst werden muß und kann. Demgegenüber diagnostiziert die "Sozialpastoral" die derzeitige Krise als eine System- bzw. Zielkrise, die dazu herausfordert, ganz neu darüber nachzudenken, wozu Kirche in der heutigen Gesellschaft da ist, um dann von den so sich ergebenden pastoralen Erfordernissen her die sich als Konsequenz nahelegende interne Umstrukturierung der Pastoral anzugehen und vorzunehmen.

Karl Gabriel:

Die Stärken und Schwächen beider Konzepte liegen auf verschiedenen Ebenen. Die "Sozialpastoral" ist eine pastorale Vision bzw. Perspektive. Spezifisch im Unterschied zur "Kooperativen Pastoral" ist in der "Sozialpastoral" der Bezug der Reflexionen zur Gesellschaft. In dieser Hinsicht erscheint die "Sozialpastoral" als das stimmigere Konzept. Eine Schwäche der "Sozialpastoral" besteht allerdings darin, daß sie die spezifischen Anforderungen einer Großorganisation, wie sie in den Kirchen unserer Länder gegeben sind, nicht reflektiert. In solchen Großorganisationen ist es aber durchaus notwendig, daß sich konzeptionelle Überlegungen konkret als Planungen von Teilbereichen, z.B. Personalplanung oder Strukturplanung, ausgestalten. Angesichts der realen Verhältnisse einer existierenden Großorganisation Veränderungen einführen zu wollen, ist die Stärke der "Kooperativen Pastoral". Zu überlegen ist dann, was die "Sozialpastoral" für die Strukturplanungen einer bestehenden Organisation impliziert. Statt die beiden Konzepte nur zu konfrontieren, wäre es lohnender, sie so zu diskutieren, daß gegenseitige Lernerfahrungen gemacht werden können.

II Diskussion

Norbert Greinacher:

Die "Kooperative Pastoral" im Sinne der Anforderung, daß Seelsorgerinnen und Seelsorger als Team zusammenarbeiten, ist durch die "Sozialpastoral" nicht in Frage gestellt. Allerdings gibt es einen grundlegenden und qualitativen Unterschied zwischen "Kooperativer Pastoral" und "Sozialpastoral": Es geht um die Frage, ob und wo "Gaudium et spes" bzw. das Prinzip "propter nos homines", also "wegen uns Menschen" (nicht: "wegen uns Christen" oder "wegen uns Katholiken") ernstgenommen wird. Das impliziert einen grundlegenden Perspektivenwechsel: Wenn es "um uns Menschen" geht, dann geht es nicht, wie die "Kooperative Pastoral" den Eindruck erweckt, um den Bestand der Kirche, sondern im Sinne der "Sozialpastoral" um das Heil der Menschen.

Peter Köhldorfer:

1. Die "Sozialpastoral" ist in Angriff zu nehmen überall, wo es nur möglich ist, aber auch so, daß man sich nicht überfordert (z.B. in Gemeinden). Erfolgserlebnisse wären wichtig für eine nicht mehr umkehrbare Entwicklung.

2. Die "Sozialpastoral" wird auf erhebliche Widerstände stoßen und sie hervorrufen (sie wurden bisher nicht genannt). Sie werden kommen aus der traditionellen Dogmatik, insbesondere der Ekklesiologie und Amtstheologie, der Hierarchie als Organisationsform und als theologischem Prinzip. Dabei sind es die implizite, überholte Anthropologie und Sozialphilosophie, die sich sperren.
3. Soll eine zukünftige "Sozialpastoral" nicht aus der Kirche "hinausfliegen", muß notgedrungen eine epochale Aufgabe bewältigt werden: die Entsakralisierung der Kirchenstruktur und die Erlaubnis zur Umgestaltung. Das wäre eine Führungsaufgabe der Kirchenleitung. Sie entspricht der Aufgabe, die Jesus in Israel geleistet hat, für deren Lösung er ans Kreuz gegangen ist. Denn es ging um die Frage: Wo ist Gott bei so einem epochalen Wandel?
4. Das Konzept der "Sozialpastoral" sollte daher besser, d.h. interdisziplinär begründet werden. Sie läßt z.B. systemisch-kybernetisches Denken und eine Entwicklungstheorie vermissen.

Paul Weiß:

Wenn zwei Ansichten unversöhnlich einander gegenüberstehen, sucht man eine Synthese. Sie behebt die Mängel beider und vereint ihre berechtigten Anliegen auf einer höheren Ebene (eine Synthese ist kein Kompromiß; der ist in Grundsatzfragen immer faul):

Das Problem der "Kooperativen Pastoral" ist: Die Gemeinde selbst wird nicht als das primäre Anliegen gesehen, in dessen Dienst eigentlich die ganzen Überlegungen und Maßnahmen zu stehen hätten. Die Gemeinden werden nicht als überschaubare "Basis"-Gemeinden wahrgenommen in dem Sinn, daß sie die soziale Basiseinheit kirchlicher Praxis sind.

Das Problem der "Sozialpastoral" ist: Sie sieht zwar die Gemeinde als Basisgemeinde, instrumentalisiert sie aber zum Einsatz in der Gesellschaft. Sie sieht die Gemeinden zu wenig als vorrangigen Ort der Offenbarung Gottes in der Welt und berücksichtigt folglich zu wenig die Bedeutung dieser Erfahrung von Gemeinschaft für den Glauben und für die aus dem Glauben kommende Verwirklichung einer gerechten sozialen Ordnung. Für diese ist nämlich ein Mindestmaß an gleicher Gesinnung nötig.

Beide Ansätze müßten daher weiterentwickelt werden zu einer "koinonia"-Pastoral, welche die Basisgemeinden als konkreten Ort der christlichen Sozialpraxis versteht. Der größte soziale Dienst, den die Kirche im Einsatz für das Reich Gottes in der Welt leisten kann, ist es, diese koinonia den Menschen anzubieten.

Norbert Mette:

Als kurze Replik auf Herrn Köhldorfer möchte ich anmerken, daß die "Sozialpastoral" keineswegs erst in Angriff genommen werden muß, sondern daß es sie vielerorts und in vielfacher Weise bereits gibt — Gott sei Dank. In der Tat kommt es da, wo sie zum Zuge kommt, zu einem Umsturz der überkommenen Kirchenstrukturen. Die Kirche baut sich dann nämlich von der selbstbewußt werdenden "Basis" her auf und leitet sich nicht länger von der Hierarchie her ab. Wo Bischöfe sich darauf einlassen, wie es in Lateinamerika bis heute — noch zumindest vereinzelt — der Fall ist, bezeugen sie selbst, wie diese Erfahrung der befreiend- solidarischen Kirche auch für ihr Leben und ihren Glauben und damit für ihr Amtsverständnis sich befreiend ausgewirkt hat.

Allerdings hat gerade deswegen die "Sozialpastoral" mit heftigsten innerkirchlichen Widerständen zu tun. Wie sie seit einiger Zeit von bestimmten Kräften radikal auszumerzen versucht wird, ist erschreckend zu verfolgen — vor allem auch, wenn man bedenkt, von welchen politischen Interessen sie damit diese Kirche vereinnahmen läßt. Aber auch die hiesige Pastoraltheologie muß sich den Vorwurf gefallen lassen, daß sie Praxisformen der "Sozialpastoral", wie sie sich durchaus auch bei uns vor allem im diakonischen Bereich oder etwa im konziliar-prozeß entwickelt haben, zu wenig zur Kenntnis genommen und begleitet hat. Auch sie hat es mit ihrer weitgehenden Fixierung auf die etablierten Formen der Pastoral versäumt, der "Sozialpastoral" den Stellenwert einzuräumen, den sie theoretisch und praktisch verdient.

Markus Lehner:

Es herrscht jetzt eine unglückliche Polarisierung: Es wird so geredet, als ginge es den einen, d.h. der "Sozialpastoral", um das Reich Gottes und den anderen, d.h. der "Kooperativen Pastoral", um die Kirche. Diese theologische Etikettierung ist nicht legitim. Vielmehr müßte gefragt werden, wo bereits Ansätze der "Sozialpastoral" in den bestehenden Gemeinden gegeben sind. An der "Kooperativen Pastoral" ist immerhin bemerkenswert, wie hier Frauen einen wichtigen Platz bekommen im Lebensraum der Kirche.

Hubert Windisch:

Man darf nicht die Alternative Vision oder Planung aufstellen, vielmehr braucht jede Vision eine Planung. Die Frage der Praktiker: "Wie sollen wir es denn machen?" ist nur legitim. Die Frage ist: Wie kommen wir von der "Kooperativen Pastoral" in einem langsamen Transformationsprozeß zu einem kirchlichen Selbstverständnis gemäß der "Sozial-

pastoral"? Die "Sozialpastoral" anerkennt zu wenig, was alles in normalen Gemeinden bereits "propter homines" geschieht. Recherchen zu einer Diplomarbeit mit dem vorgesehenen Titel "Diakonie – ein Stiefkind der Pfarrei?" ergaben, daß es durchaus mehr diakonische bzw. sozialpastorale Praxis in den Gemeinden gibt, als der Titel suggeriert. Ein Moralisieren ist folglich für die "Sozialpastoral" nicht angesagt, weil sich die vielen kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dadurch in die Ecke gestellt fühlen. Ebenfalls ist eine Überbeanspruchung, welche die Zwischenschritte überspringen will, und damit ein Verschleiß der Seelsorgerinnen und Seelsorger mit immer neuen Aktivitätsforderungen zu vermeiden.

Walter Fürst:

Es ist klar zu unterscheiden zwischen der "Kooperativen Pastoral" und der "Sozialpastoral", aber notwendig ist auch ein Dialog zwischen beiden Standpunkten, damit nicht viele hoffnungsvolle Ansätze unter den Tisch fallen. Ein Konzept wie das aus Basel, das von der kirchlichen Institution mitentwickelt worden ist, aber durchaus sozialpastorale Züge trägt, ist gerade aus dem Dialog entstanden. In ähnlicher Weise geschieht in Rottenburg-Stuttgart etwas Neues, das nicht einfach systemstabilisierend, sondern eher systemverändernd ist: Gemeinden entdecken, daß sie selbst Subjekt der Seelsorge sind. Es bedarf eines langen Entwicklungsprozesses, im Laufe dessen von volkskirchlichen zu basiskirchlichen Gemeinden übergegangen wird. Solche im Gang befindlichen Suchbewegungen sollten nicht unterbrochen werden. Vielleicht hilft es weiter, "Kooperative Pastoral" und "Sozialpastoral" im Sinne Watzlawicks als Lösungen erster und zweiter Ordnung zu unterscheiden. Allerdings ist entscheidend, daß der Dialog aus einer veränderten Perspektive der Wirklichkeitswahrnehmung geschieht.

Hermann Steinkamp:

Das mag wirklich sein, aber im Übergang von einer verwaltungsorientierten zur basiskirchlichen Pastoral sind irgendwann Entscheidungen zu treffen. Die "Sozialpastoral" will nicht entmutigen, was sich bewegt. Dazu reden wir hier miteinander.

Andreas Wittrahm:

Ich empfinde die Divergenz zwischen "Sozialpastoral" und "Kooperativer Pastoral" als Gespaltenheit bei mir selbst: Als Pastoraltheologe fühle ich mich von der "Sozialpastoral" mit der Orientierung am Reich Gottes angesprochen. Als Mitarbeiter eines Ordinariates sehe ich die Notwendigkeit der "Kooperativen Pastoral", die die Kirche am Laufen

halten will. Vielleicht könnte das Verhältnis der beiden zueinander folgendermaßen verträglich beschrieben werden: Der "Supertanker" Kirche, der das Geschehen innerhalb seiner selbst koordinieren muß — dem entspräche die "Kooperative Pastoral" —, braucht "Leuchttürme" in Distanz, die ihm Orientierung geben — dem entspräche ein Konzept wie die "Sozialpastoral". Beide Steuerungsmaßnahmen, die Koordination auf dem Schiff selbst und die Orientierung vom Leuchtturm aus, müssen den Fortgang allerdings so behutsam lenken, daß der Tanker nicht durch zu abrupte Wendemanöver zerbricht.

Karl Gabriel:

Es besteht die Frage: Sind gemeinsame Problemdefinitionen möglich. Die spaltende Zuschreibung Reich Gottes-"Sozialpastoral" und Kirche-"Kooperative Pastoral" ist keine legitime Polarisierung, da sie den Vertretern der "Kooperativen Pastoral" keine Chance läßt. Eine mögliche Problemdefinition könnte darin bestehen, daß die Pastoral bislang auf gesellschaftslose Praxis reduziert worden ist. Diese Praxis ist mittlerweile in ihre Krise gekommen. In dieser Situation fehlt es an einer kontextuellen Theologie für die radikalisierte Moderne. Der Weg zurück zu den Lebenswelten der Menschen muß in der Pastoral gegangen werden, aber es fehlt an geeigneten Konzepten. In der "Sozialpastoral" gibt es dafür noch zu viele Leerstellen. Bei religionssoziologischen Untersuchungen von religiösen Bewegungen wie z.B. den "Dritte-Welt"-Gruppen ergibt sich immer wieder, daß Religiosität und theologische Einstellung nicht mehr als Gruppenidentität, d.h. nicht mehr einheitlich für eine ganze Gruppe, feststellbar sind. Folglich ist zu überlegen, wie die Frage nach der Religiosität von kirchenpolitischen Optionen, die es auch in der "Sozialpastoral" gibt, unterschieden werden kann und wie man dem Menschen im europäischen Kontext näher kommt.

Hermann Steinkamp:

Ich beobachte eine Angst vor dem Auseinanderfallen der Meinungen und Optionen. Erfahrungen bei Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern, die ihre Trennung von der Kirche und der Theologie als Befreiungsschlag erleben, können aber auch für das Gespräch hier lehrreich sein: Auseinandersetzungen sind sinnvoll und wirken befreiend. Menschen merken, daß sie auseinandertendieren dürfen, daß sie selber definieren dürfen, wie sie das Evangelium und sich selbst als Christen verstehen. Auch deshalb sind "Sozialpastoral" und "Kooperative Pastoral" inkompatibel. Das Priesterbild verhindert eine Kooperation, die diesen Namen verdienen würde. Aber, so ist zu fragen, wo sollen Priester von heute, die sonntags damit beschäftigt

sind, von Sakrament zu Sakrament zu fahren, "Sozialpastoral" lernen? Es fehlt an diesbezüglicher Ausbildung. Also ist die momentane Abwehr gegen die "Sozialpastoral" nur einsichtig. Zum Vorwurf der fehlenden Operationalisierung kann ich nur darauf verweisen, daß kleine Schritte bereits andernorts ausbuchstabiert sind, hier aber nicht referiert werden konnten. Es stimmt allerdings, daß wir selbst noch zu wenig aus sozialpastoraler Perspektive über Personalplanung nachgedacht haben.

Norbert Mette:

Wie am Pastoralplan von Crateús aufgezeigt, stehen im Konzept der "Sozialpastoral" zwei Fragen im Vordergrund: Wie sind in unserer Gesellschaft und konkret im Bereich unserer Diözese die strukturellen Bedingungen beschaffen, unter denen die Menschen zu leben – und auch zu sterben – haben? Wie ist die Kirche in diesen gesellschaftlichen Kontext involviert und was ergibt sich konkret für ihre Sendung, den Armen eine frohe Botschaft auszurichten? Ich sehe eines der größten Probleme unserer Pastoral darin, daß wir uns einer solchen konkreten gesellschaftlichen Situationsanalyse verweigern – und zwar aus den verschiedensten und zum Teil auch verständlichen Gründen. Und dennoch – ohne einen solchen gründlich durchgeführten ersten Schritt des Sehens kommen wir nicht zu einem fundierten Urteilen darüber, wo und wie Kirche in unserer Gesellschaft heute tätig werden muß, und erst recht nicht zum angemessenen Handeln.

Franz Weber:

Das Grundanliegen der "Sozialpastoral" entspricht der brasilianischen Realität. Die Propagierung der "Sozialpastoral" ist also keine Realitätsferne und keine Instrumentalisierung eines theologischen Konzeptes für gesellschaftliches Engagement. Die "Sozialpastoral" kommt ans Ziel, wo die Bekehrung von einer individualistischen bzw. klerikalen über die kooperative zur sozialen Pastoral vollzogen wird. Der Gegensatz von "Kooperativer Pastoral" und "Sozialpastoral" ist aus brasilianischer Sicht nicht gegeben. Allerdings bestehen Zweifel, ob die Bereitschaft zur Bekehrung bei den Pastoraltheologen und Kirchenleitungen hierzulande wirklich gegeben ist.

Ottmar Fuchs:

Wir müssen uns darüber im Klaren sein, daß mit der "Sozialpastoral" tatsächlich eine kopernikanische Wende im ganzen Verständnis von Kirche und kirchlicher Praxis angesagt ist. Nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes ist das Ziel. Gaudium et spes hat verdeutlicht, daß

sich die Kirche von der Außenperspektive ihrer selbst her anschauen muß. Daß die Kirche zu dieser kritischen Selbstwahrnehmung kaum fähig ist, zeigte sich an der Unfähigkeit der Kirchen, im Dritten Reich angemessen zu reagieren. Damals ging es der Kirche über weite Strecken um den Bestand ihrer selbst als Heilsanstalt. Solidarisierungen mit Nichtdazugehörigen, etwa mit Juden und mit Schwulen, sind so weitgehend verhindert worden. An diesem historischen Beispiel wird der teuflische Charakter der Selbstbespiegelung der Kirche erkennbar: Im Ernstfall kann sich die Entscheidung der Kirche zwischen Selbstfixiertheit oder Selbstlosigkeit zu einer Entscheidung zwischen Leben und Tod entwickeln. Die Vorzeichen, unter denen sich kirchliche Institutionen bilden, sind also nicht beliebig. Das mag hier in Europa noch wenig einsichtig sein. In Lateinamerika hat man das schon verstanden. Darum gibt es dort so viele Märtyrer. Die Kirche, die nur ihren pastoralen Betrieb aufrecht zu erhalten bemüht ist, kommt nicht in die Verlegenheit des Martyriums.

Gerhard Kellner:

Ich erlebe die "Sozialpastoral" und ihre Grenzen innerhalb der Kirchenstrukturen. Als Mitarbeiter in einer Diözese kann ich zwar viel machen, aber wenig entscheiden. Die Argumente und Informationen können von mir nur über einen Domkapitular in die Ordinariatssitzung eingebracht werden. Insofern bin ich auch "arm dran", ein Armer, obwohl natürlich zwischen mir und den Armen in Lateinamerika Welten liegen. Für mich heißt das aber: Die Entscheidungsstrukturen der Kirche sind bezeichnend für den Stellenwert einzelner Berufsgruppen und für die Stellung der Laien insgesamt. In entscheidenden kirchlichen Fragen gelingt es bisher noch nicht, die Gläubigen zu Subjekten ihrer eigenen Glaubensgeschichte zu machen und die Betroffenen an wichtigen Entscheidungen zu beteiligen. Die fehlende Informationsweitergabe und die mangelnde Entscheidungsbefugnis machen die Kirche arm und sind auch nicht im Sinne Jesu, der sagt: "Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; ..." (Joh 15,15).

Hermann Stenger:

Ich habe den Eindruck, daß die hier kontrovers diskutierenden Parteien nicht einfach Gegner sind, sondern auf einer anderen Ebene sich selbst als Bündnispartner gegen die "Fundamentalisten" in der Kirche zusammenfinden können und müssen. Wichtig wäre die innere Stabilisierung dieses Bündnisses gegen andere bedenkliche Tendenzen durch eine stärkere Berücksichtigung der eschatologischen Komponente. Wir suchen nach Prozessen, die Glaubenssubstanz zu ver-

tiefen. Deshalb plädiere ich für eine "mystagogische" Pastoral. Nur sie kann *Identität von innen her aufbauen*, und solche Identität brauchen wir nicht nur zum Einsatz für die Armen, sondern auch im Blick auf innerkirchliche Konflikte und Konfrontationen. Die "Sozialpastoral" läßt noch zu wenig erkennen, was sie zu tun gedenkt, damit die Menschen von heute überhaupt an den Traditionsschatz Anschluß finden, von dem wir leben. Die Rede vom "Reich Gottes" kann nur verstanden werden, wenn sie durch Glaubenserfahrungen fundiert ist.

Karl Heinz Ladenhauf:

Die gesellschaftliche Konsequenz der "Sozialpastoral" ist bereits deutlich geworden an dem von Ottmar Fuchs geschilderten Beispiel der Nazi-Zeit. Innerhalb der Kirche aber wäre Barmherzigkeit im Umgang mit dem Personal bereits ein Stück weit die Verwirklichung der "Sozialpastoral". Das aber würde grundlegend andere soziale Verhältnisse innerhalb der Kirche erfordern als diejenigen, von denen auch noch viele Pastoralpläne ausgehen.

III **Schlußplädoyers**

Max Hofer:

Die Frage ist für mich: Wie werden wir glaubwürdiger. Der Ansatz der "Sozialpastoral" als solcher steht in Basel außer Diskussion. Wir sind aber nur glaubwürdig, wenn dieser Ansatz auch auf die Seelsorgerinnen und Seelsorger bzw. auf die Gläubigen durchschlägt und die Menschen merken, daß Kirche ihnen wirklich helfen will.

Markus Lehner:

Die Menschen werden uns die "Sozialpastoral" nicht abnehmen, wenn sie nicht bereits innerhalb der Theologie an den Universitäten ernstgenommen wird. Die Sensibilisierung der Theologinnen und Theologen in der Ausbildung für diesen Ansatz ist wichtig. Deshalb muß die "Sozialpastoral" eine Art Vorzeichen des ganzen Theologiestudiums werden. Den Studierenden sind Erfahrungen zu vermitteln, die sie Theologie von den Menschen her treiben läßt.

Norbert Mette:

Im Unterschied zur hiesigen Pastoral, die wegen ihrer permanenten Überlastung häufig einen gehetzten Eindruck macht, habe ich es als wohltuend empfunden, bei meinen Besuchen in Lateinamerika eine

Pastoral der Muße vorfinden zu können. Genau diese Pastoral hat allerdings zugleich eine ausgeprägte Sensibilität für das, was man im Anschluß an Rudolf Engler "Pünktlichkeit" kirchlichen Handelns nennen könnte. Nicht aus der Hetze, sondern erst aus einem gewissen Abstand zu dem, was man immer schon tut, heraus ist es möglich, sich dessen zu vergewissern, was die Tagesordnung der Welt der Kirche gebietet. In diesem Sinne müssen wir den Mut entwickeln, uns in unserem pastoralen Alltag immer wieder unterbrechen zu lassen, statt darauf bedacht zu sein, den pastoralen Betrieb immer weiter einfach laufen zu lassen — bis an den Rand der Erschöpfung und darüber hinaus.

Karl Wagner:

Wir in den Ordinariaten und Pastoralämtern sind auf kritische Impulse angewiesen. In vielen Praxisfeldern, in denen ich selbst gearbeitet habe und bei denen ich Einblick habe, sehe ich die "Sozialpastoral" schon verdeckt verwirklicht. Ich halte es für dringend notwendig, im Gespräch zu bleiben.

Karl Gabriel:

Die Pastoraltheologie darf nicht versäumen, die Ängste vor dem Abschied zu bearbeiten. Trauerprozesse müssen möglich sein und durchgestanden werden. Modellversuche, methodisch angeleitet und evaluiert, bringen mehr ein als nur Debatten. Offene Lernprozesse sind eine Chance gegenüber der Ratlosigkeit. Solche Projektevaluation ist natürlich auf Förderung von seiten der Kirchenleitung angewiesen, und dafür besteht bislang noch kein Problembewußtsein. Es ist beinahe unmöglich, dafür Geld zu bekommen. Aber vielleicht ist die gegenwärtige große Ratlosigkeit hier eine Chance, bewußt in neue Experimente zu investieren.

Hermann Steinkamp:

Zunächst: Der Vorwurf der Reich Gottes-Kirche-Polarisierung ist nicht haltbar. Es geht nicht um ein gegenseitiges Ausspielen der beiden. Der behinderte Theologe Ulrich Bach gibt zu bedenken: Eine diakonische Kirche fängt immer damit an, daß wir selbst uns als Arme und Bedürftige entdecken. Das heißt: Zuerst gilt es zu erkennen, daß wir Schwestern und Brüder Jesu sind. *Nicht* ist es die erste Frage, was wir tun können.

Anm. d. Red.: Vgl. auch den Bericht: Herbert Haslinger, Pastoral im Widerstreit. Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen, in: Orientierung 22 (1993) 245-249.

Rolf Zerfuß

"Gefährten in der Bedrängnis, in der Hoffnung auf die Gottesherrschaft und in der Geduld in Jesus" (Offb 1,9)

Wie wollen wir auseinandergehen? Wir werden in jedem Fall in wenigen Stunden auseinandergehen — vermutlich in vieler Hinsicht ange-regt und ermutigt, aber auch besorgt, die Visionen dieses Kongresses könnten sich im Planungsaltag der Pastoral und auch im Hochschulbetrieb schnell wieder verflüchtigen. Vermutlich sind wir auch noch etwas verwirrt, weil wir uns noch immer zwischen den beiden vorge-stellten Konzepten hin- und hergerissen sehen: die Sozialpastoral fas-ziniert uns, aber wir sehen noch nicht, wie wir sie unter unseren Ver-hältnissen realisieren können; die Konservative Pastoral scheint realisierbar, aber nicht wirklich zukunftsweisend zu sein.

A.7

In dieser Situation möchte ich den Vorschlag machen, daß wir uns auf das besinnen, was uns trotz aller unterschiedlichen Einschätzungen der Situation verbindet: Wir haben die Chance uns als "Gefährten in der Bedrängnis, der Gottesherrschaft und in der Geduld in Jesus" (Offb 1,9) zu begreifen.

Abschlußreferate

Dieses Schrifwort bewegt mich seit nun schon fast 20 Jahren. Es ist mir im Jahre 1976 in Emult zugefallen. Nach einem Priesterdurs im Bildungshaus St. Ursula machte ich einen kurzen Besuch beim dama-ligen Bischof Hugo Auferbeck. Als wir uns verabschiedeten, schenkte er mir ein kleines Buch und schrieb als Widmung seinen Wappenspruch hinein: "In tribulatione et regno et patientia". Mit diesen Worten charakterisiert der Verfasser der Ganslthun Offenbarung sich selbst: "Ich, Johannes, euer Bruder und Gefährte in der Bedrängnis, in der Gottesherrschaft und in geduldigem Ausharren in Jesus" (Offb 1,9).

Als ich durch die grauen, verschmutzten Briefen von Emult nach St. Ursula zurückging, in die bescheidenen Schatzkammerauslagen schaute und die maroden Häuserfassaden betrauerte, habe ich begrif-fen, daß man, wenn überhaupt, in einer solchen Situation Bisthof sein kann, wenn man solidarisches ist in der Bedrängnis, man auch unter diesen Verhältnissen mit der Gottesherrschaft rechnet und aus sol-chem Glauben Geduld gewinnt, d.h. die Fähigkeit "darunter zu blei-ben". Und mir wurde — zweitens — klar, daß auch einzig diese Haltung der Solidarität mir als dem aus dem Westen angeheirateten Exponen irgendeine Chance geben könnte, in dieser Situation hilfreich zu sein.

Rolf Zerfaß

"Gefährten in der Bedrängnis, in der Hoffnung auf die Gottesherrschaft und in der Geduld in Jesus" (Offb 1,9)

Wie wollen wir auseinandergelien? Wir werden in jedem Fall in wenigen Stunden auseinandergelien — vermutlich in vieler Hinsicht ange-regt und ermutigt, aber auch besorgt, die Visionen dieses Kongresses könnten sich im Planungsalltag der Pastoral und auch im Hochschulbetrieb schnell wieder verflüchtigen. Vermutlich sind wir auch noch etwas verwirrt, weil wir uns noch immer zwischen den beiden vorge-stellten Konzepten hin- und hergerissen sehen: die Sozialpastoral fas-ziniert uns, aber wir sehen noch nicht, wie wir sie unter unseren Ver-hältnissen realisieren können; die Kooperative Pastoral scheint reali-sierbar, aber nicht wirklich zukunftsweisend zu sein.

In dieser Situation möchte ich den Vorschlag machen, daß wir uns auf das besinnen, was uns trotz aller unterschiedlichen Einschätzungen der Situation verbindet: Wir haben die Chance uns als "Gefährten in der Bedrängnis, der Gottesherrschaft und der Geduld in Jesus" (Offb 1,9) zu begreifen.

Dieses Schriftwort bewegt mich seit nun schon fast 20 Jahren. Es ist mir im Jahre 1976 in Erfurt zugefallen. Nach einem Priesterkurs im Bildungshaus St. Ursula machte ich einen kurzen Besuch beim dama-ligen Bischof Hugo Auferbeck. Als wir uns verabschiedeten, schenkte er mir ein kleines Buch und schrieb als Widmung seinen Wappenspruch hinein: "In tribulatione et regno et patientia". Mit diesen Worten charakterisiert der Verfasser der Geheimen Offenbarung sich selbst: "Ich, Johannes, euer Bruder und Gefährte in der Bedrängnis, in der Gottesherrschaft und im geduldigen Ausharren in Jesus" (Offb 1,9).

Als ich durch die grauen, verschmutzten Straßen von Erfurt nach St. Ursula zurückging, in die bescheidenen Schaufensterauslagen schaute und die maroden Häuserfassaden betrauerte, habe ich begrif-fen, daß man, wenn überhaupt, in einer solchen Situation Bischof sein kann, wenn man solidarisch ist in der Bedrängnis, man auch unter diesen Verhältnissen mit der Gottesherrschaft rechnet und aus sol-chem Glauben Geduld gewinnt, d.h. die Fähigkeit "darunter zu blei-ben". Und mir wurde — zweitens — klar, daß auch einzig diese Haltung der Solidarität mir als dem aus dem Westen angeheuerten Experten irgendeine Chance geben könnte, in dieser Situation hilfreich zu sein.

So nehme ich diese drei Stichworte als Leitworte für meinen Rückblick und zur Kennzeichnung dessen, was uns bei aller konzeptionellen Verschiedenheit beieinander halten könnte.¹

1 Solidarität in der "Bedrängnis"

1.1

Bedrängnis habe ich in diesen Tagen einerseits als intellektuelle Streßsituation erlebt, als Mühsal, etwa die nuancenreiche, vielschichtige Analyse unserer gesellschaftlichen und kirchlichen Situation durch Karl Gabriel auch nur im Kopf beieinander zu halten, geschweige denn sie in ihrem Gewicht für die Bewertung der diözesanen Planungsvorhaben angemessen einzuschätzen und zu durchdenken. Auch als Hilflosigkeit, die sehr unterschiedlichen Planungsvorhaben von Limburg und Basel und Linz hinsichtlich ihrer Prämissen, ihrer Auswirkungen, ihrer Lösungskapazität und ihrer Fußangeln zu gewichten.

Diese Bedrängnis (mitsamt der Trauer, die im griechischen Begriff "thlipsis" dazu gehört) gilt es rückblickend noch einmal anzuschauen. Es ist ja nicht nur Trauer über die vertrackte Situation oder über die Ungeschicklichkeit und Blauäugigkeit von Ordinariatsmenschen, sondern auch Trauer über unsere eigenen ungenügenden Fähigkeiten, als Pastoraltheologen in dieser Situation wirksam zu intervenieren.

So hat die gelegentliche Hochnebelbildung während unserer Diskussionen erkennen lassen, daß nicht nur die Leute der Kirchenleitung, sondern auch wir als sogenannte Fachleute für die Praxis der Kirche noch nicht über das theoretische Instrumentar verfügen, die neue Herausforderungen einer ganzheitlichen Pastoralplanung auf Bistumsebene zu bewältigen. Soweit ich sehe, kann man die Literatur dazu buchstäblich an einer Hand abzählen: Berning, Zulehner, Strüder, Jäger.²

¹ Tagungsdidaktisch war dem vorstehenden Referat die Rolle zugewiesen, den Diskussionsprozeß zu bündeln. Es ging mir nicht darum, die beiden alternativen Konzeptionen zu "versöhnen", wohl aber darum, die Dialogbereitschaft zwischen ihren Vertretern einzufordern. Die hier vorliegende schriftliche Ausarbeitung läßt meinen eigenen Standpunkt klarer erkennen, als der auf weite Strecken improvisierte mündliche Vortrag.

² Berning, E., Kirche und Planung, Frankfurt 1976; Zulehner, P. M., Pastoraltheologie, 4 Bde., Düsseldorf 1989-1991; Strüder, R., Chancen und Gefährdungen geplanten Handelns in der Kirche - aufgezeigt am Beispiel der Diözese Limburg, St.

Dies ist umso verwunderlicher, als eine Praktische Theologie, die sich nicht mehr als bloße Ausbildungsdisziplin versteht, sondern — immerhin seit F.D. Schleiermacher (1768-1834) — als "Theorie kirchlicher Praxis", als Lehre vom Übergang der Kirche von heute nach morgen, den Anspruch erhebt, auch das kirchenleitende Handeln kritisch zu begleiten.³

Gewiß können wir darauf hinweisen, solche Begleitung sei bislang ausgesprochen unerwünscht gewesen; die Voraussetzung dafür — etwa die Gründung eines pastoraltheologischen Instituts für kirchliche Führungskräfte, seit Jahrzehnten von uns angemahnt und ausdrücklich auch von der Gemeinsamen Synode 1975 gefordert — sind von der Deutschen Bischofskonferenz im Unterschied zu den Bischofskonferenzen unserer Nachbarländer, der Niederlande, der Schweiz und Österreichs, nicht geschaffen worden, weil man glaubte, das nicht nötig zu haben. Das ist die eine Seite der Sache; die andere Seite ist die Tatsache, daß wir Pastoraltheologen uns in den zurückliegenden 30 Jahren fast ausschließlich auf die Produktion von Visionen und weitmaschigen Skizzen der pastoralen Großwetterlage verlegt haben, statt uns kompetent zu machen, Reformprozesse des ortskirchlichen Formats auch nur zu verstehen. Jahrzehntlang hatte das Wort "Kirchenreform" Hochkonjunktur; wir haben uns wahre Glaubenskriege mit den großkalibrierigen Kanonen "Gemeindekirche" versus "Volkskirche" geleistet. Dieser Hang zum großen Wurf hat uns bis in diesen Kongreß hinein an der Nase herumgeführt. "Planung" und "Vision" sind die oszillierenden Leitworte unserer Tagung. Aber wo auf diesem Kongreß wurde geklärt, was wir unter Planung verstehen, was wir mit Vision meinen und wie sich nach unserer Meinung beide Größen zueinander verhalten? Ist es da verwunderlich, daß sich unbemerkt diese beiden magischen Worte auf die beiden Modelle herabgelassen haben, die wir hier kontrovers diskutiert haben? Wir sollten nicht ganz vergessen, daß P.M. Zulehner gerade einmal vor vier Jahren (1989) als erster unserer Zunftgenossen den Versuch gemacht hat, Kirchenreform als Inszenierung von Übergängen zu beschreiben — von einer gewachsenen, dominanten zu einer innovatorischen, riskanten Praxis, von überlieferten, "bewährten" zu noch unbekanntem, mit Argwohn

Ottilien 1993; Jäger, A., Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft. Wirtschaftsethische Analysen und theologische Perspektiven, Gütersloh 1993.

³ So katholischerseits A. Graf, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie, Tübingen 1841, § 11; nachgedruckt in: Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewußtwerdung, 3 Bde, hrsg. v. A. Zottl/W. Schneider, Eichstätt, 1986 -1988, Bd. 2 (A. Graf/J. Amberger) 82-87. Vgl. Steck, W., Friedrich Schleiermacher und Anton Graf - eine ökumenische Konstellation praktischer Theologie, in: Praktische Theologie heute, hrsg. v. F. Klostermann/R. Zerfass, München 1974, 27-41.34f.

betrachteten Handlungsprofilen und Handlungsstrukturen. Er beschreibt erstmals in dieser Klarheit, welchen Gesetzmäßigkeiten solche Transformationsprozesse folgen, welche polare Dynamik sie steuert, mit welchem Phasenverlauf man rechnen darf und welche – zeitlich ziemlich genau plazierbare und in diesem Sinn auch begrenzte – Interventionschancen den Subjekten bleiben, die in diesen Prozess verstrickt sind.⁴ Diese Rezeption elementarer Kategorien aus den Planungswissenschaften und ihren Anwendungsdisziplinen, etwa der Organisationsentwicklung, geschieht gewiß noch recht assoziativ; hier hat R.Strüder bei seinem Versuch, die Planungsanläufe des Bistums Limburg planungstheoretisch zu verstehen und praktisch-theologisch zu gewichten, schon deutlich mehr Integrationsarbeit geleistet.⁵

Mindestens so bedenkenswert, wie diese ersten Versuche, das Einmaleins der Planungswissenschaften in die praktisch-theologische Reflexion einzubeziehen, scheint mir der Entdeckungszusammenhang. Zulehner ist nicht durch scharfes Nachdenken darauf gekommen, daß bei den Planungswissenschaften nützliches Handwerkszeug herumliegen könnte; er ist im Treppenhaus der Jagdschloßgasse 16 in Wien förmlich darüber gestolpert, weil in dem Haus, in das er bei seinem Wechsel nach Wien einzog, zufällig auch ein Institut für Managementtraining und Unternehmensberatung arbeitete. Der Kontakt mit diesen Leuten hat Zulehner angeregt, eine Lehre des Übergangs von der stattfindenden in eine weiterentwickelte reformierte Praxis auszuarbeiten, d.h. unter anderem, die Rolle von Visionen in einem solchen Prozess zu bestimmen, die Dynamik des Widerstandes gegen die Reformen zu beschreiben, die Frage nach den Reformsubjekten aufzuwerfen, die Unterscheidung zwischen "Betroffenen" und "Verantwortlichen" zu durchdenken und schließlich dazu anzuleiten, Planungsprozesse angemessen auszuwerten, d.h. damit zu rechnen, daß im Normalfall mit einer Teilreform als Ergebnis aus Reformimpuls und Widerstand zu rechnen ist, während ein anderer Teil der erwünschten Reformen "scheitert", aber auch dieses Scheitern zu einer Quelle wertvoller Einsichten für den nächsten Schritt in die offene Zukunft hinein werden kann.⁶ Im Gemeindeband buchstabiert er diese Einsichten für die Ebene der Pfarrgemeinden durch und erörtert Planung als ein integrales Moment von Leitung.⁷

4 Zulehner a.a.O. I. 252-277.

5 Strüder a.a.O. 17-92.

6 Zulehner a.a.O. I, 256-284.

7 Ders. a.a.O. 178-195.

1.2 Auf unsere Diskussionen bezogen bleibt auf diesem Hintergrund festzustellen:

– Wir haben mit einem sehr unscharfen Planungs begriff gearbeitet. Tatsächlich diskutierten wir meist das pastorale Handeln an der Basis, und dies mit einem gewissen Recht, denn all unserem Handeln wohnt ein Planungsaspekt inne; wo immer wir überhaupt handeln, sind wir auf ein Ziel aus, auf ein bereits antizipiertes Ende und Ergebnis dessen, was wir tun. So konzipieren wir Religionsstunden, Firmprojekte, Freizeiten, Gottesdienste. Von diesem kleinformatigen und häufig impliziten Planen ist aber deutlich das explizite Planungshandeln zu unterscheiden, und zwar umso klarer, je mehr es sich von der Mikroebene zwischenmenschlicher Interaktionen auf die Mesoebene komplexer sozialer Systeme verlagert, denn damit treten Aspekte planerischen Handelns ins Bewußtsein, die sich auf der unmittelbaren Interaktionsebene so nicht stellen bzw. so deutlich nicht zeigen, weil sie noch im unmittelbaren Umgang miteinander ausgesteuert werden können (weil das unmittelbare Echo der Interaktionspartner, z.B. das Verhalten der Kinder im Unterricht, mich veranlassen, das Unterrichtskonzept zu modifizieren). Wir müssen also zwischen einem impliziten (und weitem) und einem expliziten und engen Planungs begriff unterscheiden⁸, um den Bemühungen diözesaner Planung angemessen zu begegnen.

Auf dieser Linie definiert Strüder Pastoralplanung im engeren Sinn als eine "eigenständige kirchliche Handlungsart, die in Gang gesetzt wird, wenn die pastorale Situation als problematisch empfunden wird, wenn z.B. Routineprogramme zur Erfüllung der kirchlichen Sendung nicht mehr greifen. Dann kommt es auf erhöhter Reflexionsebene zu einem Akt der Bewußtwerdung, in dem kirchliches Handeln gewissermaßen zu sich selber kommt und seine situativen Bedingungen, seine Ziele und die Methoden ihrer Verwirklichung mehr oder weniger systematisch bedenkt".⁹

– Die Analyse expliziter Planungsprozesse läßt erkennen, daß zu ihnen vier Elemente gehören, von denen bislang in unseren Diskussionen über die Differenz zwischen Kooperativer Pastoral und Sozialpastoral nur zwei deutlicher herausgetreten sind, nämlich (1.) die Bedeutung der Situationseinschätzung (hier binnenkirchlich, dort gesamtgesellschaftlich) und (2.) das Planungsziel, die Vision (hier die wieder ansehnliche Kirche – dort das Manifestwerden der Gottesherrschaft in unserer Welt). Wir haben die beiden restlichen Elemente nur

⁸ Strüder a.a.O. 19f.29f.

gestreift, nämlich (3.) die Art, wie der Planungsprozess eingeleitet, durchgeführt und auch abgeschlossen wird (die prozedurale Dimension) und schließlich (4.) die zeitlichen und räumlichen verfügbaren Ressourcen (die organisatorische Dimension).¹⁰ Hier lauert eine Unmenge an Fallen, die keineswegs durch das Bekenntnis zu einem bestimmten Planungsparadigma ausgeräumt werden können; die Paradigmendebatte gibt es im übrigen in den Planungswissenschaften längst im Sinne der Unterscheidung zwischen instrumentellem (ziel- und ergebnisorientiertem) und kommunikativem (subjekt- und prozessorientiertem) Handeln.¹¹ Der subjektorientierte Ansatz setzt sich in Theorie und Praxis mehr und mehr durch, ohne daß damit ein sach- und situationsgerechter Einsatz instrumenteller, zweckrationaler Verfahren ausgeschlossen wäre.¹²

— Planung ist also kein beliebig einsetzbares Instrumentenarsenal, sondern eine wesentliche Dimension ekklesialen Selbstvollzugs, Hoffungspraxis der Kirche und als solche wesentlich von den Mitwirkungschancen derer abhängig, die gemeinsam — im Modus der Teilhabe — Kirche sind. Als Basiskriterium für die Beurteilung konkreter Planungsvorgänge wäre die Chance der Mitbeteiligung derer einzustufen, die miteinander Kirche sind; denn darin artikuliert sich die durch Gottes Zuwendung ermöglichte solidarische Existenz der Glaubenden. Damit ist aus theologischer Perspektive der zweckrationale Handlungstyp nur in Zu- und Unterordnung unter das kommunikative Handeln im Prozess kirchlicher Planung vertretbar.¹³

— Die gegenwärtigen diözesanen Planungsprozesse verlangen von uns Pastoraltheologen daher vor allem, uns selber geländekundig zu machen. Dabei werden uns A.Jägers "Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft", die soeben erschienene Dokumentation der ersten langfristigen Unternehmensberatung einer Landeskirche helfen, uns die gegenwärtigen Engpässe einer Bistumsleitung zu eigen zu machen¹⁴ — solidarisch in der Bedrängnis, der Gottesherrschaft und der Geduld. Insofern betrachte ich es wirklich als Kairos, daß auf diesem Kongreß von seiten der Seelsorgeämter (als der uns am nächsten stehenden

⁹ ebda. 28.

¹⁰ ebda. 28f.

¹¹ ebda. 34-56

¹² ebda. 52-54.

¹³ ebda. 74-78.

¹⁴ "Sich einlassen" (insertion) wird in der neueren Pastoral und Theologie der Befreiung als erster Schritt der klassischen Trias "sehen - urteilen - handeln" vorgeordnet, weil er die Voraussetzung dafür schafft, mit den Augen der Betroffenen zu sehen .

Abteilungen einer Diözesanleitung) der Beratungsbedarf so deutlich und ehrlich ausgesprochen worden ist.

Soweit der Bußakt, das Eingeständnis unseres Lernbedarfs besonders hinsichtlich der prozeduralen und organisatorischen Dimensionen der Bistumsplanung. Gehen wir solchermaßen geläutert zur Anamnese dessen über, was wir immerhin lernen konnten, und damit zu den Zielvorstellungen, die die Diskussion um die Zukunftsfähigkeit unserer Kirche bestimmen. Ich möchte sie unter dem zweiten Leitwort "Gottesherrschaft" zusammenfassen.

2 Gefährten in der "Gottesherrschaft"

2.1

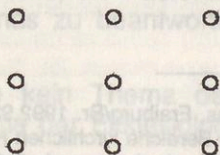
Nicht von ungefähr sind wir sowohl bei der Vorstellung der Sozialpastoral wie im Arbeitsinstrument von Basel dem Wort begegnet: "Suchet zuerst das Reich Gottes!" (Mt 6,33) Ich habe Hoffnung, in diesem Horizont auch das Verhältnis von Kooperativer Pastoral und Sozialpastoral genauer bestimmen zu können.

Wir haben bisher ja vor allem die Unterschiede zwischen diesen beiden Konzepten herausgearbeitet. Das Abgrenzungsinteresse, das hier wirksam ist, ist legitim, aber der Preis ist hoch. Der Kooperativen Pastoral bleibt keine Chance. Wo es aber keine Brücken gibt, dort gibt es bald auch keinen Dialog mehr.

Darum möchte ich versuchen, Kooperative Pastoral und Sozialpastoral nicht nur voneinander zu unterscheiden, sondern — bei Wahrung der Unterschiede — auch einander zuzuordnen.

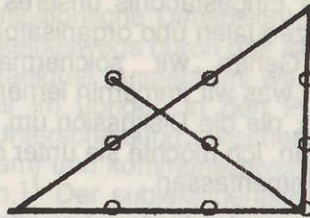
Dazu hilft P.Watzlawicks Unterscheidung von Lösungen erster und zweiter Ordnung.¹⁵

Was Watzlawick damit meint, läßt sich an der Rätselfrage illustrieren: Wie lassen sich die neun Punkte dieses Quadrates durch vier zusammenhängende Linien miteinander verbinden?



¹⁵ Watzlawick, P. u.a., Lösungen, München 1975.

Es gibt keine Lösung, solange wir innerhalb des vorgegebenen Systems bleiben; es gibt aber eine Lösung, wenn wir den Mut aufbringen, das System zu überschreiten.



Auf unsere Planungsthematik übertragen: Die Kooperative Pastoral ist ein Planungskonzept innerhalb des uns vertrauten kirchlichen Systems mitteleuropäischer Prägung; die Sozialpastoral steigt aus den Prämissen und Grenzen dieses Systems aus, indem sie nicht die Kirche sondern, die Gottesherrschaft als Horizont pastoralen Handelns begreift und zur Geltung bringt.

2.2

Wie sich von diesem Horizont her alle Aufgabenstellungen, Handlungsfelder und Strukturmuster der realexistierenden Kirche neu ordnen, möchte ich mit der folgenden Graphik verdeutlichen.¹⁶

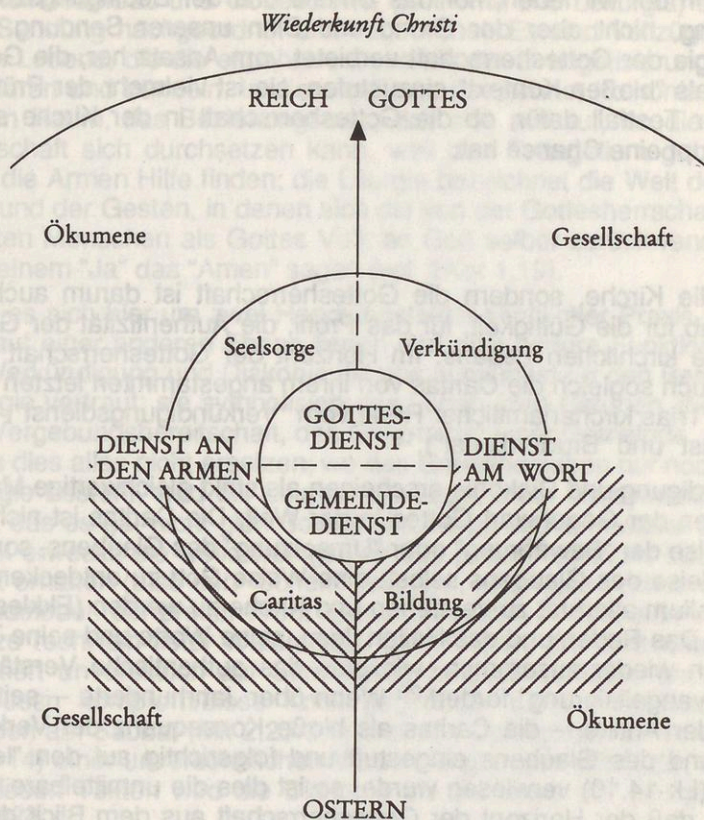
2.21

Die Graphik verdeutlicht: der Horizont der Gottesherrschaft übergreift gleichermaßen Kirche und Gesellschaft. Mit Franz Rosenzweig gesprochen: "Gott hat nicht die Religion sondern die Welt erschaffen".¹⁷ Gottes Sohn ist nicht für uns Christen, sondern "für uns Menschen" vom Himmel herabgestiegen; die Differenz zwischen Kirche und Gesellschaft ist also in Gottes Augen sekundär und das, was die Bibel als Umkehr bezeichnet, äußert sich unter anderem darin, daß wir das auch so sehen können. Ein armer anglikanischer Leutpriester hat Ende des letzten Jahrhunderts diese Einsicht auf den Satz gebracht:

¹⁶ Zerfaß, R., Lebensnerv Caritas, Freiburg/Br. 1992,92. Die beiden schraffierten Felder der Grafik bezeichnen die Bereiche kirchlichen Handelns, die strukturell besonders eng mit gesellschaftlichen Institutionen verknüpft sind.

¹⁷ Rosenzweig, F., Das neue Denken, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt 1984, III, 153.

"Gott interessiert sich für viele Dinge auf dieser Welt; die Religion gehört nicht dazu".¹⁸



Einen solchen Satz an sich heranzulassen, ihn wahr sein zu lassen und ihn wahr zu machen löst immer einen Schock aus. Ich selber habe dies zum letzten Mal vor einem halben Jahr erlebt, als ich mich bei einer Veranstaltung mit Ignatz Bubis gegen Fremdenfeindlichkeit und Gewalt in unserer Universitätsaula mehr als 1000 Studierenden gegenüber sah und versuchte, als Pastoraltheologe die programmatische Frage dieses Abends zu beantworten: "Welches Deutschland wollen wir?"

Warum ist diese Frage kein Thema der Praktischen Theologie? Warum ist sie kein Thema der Ekklesiologie? Schlagartig wurde mir

¹⁸ Zander, H. C., Die Religiosität der Katzen. Vierundzwanzig Sonntagsweisheiten, Münster o.J., 117.

deutlich, daß wir uns tatsächlich unermüdlich den Kopf darüber zerbrechen, welche Kirche wir in Deutschland wollen, als sei die Gesellschaft, in der wir leben, nur das Umfeld und der Bedingungszusammenhang, nicht aber der Grund und Sinn unserer Sendung. Eine Theologie der Gottesherrschaft verbietet vom Ansatz her, die Gesellschaft als "bloßen Kontext" einzustufen, sie ist vielmehr der Prüfstein und der Testfall dafür, ob die Gottesherrschaft in der Kirche selbst überhaupt eine Chance hat.

2.22

Nicht die Kirche, sondern die Gottesherrschaft ist darum auch der Maßstab für die Gültigkeit, für das Profil, die Authentizität der Grundvollzüge kirchlichen Lebens. Im Horizont der Gottesherrschaft rückt denn auch sogleich die Caritas von ihrem angestammten letzten Platz (in der Trias kirchenamtlicher Rede vom "Verkündigungsdienst", "Gottesdienst" und "Bruderdienst").¹⁹

Verkündigung und Diakonie erscheinen als strikt gleichwertige Manifestationen der Gegenwart Gottes in der Welt. Die Caritas ist nicht nur ein Weise der "Bewährung" oder "Umsetzung" des Glaubens, sondern eine Weise des Glaubens selbst, eine Weise Gott zu entdecken, das Evangelium allererst zu verstehen und Kirche zu werden (Ekklesiogenese). Das Reden und das Heilen Jesu, seine Worte und seine Taten gehören wieder zusammen, wie dies das authentische Verständnis von "Evangelisierung" fordert.²⁰ Wenn über Jahrhunderte — seit dem Ende der Antike — die Caritas als bloße Konsequenz der Verkündigung und des Glaubens eingestuft und folgerichtig auf den "letzten Platz" (Lk 14,10) verwiesen wurde, so ist dies die unmittelbare Folge davon, daß der Horizont der Gottesherrschaft aus dem Blick der Kirche gerückt ist, der Glaube also im schlechten Sinn des Wortes "verkirchlicht" wurde.²¹

¹⁹ Zur Problematik dieser Trias, vgl. Zerfaß, Lebensnerv Caritas, 82-88; Lehner, M., Das Bett des Prokrustes. Systematisierungsversuche in der Pastoraltheologie, in: Orientierung 58 (1994) 41-45.

²⁰ Heidenreich, H., Evangelisierung in Europa. Zur Thematik zur Tagung der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen in Wien 1987, in: Pastoraltheologische Informationen 8 (1988) 25-39 (Lit!); Wege der Evangelisierung. Festschrift für Heinz Feilzer, hrsg. v. A. Heinz u.a., Trier 1993.

²¹ Gabriel, K./Kaufmann F. X. (Hrsg.), Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980; Gabriel, K., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg 21992, 93-96.

2.23

Gemeindeaufbau und Gottesdienst (Koinonia und Liturgia) sind dieser Sendung nachgeordnet und zugeordnet. Es sind Vollzüge kirchlichen Lebens, die die expansive Dynamik der Evangelisierung ausbalancieren und bündeln. In diesem Sinne bezeichnet Koinonia den sozialen Raum, das Beziehungsnetz, das sich aufbaut, wo die Gottesherrschaft sich durchsetzen kann, weil das Evangelium gehört wird und die Armen Hilfe finden; die Liturgie bezeichnet die Welt der Sprache und der Gesten, in denen sich die von der Gottesherrschaft angeführten Menschen als Gottes Volk an Gott selber zurückwenden und zu seinem "Ja" das "Amen" sagen (vgl. 2Kor 1,19).

Daß es sich hier um zwei Handlungsfelder kirchlicher Praxis handelt, die auf einer anderen Ebene liegen und eine andere Funktion haben als Verkündigung und Diakonie, ist uns zumindest für den Bereich der Liturgie vertraut: sie symbolisiert das Leben (den Glauben, die Liebe, die Vergebungsbereitschaft, den Gehorsam) einer Gemeinde, aber sie kann dies alles nicht ersetzen; wo das Gemeindeleben nur noch in der Liturgie besteht, wird die Liturgie zur Lüge, denn sie symbolisiert etwas, das es gar nicht gibt. Soweit eine Kooperative Pastoral den Eindruck erweckt, sie wolle wenigstens das gottesdienstliche Leben aufrecht erhalten (also den "Schein" wahren), wenn denn schon das Gemeindeleben auf breiter Front zusammenbricht, meldet sich von hierher zu recht ein tiefer Widerstand. Der Horizont der Gottesherrschaft insistiert unverbittlich auf Stimmigkeit zwischen Liturgie und Leben; vgl. Jesu kompromißlose Kritik gegenüber dem gottesdienstlichen Treiben am Sabbat (Mk 2,23-3,6) und den Opfergaben im Tempel (Mt 21,1-14) einer unversöhnlichen Versöhnungspraxis (Mt 5,23f; 9,13): in all diesen Texten wird die Diakonie als die Basis der Liturgie reklamiert!²²

In gleicher Weise ist auch die Koinonia als Aufbau von gemeindlichen Umgangsformen und Lebensräumen zugleich Folge und Voraussetzung von Verkündigung und Diakonie, deshalb als ihre Infrastruktur zu begreifen.²³ Damit ist sie aber auch ein eigenständiges Handlungsfeld, das in hohem Maß kultivierungsbedürftig ist, weil es den Anbruch der Gottesherrschaft sichtbar machen soll. Kirchliche Leitungsstrukturen, die die Gottesherrschaft sichtbar machen wollen, müssen erken-

²² Zerfaß, R., Gottesdienstliches Handeln, in: Gottesrede - Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, hrsg. v. E. Arens, Darmstadt 1994, 110-130

²³ Insoweit besteht Übereinstimmung mit Fuchs, O., "Umstürzlerische" Bemerkungen zur Option der diakonie hierzulande, in: Caritas '85. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg 1984, 18-40.36.

nen lassen, daß dort, wo Gott herrscht, die Herrschaft von Menschen über Menschen aufgehört hat, weil die Liebe herrscht, d.h. niemand mehr herrscht.²⁴

Daß das Wort "Communio" heute so Konjunktur hat, ist zunächst einmal Ausdruck eines binnenkirchlichen Notstandes: weder die überkommenen Kirchenstrukturen noch der überkommene Umgangsstil ist dem Anspruchsniveau der Menschen gewachsen, für die sie dazusein behaupten. "Communio" bleibt so lange ein Beschwörungs-, Beschönigungs- und Disziplinierungsformel, solange wir dieses Wort nicht im Licht der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft interpretieren, die alle gesellschaftlichen und religiösen Hierarchien auf den Kopf stellt (Mt 5,1-7,29; Lk 13,22-19,27; 22,24-29). Es gibt keine Zivilisation der Liebe in der Kirche ohne Zivilisierung der Macht in der Kirche. Auch Pastoralpläne sind eine Form der Machtausübung und deshalb daran zu messen, wieweit sie der Gottesherrschaft zuarbeiten, d.h. die Berufung und Verantwortung aller stärken.²⁵ Was unter den Stichworten "Unternehmensentwicklung" und "Unternehmenskultur" heute im Bereich der Wirtschaft mit dem Ziel der Humanisierung der Arbeitswelt unternommen wird, stellt einen Maßstab dar, an dem sich kirchliche Leitungs- und Planungsmaßnahmen messen lassen müssen.

2.24

Entscheidend aber ist in der Grafik die Zeitachse, die die prozessuale Dynamik symbolisieren möchte, welche der Horizont der Gottesherrschaft auslöst: es gibt zwischen Ostern und Parusie überhaupt nichts festzuhalten als diese Wegrichtung, denn alles ist in Bewegung, alles drängt unter dem Seufzen des Geistes auf die vollendete Offenbarung der Herrlichkeit und Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8,14-28a bzw. 39).

Darum ist planerisches Handeln in der Pastoral nichts Neues, Beunruhigendes, sondern — im Horizont der Gottesherrschaft — ein Akt des Gehorsams, des Horchens auf das Drängen des Geistes, der längst die Veränderung der Welt betreibt; es geht um das Erheben des

²⁴ Die Diskussion um das innerkirchliche Verständnis kommt an kein Ende; vgl. Boff, L., Kirche: Kerygma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1987; Macht in der Kirche (Themenhaft), in: Concilium 24 (1988) Heft 3; Fuchs, O., Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?, Frankfurt 1990; Spaemann, H., Was macht die Kirche mit der Macht? Denkanstöße, Freiburg 1993; Josuttis, M., Die Kirche und die verdammte Macht, Stuttgart 1993.

²⁵ Strüder a.a.O. 74-78.

Hauptes inmitten der Bedrängnis (Lk 21,28), um den Aufbau einer Welt, in der Menschen nach der Vision Gottes leben können, einer "neuen Schöpfung" (Gal 6,15; Eph 4,24; 2Petr 3,13 usw.) — an dem Platz wo wir gerade stehen, und der Verheißung Gottes Glauben schenken (Lk 17,5f). Planung ist Schwester der Hoffnung.²⁶

2.25

Dieses Vorwärtsdrängen geht vom Geist Gottes selber aus und setzt deshalb — was den Ort, den Zeitpunkt, das Tempo betrifft — beim Hörvermögen und dem Gewissensspruch eines jeden im Volke Gottes an; alle können wir nur tastend herausfinden, wohin der Geist drängt (vgl. Apg 16,6-10), denn "den Tag und die Stunde kennt niemand auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater" (Mk 13,32). Also auch nicht das kirchliche Amt; deshalb kommt ihm zunächst die Verantwortung zu, die Erneuerungsimpulse aufzugreifen und aufeinanderzuführen. Den Konflikten, die hier aufbrechen, darf nicht ausgewichen werden.²⁷

Pastorale Planung ist einerseits die Aufgabe aller, die in irgendeinem Feld der Pastoral verantwortlich handeln, andererseits ein inneres Moment des Leitungsdienstes und im Handlungsfeld Koinonia angesiedelt; insofern prägt die Ratlosigkeit, die derzeit dieses ganze Feld kennzeichnet, auch das planerische Handeln.

2.3 Welche Möglichkeiten eröffnet der Horizont der Gottesherrschaft, die beiden vorgestellten Konzepte dieser Tagung in ihrer Zuordnung zu verstehen und auch zu gewichten?

2.31

Beiden Konzepten geht es um die Frage, wie die Kirche den Herausforderungen der Zukunft angemessener begegnen kann. Diese Gemeinsamkeit der Fragestellung festzuhalten, ist auch in religionssoziologischer Perspektive wichtig; es ist die Fragestellung die, in der Typo-

²⁶ Moltmann, J., Hoffnung und Planung, Evangelisches Forum 6, Göttingen 1966, 67-87.

²⁷ Klünger, E., Der Dissens. Ein Prinzip der Evangelisierung, in: Kessler, M. u.a. (Hrsg.), Fides quaerens intellectum, Festschrift für Max Seckler. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen 1992, 21-221; ders., Kirchenbildung - die Aufgabe der Pastoral, in: Pastoraltheologische Informationen 11 (1991) 203-204.

logie K. Gabriels²⁸ — den "explizit interaktiven Sektor" und den "Bewegungssektor" umtreibt; der Großteil des Kirchenvolkes hat in dieser Sache nur eine diffuse Vorstellung, der fundamentalistische Flügel bestrittet explizit das Problem.

2.32

Sie unterscheiden sich deutlich im Ansatzpunkt: die Kooperative Pastoral setzt im Zentrum an, im Bereich der Koinonia, näherhin beim Komplex Gemeindeleitung. Die Sozialpastoral dagegen setzt außen an, näherhin im Feld der Diakonie, bei den Herausforderungen der Kirche durch die immensen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Aporien der Welt, in der wir leben.

Beiden Konzepten liegen auch unterschiedliche Situationseinschätzungen zugrunde und sie verfolgen unterschiedliche Strategien. Ob sie einander ausschließen oder koalitionsfähig sind, entscheidet sich an der Frage der Zielvorstellung, der Vision.

2.33

Weil die Kirche im Dienst der Gottesherrschaft zu stehen hat, kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Sozialpastoral der radikalere, d.h. auf die Wurzeln zurückführende Ansatz ist. Er liegt auf der Linie der Pastoralconstitution, die insgesamt bei uns bis heute in ihrer eigentlichen Logik nicht rezipiert ist, obwohl sie, zusammen mit der Kirchen- und der Offenbarungskonstitution als eigentlicher Achsentext und insofern auch als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis des Konzils zu gelten hat. Sie wurde auf Anhieb von den lateinamerikanischen Synoden (Medellin und Puebla) verstanden und von der Pastoral der Befreiung ausgearbeitet. Sie kommt im Konzept der Sozialpastoral auf uns zu als gesamtheitlicher Entwurf für die Pastoral der Zukunft, nicht nur als ein Korrektiv gewisser Schlagseiten des herrschenden pastoralen Prioritätenkatalogs (also als Aufforderung, die Diakonie stärker in das Gemeindeleben zu integrieren u.s.w.). Sie ist vom Horizont der Gottesherrschaft legitimiert, wenn sie darauf besteht, der Aufmerksamkeit für den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit den ersten Platz einzuräumen und wenn sie darauf setzt, alles andere, inklusive einer neuen angemesseneren Binnenstruktur (d.h. neuer Maßstäbe für das Kirchenmanagement, die Regelung der Mitgliedsfragen, der Ämterstruktur, der Ökumene u.s.w.), werde uns hin-

²⁸ Gabriel a.a.o. 177-192

zugegeben. Sie nimmt den Perspektivenwechsel ernst, den das Konzil ermöglicht und den E.Klinger einmal auf die Formel gebracht hat: "Vor dem Konzil hat die Kirche immer von sich her gesagt, wer die anderen sind; im Konzil hat sie damit begonnen von den anderen her zu sagen, wer sie selber ist".²⁹ Dies alles charakterisiert die Sozialpastoral als das Lösungsmodell höherer Ordnung (i.S. Watzlawicks).

2.34

Entsprechend kann kein Zweifel daran bestehen, daß eine Kooperative Pastoral, die den Horizont der Gottesherrschaft nicht in den Blick bekommt, sondern sich — und sei es mit der schönen Chiffre "Communio" — rein innerkirchlich legitimiert, zu kurz greift. Sie vermag nur auf der Lösungsebene erster Ordnung zu operieren; denn sie bleibt innerhalb des Lösungspotentials des Systems, das jedoch als Ganzes in die Krise geraten ist.³⁰

Von daher wird verständlich, warum eine binnenkirchliche Fixierung bei der Bistumsplanung ins Verhängnis führen muß.

Eine genaue Analyse der vorliegenden Pastoralpläne läßt jedoch erkennen, daß sie — dies hängt unter anderem auch davon ab wieweit das jeweilige Bistum noch von den Ressourcen des sich auflösenden katholischen Milieus zehren kann oder zu können glaubt — keineswegs alle in einem binnenkirchlichen Horizont befangen sind; vielmehr lassen einige sowohl in ihren grundsätzlichen Aussagen (Präambeln) wie — was weit ausschlaggebender ist — in ihren Einzelmaßnahmen und Planungsschritten erkennen, daß sie sich im "Horizont des Reiches Gottes" verstehen.³¹ Sie sind wert, in ihren Suchbewegungen gewürdigt, ermutigt und kritisch begleitet zu werden. Es wäre fatal, wenn die Vertreter der Sozialpastoral diese Chancen einer Koalitionsbildung nicht sehen könnten oder wollten.

Insoweit sind wir als Pastoraltheologen gefragt, wie wir mit der Koexistenz zweier pastoraler Konzepte — die es beide sowohl auf dem Papier, wie in der Praxis unserer Kirche gibt — umzugehen gedenken, ob

²⁹ Klinger, E., Armut - Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 96f.

³⁰ Das im 19. Jh. entwickelte Kirchenkonzept hat auf das "katholische Milieu" d.h. auf Abschottung und Selbstbehauptung in einer unverstandenen Welt gesetzt; dieses Milieu hat als Ganzes keine Überlebenschance mehr, vgl. Gabriel a.a.o. 124.

³¹ Dies gilt jedenfalls für Rottenburg; vgl. Pastorale Perspektiven in der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Materialdienst 34) hrsg. v. Seelsorgereferat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1992

wir sie in jeder Hinsicht als unvereinbar oder unter welchen Bedingungen wir sie als füreinander offen betrachten. Darüber möchte ich unter dem Stichwort "Geduld" sprechen.

3 Gefährten in der "Geduld"

Das Stichwort "Geduld" (griechisch "hypomone"=darunterbleiben, dranbleiben) bringt in unser Bemühen, am Ende dieses Kongresses als "Gefährten" auseinanderzugehen, eine Komponente der Zuversicht, die den Dissens nicht zudeckt, aber auszuhalten ermöglicht. Der Grund der Zuversicht liegt, wie der Text sagt, "in Jesus". Der läßt sich Zeit und läßt uns die Zeit, die wir brauchen, damit wir "prüfen und erkennen können, was der Wille Gottes ist" (Röm 12,2).

Zeitverzug durch Einsprüche, die wir wechselseitig anmelden, oder Widerstände, auf die wir stoßen, birgt ja auch die Chance, daß sich die bessere Lösung herausstellt; es braucht Zeit, sich von alten Lösungsmustern, die ja auch Sicherheit geboten haben, abzulösen, Investitionen abzutauern, im Experiment Sicherheit zu gewinnen.

Dies wird sich auch in unserem Umgang mit den beiden Paradigmen bewähren, die wir diskutiert haben, wenn wir an der Herausforderung der offenen Zukunft Gottes "dranbleiben" und einander nicht aus dem Blick lassen. In diesem Sinn möchte ich abschließend noch einige Thesen formulieren, wie sich Sozialpastoral und Kooperative Pastoral in einer Weise weiterentwickeln können, die sie aufeinander zu führt.

3.1 **Wir werden weiterkommen, wenn wir bereit sind, mit dem Dissens zu leben, ohne uns durch ihn polarisieren zu lassen.**

3.11

Es wurde in diesen Tagen zurecht immer wieder vor einer vorschnellen Harmonisierung gewarnt. Wir dürfen darüber die Gefahr einer Polarisierung nicht aus dem Blick lassen. Sie droht immer dann, wenn wir nicht bemerken, daß in unserem Plädoyer für das eigene Konzept der heimliche Wunsch mitschwingt, das andere möchte von der Bildfläche verschwinden (weil wir selber ja die besseren theologischen Argumente, die differenzierte Situationseinschätzung, den realistischen Blick für das Mögliche haben usw.). Solange noch derlei ge-

heime Tötungswünsche³² die eigenen Visionen begleiten, stehen wir ihrer Verwirklichung selber am meisten im Wege. Sind wir bereit, mit der "Option für den anderen als anderen" auch im Umgang miteinander ernstzumachen?

3.12

Dabei sollten wir uns bewußtmachen, daß in unseren bisherigen Diskussionen theologische und soziologische Argumente kräftig zum Tragen kamen, während die sozialpsychologischen und tiefenpsychologischen Aspekte kollektiver Transformationsprozesse allenfalls nebenher angeklungen sind. Ich greife hier nur das Stichwort "Angst" heraus. Sie spielt in Veränderungsprozessen eine Riesenrolle: als Angst vor Machtverlust, als Angst vor den Risiken, als Angst vor Ausgrenzung und Unterdrückung, als Angst vor Überforderung. Rechnen wir damit, daß diese Ängste auch in uns sitzen und unsere Entscheidung für das eine oder andere Paradigma mitbestimmen? F. Riemann hat bekanntlich nachweisen können, daß Menschen, für die die Angst vor Veränderung und die Angst, alleine zu stehen, charakteristisch sind (also Vertreter des "zwanghaften" und des "depressiven" Typs), im kirchlichen Milieu wie in sozialen Berufen überhaupt besondere Aufstiegschancen haben. Es steht zu vermuten, daß sie sich dem Konzept der kooperativen Pastoral eher anvertrauen als dem der Sozialpastoral, in dem sich umgekehrt vor allem die wiederfinden werden, denen eher vor zu viel Nähe und zuviel Stabilität graust (die also dem "schizoiden", bzw. "hysterischen" Typ zuzuorden sind).³³

Eine Option für den Anderen zu treffen impliziert die Bereitschaft, sich mit der eigenen Angststruktur auseinanderzusetzen und damit zu rechnen, daß auch hinter den Argumenten und Entscheidung der Gegenseite Ängste wirksam sind, die nicht durch Argumente abzubauen sind. Diese Einsicht hat eminente Konsequenzen für die Strategien pastoraler Planung. Man kann sich auf den Standpunkt stellen, Macht sei nur durch den Aufbau von Gegenmacht zu brechen, d.h. dadurch, daß man "denen da oben Dampf macht" (bottom-up-Strategien). Man muß aber damit rechnen, daß eine solche Strategie den Angstpegel derer, die "an den Schalthebeln der Macht" sitzen in die Höhe treiben und sie zu verstärktem Machteinsatz verleiten wird. Dies

³² Fuchs, Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht, 33f.

³³ Riemann, F., Grundformen der Angst, München 1972; ders., Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht, in: Perspektiven der Pastoralpsychologie, hrsg. v. R. Riess, Göttingen 1974, 152-168; Fuchs, Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht, 125-138.

ist u.a. der Grund, weshalb heute in der Organisationsentwicklung Veränderung gleichermaßen durch Qualifizierung der Führungskräfte angestrebt wird (also durch top-down-Strategien). Je mehr Führungsfiguren falsche Ängste ablegen können, um so mehr werden sie fähig, die unterschiedlichen und gegensätzlichen Kräfte innerhalb eines Systems zum Zug kommen zu lassen, statt sie zu unterdrücken.³⁴

Auf unseren Diskussionsstand bezogen folgt daraus: so sehr die Sozialpastoral die besseren theologischen Argumente für sich hat, so wenig ist sie dadurch gefeit, die Ängste und Widerstände zu mobilisieren, die sie überwinden möchte. Die Neben- und Untertöne, die das Insistieren auf der Eigenständigkeit des sozialpastoralen Paradigmas begleiten, sind geeignet, die wichtigsten und offensten Dialogpartner auf Seiten der kooperativen Pastoral zu verprellen. Umgekehrt ist von denen zu fordern, daß sie alternative Konzepte nicht abdrängen oder ins Leere laufen lassen. Wer sich heimlich darüber freut, wie von seiten der römischen Zentrale der sozialpastorale Ansatz gezielt unterdrückt wird³⁵, darf sich nicht darüber wundern, daß man seiner Kooperationsbereitschaft nicht traut.

3.2 Wir kommen weiter, wenn die Vertreter der Sozialpastoral die inhaltlichen Rückfragen und die emotionalen Widerstände angemessen wahrnehmen und in Rechnung stellen.

3.21

Viele inhaltliche Rückfragen machen sich an den Schwierigkeiten des Transfer lateinamerikanischer Erfahrungen auf unsere Verhältnisse fest. So eindrucksvoll in N. Mettes Referat die theologischen Optionen und die planerische Professionalität im Pastoralplan des Bistums Crateus zutage traten, so schwierig ist der Transfer:

— dort eine Klassengesellschaft mit manifest unterdrückerischen Zügen; hier eine hochdifferenzierte Industriegesellschaft mit sozialstaatlichem Netz, das gewiß Risse und Löcher hat, aber kein Unrecht produziert, das buchstäblich zum Himmel schreit;

³⁴ Ulrich, H./ Probst, W., Einleitung zum ganzheitlichen Denken und Handeln. Ein Brevier für Führungskräfte, Bern-Stuttgart ³1991; Müri, P., Dreidimensional führen mit Verstand, Gefühl und Intuition, 2 Bde., Thun/Schweiz 1990.

³⁵ Arntz, N. (Hrsg.), Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang, Luzern 1993; Santo Domingo 1992. Werden - Verlauf - Wertung (Berichte, Dokumente, Kommentare 55), hrsg. v. der Missionszentrale der Franziskaner, Bonn 1993.

— dort die Kirche als einziger Anwalt der Armen; hier ein Ensemble gesellschaftlicher Instanzen (unabhängige Justiz, freie Presse, einigermaßen gerechtes Steuersystem), die sich zurecht als erstzuständig begreifen;

— dort geht es um die Koordinierung eines Mitarbeiterstabes von etwa 50 hauptamtlichen Leuten (d.h. um den Personalstand etwa eines Dekanats); hier um einen Bistumsapparat mit mehreren tausend Hauptamtlichen, mit territorialen und kategorialen Strukturen, den Eigengesetzlichkeiten des Caritas- und Bildungssektors;

— dort der begründete, evidente Eindruck von der unverzichtbaren Rolle der Kirche für das Entstehen einer menschenwürdigen Gesellschaft; hier tiefe Selbstzweifel im Blick auf deren Bedeutung, sowohl weil die Kirche sich in der Vergangenheit vielfach diskreditiert hat (Christentum und Krieg, Juden, Frauen), als auch weil Grundimpulse des Evangeliums zum gesellschaftlichen Allgemeinut geworden sind (Menschenrechte, Sozialstaat, Grundwerte);

— dort drängt sich das Elend der Fremden und Flüchtlinge in den Favelas unmittelbar auf; bei uns muß die "Betroffenheit" erst in anspruchsvollen Bildungsprozessen erarbeitet werden (H. Steinkamp, in diesem Heft).

Nur wenn diese Gegensätze nicht heruntergespielt, sondern durchgearbeitet werden, können wir lernen, was optionales Denken und Handeln unter unseren Bedingungen bedeuten könnte.

3.22

Emotionaler Widerstand entzündet sich (auch in diesen Tagen) am Ausschließlichkeitsanspruch und der "Radikalität" optionaler Argumentation.

Option für die Armen, für die Anderen, für die Frauen, für die Jugend — wer kann sich dem entziehen? Daher haben Optionen die Tendenz, ein schlechtes Gewissen zu machen (Warum tue ich das nicht längst?) oder auch Angst auszulösen (Um Gottes Willen, was kommt alles ins Rutschen, wenn ich mich auf das neue Paradigma einlasse), auch Enttäuschung und Wut und Trauer (Warum habe ich die besten Jahre meines Lebens in etwas investiert, das offensichtlich keine Zukunft hat? Was ist das für ein maroder Laden, in dem ich stecke!), oder wenn das alles nicht zugelassen werden kann, auch die Serie der Abwehrmechanismen, die in unseren Diskussionen aufgetaucht sind und die Sozialpastoral als "horizontalistisch" diskreditieren.

Alle diese Störungen ereignen sich im Prozess der Rezeption, also auf der Empfängerseite; gleichwohl darf man fragen, was man auf Seiten der Sender tun kann, um leichter verstanden zu werden.

Jesus sagt: "Suchet zuerst das Reich Gottes". Wir hören die Priorität ("zuerst"), wir hören den Imperativ ("suchet"), aber wir hören nicht die zweite Hälfte des Satzes: "alles weitere wird euch hinzugegeben werden" (Mt 6,33). Die Gottesherrschaft ist zunächst ein Verheißungshorizont, kein Anspruchshorizont (oder richtiger: erst darin ein Anspruchshorizont).

Die erste Hälfte von Mt 6,33 ist nur zumutbar, weil es die zweite gibt. Gottesherrschaft, wenn wir ihr wirklich Priorität einräumen, erzeugt soviel Durcheinander, daß nur die Kräfte, die uns in diesem Chaos unerwartbare neue Chancen erschliessen, den Mut geben, ihr tatsächlich Raum zu geben.

Wer die Optionen Jesu vertritt, muß deshalb deutlich von den Verheißungen sprechen, die in der Sache selber stecken. Darum dürfen wir auch erwarten, daß sie sich einstellen, d.h. sie sind prognostizierbar. Sie können deshalb auch "strategisch" angesteuert werden. Dazu ein Beispiel: Im OE-Projekt der Franziskanerinnen von Waldbreitbach, an dem ich über zwei Jahre als Trainer teilgenommen habe, lautete die Basisregel: "Betroffene beteiligen"³⁶. Als in einem der Häuser gerade mal wieder ein neuer Anstrich fällig war, machten die Anstreicher, wie sie es gewohnt waren, in einem Raum drei Probestriche: in Grün, in Beige, in Grau. Dann riefen sie die Oberin an und baten sie, den Ton anzugeben, in dem die Zimmer gestrichen werden sollten. Schwester Anna, eine betagte Führungsgestalt von wahrhaft saarländischer Struktur, setzt sich in Bewegung. Im Treppenhaus kommt ihr der Gedanke: "Was soll ich den Ton angeben?" Eine winzige Bedenklichkeit, aber von einer messianischen Sprengkraft. Denn unten angekommen sagt sie nun auch den Anstreichern: "Was soll ich den Ton angeben? Fragt doch die Schwestern und Pfleger und das Personal im Labor, wie sie ihre Räume gestrichen haben möchten; sie müssen ja schließlich dort arbeiten". Es ist überhaupt nicht in Worte zu fassen, welchen Prozeß das im Haus ausgelöst hat. Die Chefärzte hatten tagelang mit Schwindel zu kämpfen, wenn sie sich vorstellten, was dabei herauskommen würde. Aber, siehe da, im Gespräch zwischen Schwestern,

³⁶ Zerfaß, R., Dem Krankenhaus ein Gesicht geben. Theologische Entdeckungen im Umgang mit OE: Betroffene beteiligen. Prozesse der Organisations- und Kulturentwicklung in den Krankenhäusern der Franziskanerinnen von Waldbreitbach, hrsg. v. I. Schmitt/M. Hinkel, Waldbreitbach 1993, 60-67; ders., Motivationsprobleme im Krankenhaus, in: Unternehmenskultur im katholischen Krankenhaus, 1. Katholi-

Helferinnen, Schreibkräften und Säuberungspersonal einigten sich die unterschiedlichen Abteilungen im Haus auf sehr gute Lösungen. Die Maxime "Betroffene beteiligen" löste eine ungeahnte Identifikation der Mitarbeiter/innen mit dem Haus aus. Bisher unentdeckte Charismen wurden sichtbar. Mit anderen Worten, das Eintreten der "Verheißung" war mit Händen zu greifen.

Je mehr wir solche Geschichten erzählen können, weil wir wissen, wie sich eine Option konkret auswirkt, je genauer wir das Verhalten beschreiben können, in dem sie sich Bahn bricht, je genauer wir solche Prozesse zu begleiten vermögen, umso mehr schwindet die Angst voreinander, umso mehr wächst das Vertrauen, umso rascher verflüchtigen sich Schuldgefühle und Trauer über die gegenwärtige Situation oder den Weg, der hinter uns liegt; was bisher wie eine Fehlinvestition aussah, wird nun als Umweg begriffen, als Grenzerfahrung, die uns selber vorangebracht hat, weil wir in der Option für die Anderen ihrer Freundschaft teilhaftig geworden sind. Diese Erfahrung wird im landläufigen Sprachgebrauch von der "Radikalität" im Optionsbegriff viel zu sehr überdeckt.

3.23

Demgegenüber wäre die interpersonale Dimension von Optionen zu kultivieren. Der Begriff Option hat zwar bei uns rasch Aufnahme gefunden als Synonym für Grundentscheidungen oder auch Prioritäten, die man treffen muß und auch treffen darf. Diese rasche Rezeption ist verständlich angesichts der Überfülle von Daten und Appellen, zwischen denen wir uns in unserer komplexen Welt bewegen, aber dies ist doch erst die Hälfte der gemeinten Sache: für den authentischen Begriff von "Option" ist ein personales Moment der Entscheidung für und der Bindung an konkrete Menschen bestimmend, das m.E. noch zu wenig herauskommt. Ich treffe keine Option für das Subsidiaritätsprinzip, aber wohl eine Option für die Schwächeren oder die Kleinen; nicht für die Gleichberechtigung der Geschlechter, wohl aber für die Frauen; nicht für den Generationenvertrag, wohl aber für die alten Menschen. Was einer Option ihre Kraft verleiht, sich auch gegen Widerstände zu behaupten, ist nicht das Gewicht der Sache, sondern das Gesicht der Menschen und Menschengruppen für die, mit denen zusammen, in deren Namen und Interesse ich dieses oder jenes betreibe. Für wen sprechen wir in der Pastoral? In wessen Namen? Sagen wir nicht: in Jesu Namen! Jesus kann sich nicht wehren.

Er kann sich das nicht verbitten. Er braucht auch unsere Parteilichkeit nicht mehr. Aber es gibt Menschen, die uns brauchen, wenn sie in den Raum der Gottesherrschaft, zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes kommen sollen. Im optionalen Handeln steckt also vorgängig zu allen Inhalten eine Absage an den Institutionalismus, der konkret Menschen immer nur als Masse, als Kollektiv, als austauschbare Objekte zu denken vermag, nicht als unverwechselbare, unhintergehbare, absolut zu respektierende Individuen.

Dieser Institutionalismus prägt das Antlitz unserer Kirche, ihre Sprache und ihr Denken (verständlicherweise besonders in ihrem Steuerungsapparat). Da ist dann eine "Communio" möglich, die völlig auf Menschen, Gesichter, Erfahrungen und Biographien verzichten kann. Wird die personale, intersubjektive Dimension des optionalen Handelns vergessen, rutscht man unvermeidlich in ein instrumentelles, verwaltendes Handeln: ich tue etwas für sie, damit sie sich ändern; ich selbst verändere mich nicht, jedenfalls nicht in diesem Zusammenhang. Wird dagegen die Verbindlichkeit, die im authentischen Begriff der Option steckt, ernst genommen, binde ich mich wirklich an die, für die ich sprechen verändert mich dies, weil es mich mit diesen Menschen auf einen gemeinsamen Weg nimmt. Erst wenn ich mich mit verändere, verändern sich die Verhältnisse.

3.24

Mit diesen Wünschen an die Adresse der Sozialpastoral möchte ich ihr keineswegs zumuten, sich endlos zu legitimieren, wo sie auf taube Ohren stößt: sie hat vom Evangelium her wirklich die Freiheit, ihre eigenen Wege zu gehen: "Wenn man euch aber in einem Haus oder in einer Stadt nicht aufnimmt und eure Worte nicht hören will, geht weg und schüttelt noch den Staub von euren Füßen" (Mt 10,14). Indem sich die Sozialpastoral bewußt auf die Menschen in ihrer gesellschaftlichen Situation einläßt, d.h. auf der Linie des Evangeliums die "Hecken und Zäune" (Lk 14,23) und damit die Peripherie aufsucht, sich auf konkrete Projekte einläßt und von ihrer Dynamik tragen läßt, setzt sie die "Zeichen und Wunder" frei, in denen sich die Gottesherrschaft jenseits aller kirchlichen Verwaltungsdistrikte und Kontrollansprüche durchsetzt. Zur Gottesherrschaft gehört das Vertrauen in die subversive Macht des Sauerteigs, der das ganze Brot durchsäuert, ohne sich von irgendeinem Bäcker dreinreden zu lassen. Eine Sozialpastoral, die sich auf eine Machtprobe mit denen einläßt, die sie an den Rand zu drücken versuchen, hätte ihre eigentliche Berufung schon vergessen, nämlich am Rand die Mitte zu suchen, d.h. den Gott

sichtbar zu machen, der durch sie gerade zeigen möchte, wie wenig er auf das Plazet seines kirchlichen Bodenpersonals angewiesen ist.

3.3 Wir kommen weiter, wenn die Vertreter der Kooperativen Pastoral bereit sind, sich der Dynamik zu überlassen, die auch in Ihrer Vision steckt; sie kann sie aus einer binnenkirchlichen Perspektive in den offenen Horizont der Gottesherrschaft hinausführen.

3.31

Die entscheidende Chance der Kooperativen Pastoral liegt nicht in der Durchsetzung einer neuen Seelsorgsstruktur, sondern in dem Leidensdruck, aus dem sie hervorgeht, und den Lernprozessen, die sie allen Beteiligten zumutet.

Nur wer leidet, ist lernwillig, wer nicht leidet, hat keinen Anlaß, etwas zu verändern. Ist es nicht die Not der Armen, die ein Umdenken in der Pastoral erzwingt, dann ist es die Not der Priester, die angesichts der Alterspyramide und des anhaltenden Rückgangs beim Nachwuchs unübersehbar an die Grenzen ihrer Belastbarkeit gekommen sind.

Dieser Leidensdruck hat endlich die Ebene der diözesanen Kirchenleitung erreicht, auch wenn die römische Zentrale sich weiter hartnäckig dagegen wehrt, die Realität wahrzunehmen. Was die Statistik schon seit zwanzig Jahren erkennen ließ, was aber bisher mit vagen Hoffnungen und wolkigen Gebetsappellen niedergehalten wurde: der Zusammenbruch der gewachsenen Seelsorgsstruktur auf breiter Front wird absehbar. Die Bistumsleitungen sehen sich genötigt, über Land zu reisen und vor den Gemeinden zu rechtfertigen, warum sie ihnen theologische Mißgeburten wie den "Wortgottesdienst mit Kommunionsspendung" und sogenannte "Bezugspersonen" zumutet. Sie müssen sich auf ihre Leitungsverantwortung hin ansprechen lassen: wie sie sich den Weg in die Zukunft hinein vorstellen, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, kopflos und gewissenlos die letzten Ressourcen zu verschleißen. Sie müssen planen und ihre Pläne einer öffentlichen Diskussion aussetzen. Die Vorlage bloßer Personalstrukturpläne und neuer Verbundpfarreien genügt längst nicht mehr, so lobenswert es ist, daß den Gemeinden endlich reiner Wein eingeschenkt wird. Darum geht diesen organisatorischen Maßnahmen allenthalben die Einladung zum Gespräch über die entscheidenden pastoralen Prioritäten parallel – in der Gestalt diözesaner Synoden (Augsburg, Rotenburg, Hildesheim), Gesprächsforen (Freiburg, München) oder wenigstens allgemeiner Gesprächsrunden (Köln, Würzburg, Regens-

burg), die die kirchliche Basis konsultieren. Wichtig an den derzeitigen Planungsprojekten ist also zunächst, daß die Ortskirchen sich exponieren. Sie bekommen ein Gesicht; ihre Synodalpraxis und ihre Pastoralpläne werden miteinander vergleichbar — und Konkurrenz belebt das Geschäft. Die gemeinsamen Hirtenbriefe der Deutschen Bischofskonferenz werden seltener; die dubiosen "einmütigen" Beschlüsse der Höffner-Ära sind vorbei.

In diesem Kontext artikuliert sich die "Kooperative Pastoral". Soviel ist von vornherein klar: Das letzte Wort in dieser Sache haben nicht die Bischöfe und die Seelsorgeämter, sondern die Gemeinden. Sie werden rasch merken, ob ihre Bistumsleitung wirklich Veränderungsbereitschaft signalisiert oder offensichtlich nur Gesprächsplacebos verteilt.

Die Chancen der "Kooperativen Pastoral" ergeben sich also nicht aus der Auflagenhöhe der unaufgefordert versandten "Handreichungen", sondern aus der Rezeptionsbereitschaft derer, die von diesen Plänen betroffen sind. Und deren Maßstab wird die Tauglichkeit sein, der "Nutzen", nicht die Verzückung derer, die die Kooperative Pastoral präsentieren. "Wer verzückt redet, nützt sich selbst; wer aber prophetisch redet, baut die Gemeinde auf" (1 Kor 14,4). Fragen wir also nach dem prophetischen Gehalt der Vision von einer Kooperativen Pastoral; versuchen wir sie auszulegen, denn "wenn niemand es auslegen kann, soll auch keiner in der Gemeinde so reden" (1 Kor 14,28).

3.32

Visionär an der Kooperativen Pastoral ist alles, was mit dem Begriff Kooperation unausweichlich mitgesetzt ist: Respekt vor der Freiheit und Individualität von Einzelnen und Gruppen in der Kirche, Abschied von überkommenen Rollenfixierungen und Machtstrukturen, der Mut sich auf die Konflikte einzulassen, die mit allem wesentlichem Wachstum untrennbar verbunden sind.

Schaut man die Pläne durch, so bezieht sich die Kooperationsbereitschaft keineswegs auf den Kreis der Hauptamtlichen, sondern aller, die vor Ort aus dem Wissen um die eigene Berufung und im Vertrauen auf die eigene Autorität die Verhältnisse, unter den sie leben, vom Evangelium her prägen wollen. Kooperation gibt es aber nur auf der Basis wechselseitigen Respekts, in geteilter Verantwortung (ohne den hinterlistigen Vorbehalt sogenannter "Letztverantwortung" der Kleriker auf allen Ebenen). Ehrenamtliche sind nicht — wie die Laien im pastoralen Dienst — über den Lohnzettel disziplinierbar; entweder sie wer-

den ernstgenommen, oder sie suchen sich ihre Kooperationspartner anderswo.

Werden sie aber ernstgenommen, so eröffnet sich die Chance, daß in der Pastoral vor Ort "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen" zur Sprache kommen: die "generativen Themen" der Frauen, der Jugend, der Fremden, der Behinderten und Beladenen kommen auf den Tisch des Hauses. Es ist schier unvermeidlich, daß darüber die Prinzipien der Sozialpastoral zum Zug kommen — nicht flächendeckend, aber in einzelnen Projekten, nach der Maßgabe der Gruppen, die so und nur so mitarbeiten wollen. Der binnenkirchliche Horizont wird aufgesprengt; die Mauer zwischen Caritas und Pastoral wird durchlässig, die Dynamik einzelner Projekte steckt andere an, "streut" diffus in die Gesamtgemeinde hinein. Wo der Horizont der Gottesherrschaft so ausdrücklich wie in Rottenburg in den Blick genommen wird, ist schwer vorstellbar, daß das Arbeitsinstrument von Basel keine Chance haben könnte.

Ist die Hoffnung vermessen, daß diese Prinzipien, wenn sie erst einmal an der Gemeindebasis eingeübt werden konnten, auch gegenüber der Bistumsleitung in Anspruch genommen werden — bis dahin, daß auch die Planungs- und Finanzhoheit der Bistumsebene ihre kuriose Selbstverständlichkeit verliert³⁷, d.h. gegenüber den Gemeinden begründungspflichtig wird.

Ebenso zwingend verlangt eine kooperative Pastoral den "Abschied von Hochwürden". Ausdrücklich werden etwa in Trier die Hauptamtlichen auf ein Verständnis der "Seelsorge als Begleitung" und die Prinzipien der Subsidiarität und der Kontinuität verpflichtet. Beides geschieht im Interesse der Ehrenamtlichen, um ihre Eigenverantwortung zu unterstreichen und sie vor Ausbeutung zu schützen.³⁸

Die Macht- und Souveränitätseinbuße, die den Pfarrern zugemutet wird, ist mit dem schönen Begriff "Entlastung" nur mühsam verpackt, sie will auch verschmerzt sein und wird von einschneidenden psychischen Umstellungsschwierigkeiten begleitet sein.³⁹ Sie verlangt den

³⁷ Bekanntlich werden die Kirchensteuermittel erst seit 1945 nicht mehr an die Pfarren, sondern unmittelbar an die Bistumszentrale abgeführt; was immer die Vollmacht des bischöflichen Amtes in der Kirche sein mag - mit einer Finanzhoheit über die Kirchensteueraufkommen des Gottesvolkes hat sie sicher nichts zu tun.

³⁸ Kooperative Pastoral in Seelsorgeeinheit und Pfarrverband, hrsg. v. Bischöflichen Generalvikariat Trier, Trier 1993, 63-74.

³⁹ Strüder konstatiert denn auch als ungewollte Nebenfolgen der "Umplanung des Zölibatsproblems" durch die kooperative Pastoral nicht nur die Überlastung der Priester, der Zuwachs an Verwaltungsarbeit und die Angst vor (dem Zwang zur) Koope-

Abschied vom Hans Dampf in allen Gassen, sie verlangt eine Offenheit und zwischenmenschliche Verbindlichkeit, die sich nicht mehr hinter dem Anspruch verstecken kann, im "Namen der Kirche" zu sprechen und zu handeln; es geht darum, in eigener Verantwortung zu sprechen, fremde Verantwortung zu respektieren, Vertrauen zu schenken, konstruktive Kritik geben und empfangen zu lernen, sich anzuvertrauen und geschenktes Vertrauen zu schätzen, nicht mehr zu versprechen, als man halten kann usw..

Einige Bistümer sehen denn auch die Dynamik personalen Wachstums und der damit verbundenen Krisen und legen sich ausdrücklich darauf fest, pastorale Supervision und Gemeindeberatung bereitzustellen.⁴⁰ Wenn dies auch nur einigermaßen nach den Standards geschieht, die im außerkirchlichen Bereich bei vergleichbaren Problemstellungen üblich sind, steckt darin eine große Chance, bei den Verantwortlichen auf allen Ebenen soziale Kompetenz, Individualität, Communio-Fähigkeit zu entwickeln und dies wäre dann die Chance, daß die Vielfalt zum Tragen kommen könnte, die selber Ausdruck des Reichtums Gottes ist. Das große Zauberwort "Communio" heißt zu deutsch einfach: "Mit-ein-ander": da ist "einer" und "der andere" ist wirklich anders und trotzdem "mit" ihm! Damit ist zugleich das andere große Zauberwort von der Kirche als "Mysterium" auf den Punkt gebracht. Denn wo dies gelingt, ist Gott selber am Werk.

Der Leitbegriff der Kooperativen Pastoral ist entweder ein fauler Trick oder er lebt von der Vision versöhnter Vielfalt, in der die Verheißungen des alten Bundes und der Geheimen Offenbarung sich bündeln (Jes 60,1-22; Offb 21,1-6.22-26). Welche der beiden Möglichkeiten zutrifft, dürfte sich vergleichsweise schnell herausstellen. "An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" sagt Jesus (Mt 7,16) und er ist in Sachen Gotsherrschaft ja nun wirklich zuständig.

Ich habe den letzten Gedankengang unter das Stichwort "Geduld" gerückt. Ich plädiere nicht für Geduld mit desperaten gesellschaftlichen und kirchlichen Zuständen; sehr wohl für Geduld mit den Anderen, d.h. mit denen, die andersherum an die Dinge gehen als wir. Ich plädiere aber auch für Geduld mit uns selbst, mit der eigenen begrenzten Lernfähigkeit, mit der eigenen Mühsal beim Zuhören und den eigenen Pannen beim Organisieren; ich plädiere dafür, geduldig an

ration, sondern auch zunehmende Heimatlosigkeit und Isolation (a.a.O. 317), die weder durch Begleitungsangebote noch durch die Aktivierung der Gemeindemitglieder aufgefangen werden kann, sodaß man die Frage aufwerfen muß, ob diese Art der Bewältigung des Priestermangels nicht kontraproduktiv ist, weil sie die Priesterrolle zerstört, die sie zu retten versucht (a.a.O. 336-343).

40 So Rottenburg a.a.O. 27.

der großen Herausforderung zu bleiben, die Subjektwerdung der Anderen zu wollen und selber Subjekt zu werden — in der Annahme auch all der Inkonsistenzen, die in mir stecken, im Ja zu dem Wechsel der Zeiten und der Fristen meines Lebens (H. v. d. Spijker).

Dies alles ist möglich "in Jesus" sagt Offb 1,9. Was dies für uns in dieser Stunde bedeuten könnte, finde ich in dem Wort Ulrich Bachs knapp und mutmachend zusammengefaßt: "Was wir können und was wir nicht können, das alles gehört uns gemeinsam. Und für uns miteinander wird es auch reichen".⁴¹

an Katholiken, an Geld, weil wir als "missionsbistum" weithin abhängig sind von den westlichen Schwesterdiözesen.

2. Ich komme aus einer doppelten Kirchenerfahrung, die in fast 45 Jahren real existierendem Sozialismus (auch hier gab es freilich unterschiedliche Phasen) und in nur 3 Jahren bundesrepublikanischem System gewachsen ist.

3. Ich komme als Seelsorgeamtseffler mit officher Ratlosigkeit, wie mit der neuen Situation recht umzugehen ist, belastet von nicht vorhergesehenen Zwängen und zugleich erfüllt von einer ungezüglichen Hoffnung auf eine erneuerte Gestalt von Kirche für unsere Zeit.

4. Vielleicht auch, weil ich aus all dem komme, bin ich sprachlich nicht so gewandt, wünsche ich mir eine bessere Reflexion dessen, was uns geschehen ist (aber seit 1989 kommen unsere Seelen nicht hinterher), hätte ich gern einen größeren Überblick. Ich will also zuerst, und auch dann noch bewußt subjektiv, aus der Sicht unserer Magdeburger Ortskirche sprechen.

5. Die folgenden Thesen sind vor dem Kongreß entstanden. Sie sind aber durch die Referate, Diskussionen und Gespräche in Leitersholen verändert, konkretisiert, erweitert worden. Ich wollte hier lernen und habe gelernt. Es war spannend zu erleben, was geschieht, wenn Pastorattheologie sich dem Druck der konkreten Basis aussetzt und die Praxis die Konfrontation mit visionären Entwürfen nicht scheut. Ich möchte am Ende dieser Tage für mich, was so ähnlich wohl jeder Tagungsteilnehmer tun wird, den Übergang in meine konkrete Arbeit vollziehen. Sie werden die "retardierenden Elemente" vermissen. Die sind Gott sei Dank bei uns nicht (noch nicht) so am Werk. (Unter "retardierenden Elementen" wurden beim Kongreß fundamentalistische und rechtsgerichtete kirchliche Gruppierungen verstanden.)

⁴¹ Bach, U., Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege zu einer diakonischen Kirche, Neukirchen-Vluyn 1986, 29.

Gerhard Nachtwei

Den Untergang verwalten und den Übergang gestalten

Vorbemerkungen:

1. Ich komme aus einer einfachen und armen Kirche. Das ist freilich relativ gesehen. Unsere Magdeburger Kirche ist arm und einfach an Personal, an geistigen Potenzen, an Katholiken, an Geld, weil wir als "Missionsbistum" weithin abhängig sind von den westlichen Schwesterdiözesen.
2. Ich komme aus einer doppelten Kirchenerfahrung, die in fast 45 Jahren real existierendem Sozialismus (auch hier gab es freilich unterschiedliche Phasen) und in nur 3 Jahren bundesrepublikanischem System gewachsen ist.
3. Ich komme als Seelsorgeamtsleiter mit etlicher Ratlosigkeit, wie mit der neuen Situation recht umzugehen ist, belastet von nicht vorhergesehenen Zwängen und zugleich erfüllt von einer ungebändigten Hoffnung auf eine erneuerte Gestalt von Kirche für unsere Zeit.
4. Vielleicht auch, weil ich aus all dem komme, bin ich sprachlich nicht so gewandt, wünschte ich mir eine bessere Reflexion dessen, was uns geschehen ist (aber seit 1989 kommen unsere Seelen nicht hinterher!), hätte ich gern einen größeren Überblick. Ich will also zuerst, und auch dann noch bewußt subjektiv, aus der Sicht unserer Magdeburger Ortskirche sprechen.
5. Die folgenden Thesen sind vor dem Kongreß entstanden. Sie sind aber durch die Referate, Diskussionen und Gespräche in Leitershofen verändert, konkretisiert, erweitert worden. Ich wollte hier lernen und habe gelernt. Es war spannend zu erleben, was geschieht, wenn Pastoraltheologie sich dem Druck der konkreten Basis aussetzt und die Praxis die Konfrontation mit visionären Entwürfen nicht scheut. Ich möchte am Ende dieser Tage für mich, was so ähnlich wohl jeder Tagungsteilnehmer tun wird, den Übergang in meine konkrete Arbeit vollziehen. Sie werden die "retardierenden Elemente" vermissen. Die sind Gott sei Dank bei uns nicht (noch nicht) so am Werke. (Unter "retardierenden Elementen" wurden beim Kongreß fundamentalistische und rechtsgerichtete kirchliche Gruppierungen verstanden.)

These 1: Wir können heute nicht anders Kirche sein, als Kirche in einer Welt am Rande des Abgrundes.

Eine meiner konkreten zeitgeschichtlichen "Abgrunderfahrungen" stammt aus dem Sommer 1989. Ein Witz machte damals die Runde in der DDR:

Der Lehrer fragt die Schüler nach dem Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Fritzchen antwortet in einem einprägsamen Bild. "Der Kapitalismus ist ein großes, stürmisches Meer. Der Sozialismus ist das Schiff darauf. Das Meer macht hohe Wellen, wirft das Schiff hin und her. Aber es geht niemals unter." Der Lehrer sagt: "Fritzchen, das ist eine glatte Eins." "Ich bin noch nicht fertig," sagt Fritzchen: " und allen auf dem Schiff ist es kotzübel." Damals konnten viele herzlich darüber lachen in der DDR. Läßt sich das Bild nicht anwenden auf das Verhältnis von Welt und Kirche? Ich überlasse Ihnen, es weiter auszuspinnen.

Vielleicht bleibt uns das Lachen dann im Hals stecken. Besser wäre es, wenn wir die Wirklichkeit so sehen, wie sie ist. Daß die Welt, unsere Gesellschaft auf einem Weg zu einem Abgrund ist, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden, aber es bestimmt zu wenig unsere Planungen und Visionen. Das könnte z.B. heißen, daß die Erfahrungen der Unheilsprophetie, die eben als solche die eigentliche Heilsprophetie war, und nicht die amtlich bestellten und bezahlten Schönheitsfärber (die Entertainer von damals) für unsere Theologie und Pastoral mobilisiert werden müssen.

These 2: Die eigentliche Krise unserer Zeit ist nicht die Kirchen-, sondern die Gotteskrise.

In unserem Bundesland und Bistum liegen die Geburts- und Sterbeorte zweier unruhiger Geister: Martin Luther (Eisleben), Friedrich Nietzsche (Röcken bei Leipzig). Beide haben auf je ihre Weise die Gottesfrage radikalisiert. In der Kirche ihrer Zeit fanden sie darauf kein rechtes Echo. Man könnte schon die Frage stellen, ob aus diesem Grunde zu Luthers Zeit die Menschen vor allem Protestanten und in der Zeit ab Nietzsche immer mehr Atheisten geworden sind. Heute erleben wir bei uns einen "nackten Säkularismus" gegenüber dem "Trachtensäkularismus" des Westens. Christentümliche Elemente, Transzendenzfähigkeit, religiöse Ansprechbarkeit gehen bei vielen gegen Null, auch wenn wir nicht genau sagen können, wieviele von den 80% Nichtchristen der neuen Bundesländer Ungläubige sind (andere Religionen schlagen bei uns statistisch nicht zu Buche). Hier

hat die kommunistische Ideologie ein bereites Feld vorgefunden und mit ihrer Propagierung von Atheismus und Materialismus, mit ihrer Wissenschaftsgläubigkeit ganze Arbeit leisten können. Es sollte allerdings nachdenklich stimmen, was ein aus diesen 80% stammender Professor der TU Magdeburg sagte: "Wir brauchen unbedingt Theologen in die neue UNI. Es muß doch etwas zu sagen haben, daß Gott uns alle so am Rande des Abgrundes tanzen läßt". Das kann nur heißen: Auch wir Christen müssen neu nach Gott suchen, nicht mit ihm hantieren oder ihn zur Stabilisierung kirchlicher oder gesellschaftlicher Verhältnisse instrumentalisieren.

Wir aus den neuen Bundesländern vermissen darum besonders, wenn in kirchlichen Veranstaltungen des Westens die Gottesfrage nicht mehr gestellt wird, etwa Gebet und Gottesdienst nur verschämt am Rande vorkommen. Ein Bischof aus den neuen Bundesländern: "Ich kam mir vor, wie auf einer Gewerkschaftsversammlung." Ich verstehe das mit "Sozialpastoral" Anvisierte als solche Gottesherausforderung. Das Soziale und Gesellschaftliche bedarf der Mystik, sonst wird es zum aktionistischen Leerläufer. Ob es nicht das wichtigste sozial-pastorale Anliegen ist, der Deformation des Humanums zu wehren? Ich erinnere an Nietzsches "letzten Menschen", der für die großen Lebensfragen: Glück, Liebe, Gott, Tod usw. nur noch ein müdes Blinzeln übrig hat. Die moderne Beschwichtigungs- und Zerstreungs-Industrie hat A.Huxleys Horrorvision einer "Schönen neuen Welt" schon fast eingeholt. Gegenüber solch einer Zerstörung des Menschseins ist die erste Frage für die Kirche, wie sie dem Menschen den Zugang zu seiner eigenen Tiefe, zur Welt des Geistes und der Kultur, im letzten zu Gott selbst erhalten oder wieder eröffnen kann. Davor müßten wohl alle binnenkirchlichen Querelen klein erscheinen oder zumindest müßten sie daran ihr Maß nehmen. Was verändert sich in einer Kirche, wenn sie die Frage nach Gott und seinem Reich zu ihrem Hauptthema macht?

These 3: Die Lebensform Kirche darf nicht die Selbstbehauptung, sondern kann nur die Selbsthingabe sein. "Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen", ist nicht nur ein spirituell-individuelles, sondern ein eminent ekklesiologisches Prinzip (vgl. auch die lunare Ekklesiologie).

Der Gefahr einer Siegerkirche ist nach dem Zusammenbruch des Sozialismus zu wehren. Der Satz: "Marx ist tot, Jesus lebt", hat mich nicht beflügelt, sondern erschreckt. Christlicher fand ich schon den Satz: "Jesus war nicht gegen Marx, sondern ist für ihn gestorben." Zu

DDR-Zeiten habe ich ihn gelegentlich zitiert. Ich gebe es ehrlich zu: Ich fühle mich in einer Kirche, die weitgehend in vorgegebene, staatliche Muster eingezwängt ist, bis hin zu unvermeidlich erscheinenden Repräsentationsaufgaben, trotz der Freude über das Ende des sozialistischen Zwangssystems, nicht nur wohl. Wir waren zwar in der DDR keine reine Märtyrerkirche. Aber Glauben kostete mehr. Wir lebten mit den vielen in einer Solidarität, die unter dem System litten. Wenn ich mich selbst beobachte, stelle ich fest, wie ich leuchtende Augen bekomme, wenn ich von dieser Zeit erzähle, etwa von den immer gefährdeten Jugendzelt-Urlaubeen im Sommer, vom Zeitzer Schaukastenkrieg mit dem Rat des Kreises, von Erlebnissen mit meinem evangelischen Bruder Oscar Brüsewitz (er hat sich 1976 verbrannt).

Die Sozialpastoral bleibt als Stachel im Fleisch: Wie leben wir jetzt als Kirche mit den Menschen und für die Menschen? Wo wird die Radikalität unseres Glaubens unter den neuen Bedingungen sichtbar?

These 4: Nicht die Volkskirche an sich, aber die Volkskirche in der bisherigen Form scheint zu Ende zu gehen.

Hier ist zugleich Untergang zu verwalten und Untergang zu gestalten, wie auch Übergang schöpferisch zu begleiten. Ein paar kurze Hinweise: Es gibt Pfarrer und Christen, die in ihrer Glaubensgeschichte so geprägt sind, daß sie sich nicht mehr ändern können oder wollen. Sie sind nicht zuletzt durch Männer und Frauen der Kirche so geworden, wie sie sind. Wir dürfen sie nicht in ein pastorales Loch fallen lassen. Das gebietet allein schon die Barmherzigkeit. Ich denke, wir dürfen sie nicht ohne seelsorgerische Bemühung lassen.

Aber hier ist das "und" sehr wichtig. Der Übergang muß gleichzeitig gestaltet werden. Wenn ich sage: Der Akzent kann nur auf "Übergang" liegen, kommt die Frage auf, ob wir dann mit Personal, Finanzen usw. in unserer kirchlichen Planung nicht anders umgehen müssen. Am bedenklichsten finde ich, wenn die pastorale Planung in der Gemeindegemeinschaft hauptsächlich auf kirchliches Unterhaltungsprogramm und psychologische Auferbauung im Sinne einer O.K.-Gesellschaft zielt.

These 5: Die tragenden Kräfte der Kirche von morgen sind schon heute und werden immer mehr sein: kleine Gemeinschaften, die aus der befreienden Kraft des Evangeliums zu leben versuchen (Basisgemeinden).

Die Kirchen in der DDR lebten aus dem gläubigen Engagement der Gemeindegruppen, etwa der Familienkreise. Zum Teil waren sie zwar zu binnenorientiert. Als Bischof Wanke — ich glaube 1981 — schrieb: "Ein Kreis, der nicht über sich hinaus aktiv wird, verdient aufgelöst zu werden", fühlten sich viele getroffen. Zu radikal durfte dieses Prinzip wohl auch nicht angewendet werden, weil die Mitglieder in diesen Kreisen in einer Art Binnensozialpastoral sich gegenseitig trugen und stärkten. Was wäre mit einem Wegfall gewonnen worden? Jedoch intensiv habe ich Kirche neu erlebt, als wir 1972 in Zeitz mit den Kreisen der Gemeinde nach "sozialen" Aufgaben suchten, die von fast allen übernommen wurden. Leider kann ich aus Zeitgründen nicht davon erzählen. Jedoch: Sozialpastoral lebt von solchen Geschichten. Was die Gestalt der Kirche betrifft, stehen wir heute in den neuen Bundesländern unter einem zusätzlichen Leidensdruck. Die Zahl der Katholiken ist gering. Uns bleibt nur die Alternative: Ghetto oder Mission. Die erste Frage ist allerdings nicht, ob die Menschen Interesse an der Kirche haben, sondern ob die Kirche Interesse an den Menschen hat. Wir haben in dieser Hinsicht gute Erfahrungen gemacht, die wir viel zu wenig reflektiert haben: Die aktiven Gruppeninitiativen der Wendezeit von September 1989 bis ins Frühjahr 1990. Da fühlten wir deutlich, was es heißt, als Christen mit anderen zusammenzuleben und zu arbeiten. Es ist eine pastorale Frage, ob und wie heute daran anzuknüpfen ist.

These 6: Wir sollten mehr Mut haben zu einer Pastoral von Einzelaufbrüchen, zu einer Pastoral des Hier-und-Heute.

Geistige Aufbrüche zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort sind nicht flächendeckend in ein pastorales Programm zu verwandeln. Sie können bezeugt und erzählt werden, aber sie sind nicht von oben zu verordnen. Gesucht werden müßte nach einer Impulspastoral, die möglichst viele ermutigt, vor Ort den einen oder die zwei zu suchen, mit denen sie ganz konkret für ihre Situation das Evangelium neu entdecken. Daß es auch mit zweien, die im Namen Jesu beisammen sind, schon losgehen kann, hat Jesus vielleicht um der kleinen Zahlen willen bei uns in der Diaspora gesagt.

These 7: Kirche wird zu jeder Zeit und an allen Orten einer Form von Institutionalisierung und Verwaltung bedürfen.

Damit ist eine kritische Anfrage gestellt gegenüber manchen Romantizismen einer vorschnellen Visionspastoral. Aber Verwaltung und Institution dürfen nicht am Anfang stehen. Erst müssen Ziel und Inhalt klar bestimmt sein, aus dem sich dann notwendige Formen der Verwaltung entwickeln lassen. Bei dem Versuch, einen pastoralen Prozeß in unserer Ortskirche in Gang zu setzen, haben wir das basisnah erlebt. Am Beginn unserer Überlegungen stand ein strukturelles Problem, einen Stellenplan zu erarbeiten, der den veränderten Gegebenheiten entspricht. Aber sowohl den Priesterrat wie die PGR-Versammlungen bewegte mehr die Frage: Was für eine Kirche wollen wir? Dieses Überlegen wird nicht unerheblich erschwert, erstens dadurch, daß uns durch das Hineingekommensein in die westliche Kirche ein Anzug hingehalten wird, der viel zu groß ist. Zweitens sehen wir uns oft gezwungen, Entscheidungen heute zu treffen, deren Folgen für morgen wir nicht absehen können. Drittens sind wir als Kirche involviert in die Gesellschaft und können nur an etlichen Stellen entweder gar nichts oder nur nach einem engen Spielplan tun. Ich wünsche und hoffe immer noch, wir haben oder erstreiten uns größeren Spielraum, um aus pastoraler Verantwortung vor Gott heraus, den Gemeinden eigene Wege zu eröffnen, wo es nötig ist. Das gilt zum Beispiel für das Thema Religionsunterricht in der Schule in einer zu 80% säkularen Umwelt, in der beide Kirchen stark in der Minderheit sind. Noch ein Wort zur personellen und strukturellen Ausstattung des Seelsorgeamtes. Das Magdeburger Seelsorgeamt ist als Institution recht klein. Nachträglich, also nicht bewußt so geplant, stelle ich überrascht fest, wie stark dennoch das sozialpastorale Element ist. Also die personelle Ausstattung: 1. Eine Halbtagsreferentin für Frauen; 2. eine Referentin für Ausländer, Aussiedler, Arbeitslose; 3. eine Referentin für Beratung (Ehe, Telefon usw.) 4. einen Geschäftsführer der Partnerschaftsaktion Ost (Kontakte mit Osteuropa); 5. eine Erwachsenenbildungsreferentin (Geschäftsführerin KEB); 6. zwei Sekretärinnen für uns alle (6-Stundenkräfte).

These 8: Der Aufbruch in eine neue Form von Kirche beginnt (oder endet) bei jedem von uns selbst.

Im Blick auf den Westen (auch auf die Bischofskonferenz) haben wir den Eindruck: Man denkt, ein Problem ist gelöst, wenn ein Papier gemacht ist. Bischof Leo Nowak hat es so formuliert: "Die Pastoral

scheint darin zu bestehen: Die einen produzieren Papiere und die anderen werfen sie weg, und das alles soll noch vom Hl. Geist sein".

Zur Handreichung beim Friedensgruß kam mir neulich der Gedanke, daß bei uns Handreichung meist mit "Papier" gleichgesetzt wird und nicht mehr mit Mensch.

Mit Blick auf mich selbst: Ich schäme mich, wenn ich jetzt meinen Gehaltsstreifen sehe. Ich kann es einer Alleinerziehenden mit zwei Kindern, die Arbeitslosenhilfe bezieht, nicht mehr erklären, warum ich so viel verdienen muß. Ich frage aber aus meiner 45jährigen anderen Kirchenerfahrung, wo es Buchgeschenke für Referenten gab, ob im innerkirchlichen Betrieb Honorare so hoch sein müssen? Ob nicht unsere eigene Abwehr der "Sozialpastoral" auch aus dieser Quelle gespeist wird? Wir sind als Christen in unserem Land nicht die Armen, die Bedrückten, Erniedrigten, anders als in Lateinamerika. Wie werde ich es wenigstens "für" sie, noch besser "mit" ihnen?

Aus pastoraler Verantwortung kann ich zwar einen Alleinvertretungsanspruch der Sozialpastoral nicht akzeptieren. Aber die Sozialpastoral sollte *Stachel* sein in meinem christlichen Fleisch und im Fleisch der Pastoralpläne, Finanz- und Personalüberlegungen. Was dann aus der Kirche wird, darüber muß der Dialog vielleicht erst richtig beginnen.

Ich möchte mit einer Geschichte von Kierkegaard schließen, die ein ungarischer Philosophieprofessor erzählt hat und die ich nicht verifizieren kann: Kierkegaard schleppt einen schweren Korb durch Kopenhagen mit Wäsche zum Waschen und Bügeln. Endlich findet er ein Geschäft mit dem Schild: "Hier wird Wäsche zum Waschen und Bügeln angenommen". Er stellt seine Last erleichtert ab. "Nein, nein", sagt die Verkäuferin: "Hier wird keine Wäsche zum Waschen und Bügeln angenommen. Wir verkaufen nur Schilder, auf denen steht: Hier wird Wäsche zum Waschen und Bügeln angenommen".

Wir sollten darauf achten, daß wir keine Kirche sind, die den Menschen nur Schilder verkauft. Dieser Kongreß hat meiner Ansicht nach mehr gewollt als plakative Konzepte. Dafür bin ich dankbar. Wir sollten es nicht auf den Kongreß schieben, wenn wir nicht in Bewegung geraten auf eine Erneuerung der Kirche hin.

Walter Fürst

Zwischen Vision und Planung. Merkmale des Rottenburger Pastoralplans¹

Die Zahl der Diözesen, die sich endlich den gegenwärtigen pastoralen Herausforderungen stellen, wächst. Einige haben in den letzten Jahren Diözesensynoden oder Pastoralforen durchgeführt (z.B. Rottenburg, Hildesheim, Augsburg, Freiburg). Andere haben neue Pastoralpläne bzw. -konzepte beschlossen (u.a. Basel, Berlin, Limburg, Linz, Mainz, Trier). Dabei ist es üblich geworden, pauschal von neuen Modellen "kooperativer Pastoral" zu sprechen. In Wirklichkeit firmieren unter diesem Titel ganz unterschiedliche Ansätze.

In einer Darstellung aus dem Bistum Limburg heißt es beispielsweise: "Durch Priestermangel ausgelagerte Planungen sind eine Chance für die Entwicklung einer lebendigen **B.** Orts- und Gemeindekirche."² Hier geht es, sicher etwas verkürzt gesagt, zunächst einmal um planerische Überwindung der in Not geratenen "Ein-Mann-Pastoral" durch eine "kooperative Pastoral", "Pastoral in Kooperation" bzw. "Gemeindeleitung in Kooperation".

Neu dem Vorab der Planungsvorgaben im Bistum Speyer — "Ein Blick auf die steigende Zahl von 'Pfarrern mit mehreren Pfarren', bzw. 'Pfarrern, die sich gemeinsam einen Pfarrer teilen müssen', eine Präferenz für das 'Kooperationsmodell' (im Sinne der Bildung einer 'Pfarrleitungs-gemeinschaft') im Gegensatz zum 'Integrationsmodell' (d.h. der Zusammenlegung mehrerer Pfarrgemeinden zu 'Großgemeinden')". Trotz Priestermangel sollen die gewachsenen Gemeinden erhalten bleiben. Durch Konstituierung von überpfarrlichen "Seelsorgeeinheiten" aus Hauptamtlichen (Priestern und Laien), Einsetzung "Lectors" (hauptamtlicher, möglichst im Pfarrhaus wohnender) "Bezugspersonen" in den

Weitere Beiträge

¹ Vom Autor publiziert und überarbeitet: Nachdruck des zweiten Teils des Artikels "Perspektiven pastoraler Erneuerung", in: Pastoralblatt 45 (1992) 305-310.

² Aus: Karl Wagner, Einige Ideen zur pastoralen Planung, Bericht vom 1. Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge) 27.-30. September 1989 in Lüneburger — vgl. Text in diesem Heft.

³ Vgl. "Gemeindeleitung in Kooperation", Begleitend: Preisde von Pastoralräten in Kirchengemeinden, die sich gemeinsam einen Pfarrer teilen müssen, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Limburg, Januar 1990 (Mösch).

⁴ Vgl. "Kirche leben in der Pfarrgemeinde" anstelle einer überhöhten Zahl von Priestern und hauptberuflichen Mitarbeitern. Vorschläge für den Weg (Dionysius-)

Walter Fürst

Zwischen Vision und Planung. Merkmale des Rottenburger Pastorkonzepts¹

Die Zahl der Diözesen, die sich endlich den gegenwärtigen pastoralen Herausforderungen stellen, wächst. Einige haben in den letzten Jahren Diözesansynoden oder Pastoralforen durchgeführt (z.B. Rottenburg, Hildesheim, Augsburg, Freiburg). Andere haben neue Pastoralpläne bzw. -konzepte beschlossen (u.a. Basel, Berlin, Limburg, Linz, Mainz, Trier). Dabei ist es üblich geworden, pauschal von neuen Modellen "kooperativer Pastoral" zu sprechen. In Wirklichkeit firmieren unter diesem Titel ganz unterschiedliche Ansätze.

In einer Darstellung aus dem Bistum Limburg heißt es beispielsweise: "Durch Priestermangel ausgelöste Planungen sind eine Chance für die Entwicklung einer lebendigen Volks- und Gemeindekirche."² Hier geht es, sicher etwas verkürzt gesagt, zunächst einmal um planerische Überwindung der in Not geratenen "Ein-Mann-Pastoral" durch eine "kooperative Pastoral". "Pastoral in Kooperation" bzw. "Gemeindeleitung in Kooperation"³ bedeutet hier also — nach dem Vorbild der Planungsvorgaben im Bistum Speyer⁴ — im Blick auf die steigende Zahl von "Pfarrern mit mehreren Pfarreien", bzw. "Pfarreien, die sich gemeinsam einen Pfarrer teilen müssen", eine Präferenz für das "Kooperationsmodell" (im Sinne der Bildung einer "Pfarreiengemeinschaft") im Gegensatz zum "Integrationsmodell" (d.h. der Zusammenlegung mehrerer Pfarrgemeinden zu "Großgemeinden"). Trotz Priestermangel sollen die gewachsenen Gemeinden erhalten bleiben. Durch Konstituierung von überpfarrlichen "Seelsorgeteams" aus Hauptamtlichen (Priestern und Laien), Einsetzung "fester" (hauptamtlicher, möglichst im Pfarrhaus wohnender) "Bezugspersonen" in den

1 Vom Autor gekürzter und überarbeiteter Nachdruck des zweiten Teils des Artikels 'Perspektiven pastoraler Erneuerung', in: Pastoralblatt 45 (1993) 301-310.

2 Aus: Karl Wagner, Einige Ideen zur pastoralen Planung (Bericht auf dem Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 'Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge'. 27.-30. September 1993 in Leitershofen — vgl. Text in diesem Heft).

3 Vgl. "Gemeindeleitung in Kooperation". Begleitete Projekte mit Pastoralteams in Kirchengemeinden, die sich gemeinsam einen Pfarrer teilen müssen, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Limburg. Januar 1990 (Masch.)

4 Vgl. "Kirche leben in der Pfarrgemeinde angesichts einer abnehmenden Zahl von Priestern und hauptberuflichen Mitarbeitern. Vorschläge für den Weg (Elemente ei-

Einzelgemeinden unter "Mitverantwortung und Mitwirkung der gewählten Räte" hofft man der Mangelsituation Herr zu werden und zugleich Impulse für intensiveres Leben der Ortskirche und der Gemeinden geben zu können. Die Devise heißt pastorale Planung.

Anders im Bistum Basel⁵: Hier haben Bischof, Bischofsrat, diözesane Räte und Dekane im Blick auf "die Probleme, vor denen der heutige Mensch, und damit auch jeder Christ an der Wende zum dritten Jahrtausend steht", damit begonnen, gemeinsam nach neuen Wegen für das pastorale Handeln zu suchen. Dabei kam immer wieder die Frage auf, wie die Bistumskirche vermehrt "die Zeichen der Zeit erkennen und das Evangelium leben" könne. Im Anschluß daran wurde eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die unter dem Titel "Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (Mt 6.33)" ein "Arbeitsinstrument für pastorales Handeln" entwickelt hat, mit dem es sowohl der Kirchenleitung wie auch den Seelsorgern und Seelsorgerinnen sowie "allen interessierten Glaubenden" möglich sein soll, "der Vielfältigkeit der gesellschaftlichen und kirchlichen Probleme und ihrer Verflochtenheit untereinander gerecht zu werden". Das Arbeitsinstrument will bewußt nicht "rein pragmatische Lösungen für innerkirchliche Probleme", auch "keine Rezepte für bestimmte Situationen" geben, sondern lädt dazu ein, "die je eigene Verantwortung wahrzunehmen". Es möchte Christen auf allen Ebenen dazu ermutigen, "ihr Christsein bewußter und aktiver zu gestalten" und im Zusammenhang damit zugleich eine Art "synodalen Prozeß" auslösen. Erst im Verlauf dieses Gesprächsprozesses sollen sich neue Schwerpunkte und Perspektiven des kirchlichen Handelns im Bistum herauskristallisieren — in der Hoffnung, zu einer evangeliumsgemäßerer Gestalt der Bistumskirche und ihrer Pastoralstrukturen zu gelangen. Hier setzt man auf Visionsarbeit.

Ich maße mir nicht an, die verschiedenen Modelle zu bewerten. Zunächst einmal verdient jede Art von Neuanfang Anerkennung. Einzelne Pläne oder Konzepte spiegeln zudem nicht unbedingt die pastorale Gesamtorientierung einer Diözese wieder. Doch scheint mir die Einsicht wichtig: Pastoralplan ist nicht gleich Pastoralplan. Welche Notsituation jeweils zum Ausgangspunkt genommen und zum erschließenden Moment wird, daran entscheidet sich sehr viel. Hier liegt m.E. ein *erstes Unterscheidungsmerkmal* für das Genus eines Pastoralkonzepts: Wovon geht es aus? Was steht im Mittelpunkt der Auf-

nes Pastoralplanes)", hrsg. von der Diözese Speyer, Hauptabteilung 'Pastorale Dienste und Gemeindegarbeit'. Speyer 1991.

⁵ Vgl. "Suchet zuerst das reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...". Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel, hrsg. vom Pastoralamt des Bistums Basel. Solothurn 1993.

merksamkeit? Der Priestermangel? Oder die Lebensnot der Menschen? In engstem Zusammenhang damit steht nun aber zugleich die Zielorientierung! Kommt es dem Konzept in erster Linie auf den Erhalt der kirchlichen Institution an oder läßt es sich primär von der Sorge und Bitte um das Kommen des Reiches Gottes leiten? Auf dieses zweite Unterscheidungskriterium komme ich eigens nochmals zurück. Der ganze Stil einer geplanten Pastoral hängt davon ab. Von Rolf Zerfaß stammt der provokante Satz: "Es geht nicht um das Überleben der Kirche, sondern um die Erlösung der Welt, die Gott gehört; alles Planen muß sich darum an den Lebensverhältnissen und Konflikten der Menschen, besonders der 'Armen' unter ihnen, orientieren."⁶

Im Bistum Rottenburg-Stuttgart sucht man mit den von einer Arbeitsgruppe entworfenen, vom Diözesanrat verabschiedeten und von Bischof Walter Kasper in Kraft gesetzten "Pastoralen Perspektiven" (PP)⁷ Anliegen des Konzils sowie der Diözesansynode (1985/86) aufzunehmen und vielfältige diözesane Gesprächsvorgänge zu bündeln bzw. weiterzuentwickeln. Sie gelten als "verbindliche Orientierung für die Seelsorge der kommenden Jahre" und geben zugleich den "pastoral-theologischen Rahmen" für die parallel dazu promulgierte Stellenplanung ab, ohne diese Planung festzuschreiben oder sich in ihr zu erschöpfen. Ausdrücklich weist der Bischof im Vorwort der "PP" darauf hin, daß die "Stellenplanung 2001", bei aller Sorgfalt, die für sie aufgewendet wurde, "nur mittelfristig Bestand haben kann, da die weitere Entwicklung unserem Zugriff und unseren Planungen entzogen ist". Die "PP" nehmen das Ganze der Pastoralaufgabe in den Blick, konzentrieren sich jedoch praktisch auf die Gemeinde als ihren zentralen Ort. Im Bemühen um ein authentischeres Glaubenszeugnis der Ortskirche aus dem "Grundanliegen der Evangelisierung" setzen sie sich insbesondere mit "Fragen um Gemeindeaufbau, Gemeindeentwicklung und Gemeindeleitung" auseinander. Darin liegt ein *Spezifikum der Rottenburger Konzeption*: Sie verbindet pastorale Planung mit einer zukunftsweisenden pastoralen Vision im konkreten Lebensbereich.

Der Text der "PP" umfaßt fast dreißig Seiten. Es ist hier nicht möglich, auch nur annähernd den gesamten Inhalt vor Augen zu führen. Um die wichtigsten Grundsätze dennoch prägnant herausstellen zu können, greife ich — neben bezeichnenden Passagen und Zitaten aus

⁶ Rolf Zerfaß, in diesem Heft, 119ff.

⁷ Der volle Titel lautet "Pastorale Perspektiven in der Diözese Rottenburg-Stuttgart". Der Text ist greifbar in: Materialdienst, hrsg. vom Seelsorgereferat der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Handreichung für die Seelsorge 34, April 1992. Die Federfüh-

dem Text selber — auf ergänzende Arbeitsmaterialien⁸ zurück. Das brennendste Interesse der Leser wird vermutlich den praktischen Anstößen für die Neugestaltung der Gemeindepastoral gelten. Hier, so denkt man, wird es erst konkret und spannend. So ist es in der Tat. Doch darf nicht übersehen werden: Die praktischen Impulse der "PP" hängen durchweg mit dem theologischen Leitgedanken zusammen und würden ohne sie recht zufällig bleiben; sie sind also nicht weniger beachtenswert.

1 Die pastoral-theologischen Leitgedanken⁹

Die pastoral-theologischen Leitgedanken der "PP" intendieren "eine dreifache Umkehr der Kirche" (Karl Edelmann): Die Umkehr zu ihren eigentlichen Auftrag, den Armen das Evangelium zu verkünden (2); die Umkehr zu ihrem ursprünglichen Selbstverständnis als Zeugin des Reiches Gottes (3) und die Umkehr zu ihrer "wahren Lebensgestalt" als *Communio sanctorum*, als Gemeinde, die Subjekt und Trägerin der Seelsorge ist (4). Voraussetzung und Anfang dieser "Evangelisierung der Kirche" aber ist die Wahrnehmung menschlicher Not (1). Darin erschließt sich erst recht die konkrete Lebensbedeutung der biblischen Botschaft. Zu den Armen, Kranken, Blinden, Lahmen, gehören letztlich alle, freilich in je anderer Weise. Es geht um eine Hinkehr zu den konkreten Menschen überhaupt in ihrer Lebenssituation.

1.1 Wahrnehmung von Not und die Chance der seelsorglichen Situation

Die "PP" gehen von der "Not der Menschen" aus (von Sinnverlust, Verunsicherung, Beziehungslosigkeit, Angst, Ungerechtigkeit, Unfriede und Gefährdung der Schöpfung). Erst dann sprechen sie speziell die "Not der Kirche" an (den epochalen Umbruch, die Krise der Seelsorge in jeder Hinsicht; die Schwierigkeit, mit dem neuen Frei-

zung in der Arbeitsgruppe hatte der Leiter des Seelsorgereferates, Domdekan Prälat Georg Kopp.

⁸ Vgl. Materialien KGR: Pastorale Perspektiven in der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Bausteine für KGR-Seminare und Mitarbeiterbefähigung, hrsg. vom Institut für Fort- und Weiterbildung der Kirchlichen Dienste in der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Rottenburg 1992 (Masch.); sowie: Perspektiven für den Pastoralbesuch (Masch. Manuskript des Seelsorgereferates).

⁹ Vgl. die in Anm. 8 genannten Materialien KGR; darin 25-29: Theologische Leitgedanken (zusammenfassende Darstellung von Regens Karl Edelmann).

heitsgefühl der Menschen umzugehen, namentlich mit dem neuen Selbstverständnis der Frauen; schließlich den Priestermangel). Der Priestermangel ist in dieser Sicht eine, aber eben nicht die einzige Mangelerscheinung der Kirche. Der noch größere Mangel liegt darin, daß viele Gemeindemitglieder ihre eigene Berufung und Verantwortung noch nicht entdecken konnten; daß vielfach keine tragfähigen Beziehungen der Glaubenden untereinander bestehen; daß eine der gegenwärtigen Situation entsprechende Gestalt von Gemeindeleitung bislang noch nicht gefunden ist, usw. Die (doppelte) Notsituation, die wir erleiden, so heißt es im Text der "PP", sollten wir jedoch auch als Herausforderung und Chance verstehen, neu zu entdecken, was der zentrale Auftrag der Kirche ist und "worum es in der zukünftigen pastoralen Entwicklung vor allem geht", nämlich um eine Kirche, die nicht auf sich selbst fixiert ist, der es vielmehr um das Kommen des Reiches Gottes, um Heil und Heilung der Menschen zu tun ist.

1.2 Rückbesinnung der Kirche auf das Evangelium vom Reiche Gottes

Die "PP" nehmen hier das wegweisende Wort Pauls VI. auf: "Evangelisieren ist die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche" (Evangelii nuntiandi 14). Sie machen gleichzeitig deutlich: Ohne erneuerte Kirche gibt es keine neue Evangelisierung. Und: Ohne Bereitschaft der Kirche, sich selbst evangelisieren zu lassen, gibt es keine wirkliche Erneuerung. Evangelisierung ist keine Einbahnstraße. "Evangelisiert werden immer beide — die Welt und die Kirche, die Hörer und die Prediger, die Zweifelnden und die Glaubenden, die sogenannten Fernstehenden und die sogenannte Kerngemeinde." In der Begegnung mit den Menschen und ihrer Bedürftigkeit, so könnte man sagen, geht der Kirche die Lebensbedeutung des Evangeliums neu auf. Angesichts der personalen Nöte und globalen Gefährdungen gewinnen das Evangelium Jesu Christi und seine befreiende Verkündigung und damit der Auftrag der Kirche neue Aktualität und Dringlichkeit. Der aussendende Herr spricht zu den "Zweiundsiebzig": "Wenn ihr in ein Haus kommt, sagt als erstes: Friede diesem Haus!" Sodann: "Sagt den Leuten, das Reich Gottes ist Euch nahe!" Und: "Heilt die Kranken, die dort sind!" (Lk 10) Das "erste Wort der Jünger" ist also das Wort vom Frieden, das Wort vom nahegekommenen Reich Gottes, von der Heilung der Kranken. Das heißt für die Evangelisierung der Kirche: "So wichtig die Frage nach Werten, Normen und Moral ist — es ist das zweite Wort der Kirche. Zuerst geht es darum, das Reich Gottes auszurufen, das Geheimnis Gottes im Leben der Menschen, in der Welt aufzudecken, zu bezeugen, daß es grundsätzlich keine heillose Situa-

tion mehr gibt — für keinen Menschen, in welcher Situation er auch sein mag." In diesem Sinn muß Seelsorge heute "mystagogisch" sein, d.h. sie muß die Menschen vor das Geheimnis führen, das im Grunde ihres Lebens immer schon anwesend ist, das Geheimnis der Geschichte Gottes mit einem jeden einzelnen von uns; und sie muß zugleich "diakonisch" sein: "Nirgendwo steht die Glaubwürdigkeit der Kirche, einer Gemeinde, eines Christen so sehr auf dem Prüfstand wie bei Nächstenliebe und Gerechtigkeit." Ob die Botschaft des Evangeliums als heilend und befreiend erfahren wird, hängt nicht zuletzt davon ab, ob wir als Kirche den Menschen die Freiheit lassen: "Wir dürfen ihr Herz und ihre Entscheidung nicht im Griff haben wollen."

1.3 Rückbesinnung auf das Wesen der Kirche als Zeugin des Reiches Gottes

"Die Kirche", so heißt es in "PP" weiter, "lebt aus ihrem Auftrag, das Reich Gottes zu verkünden; sie ist nicht um ihrer selbst willen da. Die irdische Kirche ist daher eine vorletzte Größe, die dem Reich Gottes verpflichtet und zugeordnet ist. Zugleich aber ist sie eine sichtbare Gestalt, Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes." Hier geht es um das, was ich oben als *zweites Unterscheidungsmerkmal* eines Pastorkonzepts bezeichnet habe: Das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche. Das Reich Gottes ist größer als die Kirche. Dadurch wird die Kirche nicht überflüssig, im Gegenteil. Sie soll gerade in situativer Verwirklichung der ihr wesenhaft eigenen Gestalt sakramentales Zeichen dafür sein, daß Gott in Welt und Geschichte, unter den Menschen, als das einende, rettende und befreiende Geheimnis am Werke ist.

1.4 Rückkehr zur Communio-Gestalt der Kirche

Den "PP" geht es folglich "um eine erneuerte Gestalt der Kirche und ihrer Gemeinden", um eine "Kirche der Communio", um eine Kirche, "die den Weg findet von einer versorgenden zu einer (sich selbst und andere) evangelisierenden Pastoral, von einer einseitig priesterzentrierten zu einer gemeindezentrierten Seelsorge." Das bedeutet: "Die Gemeinde als ganze ist Trägerin der Seelsorge". Folglich geht es konkret "um das Bewußtsein der Gemeinden, selbst seelsorgerliche, geistliche und priesterliche Verantwortung zu tragen; um ein erneuertes Verständnis von Amt und Leitung." Ein *drittes Unterscheidungsmerkmal* von Pastoralplänen wird sichtbar: Zielt das jeweilige Konzept in erster Linie auf die "Kooperation" der Hauptamtlichen oder auf den

"lebendigen Organismus" der Gemeinde, auf Alleinverantwortung der Amtsträger oder auf Stärkung der Mitverantwortung aller Getauften und Gefirmten?

2 Die pastoral-praktischen Handlungsimpulse¹⁰

Die "PP" wählen für den Umgang mit der Krise also *"einen grundlegend anderen Ansatz in der Pastoral"* (Bruno Ernspurger): Sie vollziehen eine "Kurskorrektur im Blick auf die Zuständigkeit" für die praktische Gestaltung der Gemeindepastoral: Alle Glaubenden haben je auf ihre Weise teil an der Erfüllung des Pastoralauftrags, am "Grundamt" der Gemeinde. Die Option "Gemeinde als Trägerin der Seelsorge" verlangt daher die *Setzung bestimmter Prioritäten*, konkreter pastoral-praktischer Leitlinien, die der Verwirklichung eben dieser Konzeption dienen. Dies sind: Anerkennung der "Berufung aller zu Mitarbeitern Gottes" (1), "Entwicklung einer evangelisierenden Pastoral" (2), "Ausbildung einer gemeindlichen Infrastruktur" (3) sowie die "Entwicklung eines differenzierten Leitungsgefüges" (4). Alle vier Grundsätze und Handlungsziele bedingen sich gegenseitig. Was aber ist im einzelnen damit gemeint?

2.1 Berufung des ganzen Volkes als Mitarbeiter Gottes

Alle Glieder des Volkes Gottes sind dazu berufen, am Aufbau des Leibes Christi mitzuwirken. Alle haben Verantwortung, alle sind in ihrer Würde ebenbürtig. Es kommt darauf an, dem Volk Gottes diese seine Berufung immer mehr bewußt zu machen, die vielen einzelnen Charismen wirklich als "Berufungen" anzuerkennen und gegebenenfalls durch eine amtlich geregelte *gemeindliche Beauftragung* zur Entfaltung kommen zu lassen. Dies heißt übrigens insbesondere auch die partnerschaftliche Verantwortung und Mitwirkung der Frauen an- und ernstzunehmen. Die Ehrenamtlichen tun ihren Dienst nicht nur in Delegation, sondern kraft originärer Berufung. Dasselbe gilt für alle Gemeindeglieder: "Reichtum und Glaubwürdigkeit einer Gemeinde hängen von allen ihren Mitgliedern und deren gegenseitigen Anerkennung ab." Gerade die Vielfalt der Glaubenserfahrungen und -zeugnisse ist für eine Gemeinde, in der viele Menschen Begegnung und Heimat finden sollen, von größter Wichtigkeit. Dadurch wird der Dienst

¹⁰ Vgl. ebd. 31-33: Pastorale Leitgedanken (zusammenfassende Darstellung durch Bruno Ernspurger M.A.)

der Hauptberuflichen nicht überflüssig, er bekommt jedoch einen anderen Schwerpunkt: Eine ihrer wesentlichsten Aufgaben ist es jetzt, das Volk Gottes, zu dem sie selbst gehören, in seiner Entwicklung und Subjektwerdung zu unterstützen und zu begleiten. "Für die Entwicklung einer Gemeinde ist es entscheidend", so sagen die "PP", "den Getauften und Gefirmten zu helfen, ihre priesterliche Berufung und ihren originären Auftrag zum Aufbau der Gemeinde und zum christlichen Zeugnis zu entdecken." So wird auch der Dienst des Priesters "in einer erneuerten Gestalt an Bedeutung gewinnen." Der Priester wird – und das ist eine bedeutsame Chance in diese Situation – für seine eigentliche geistliche Leitungsaufgabe freigesetzt und kann so wieder vermehrt dazu beitragen, daß die Gemeinden, zu sich selbst und zu den andern kommen, in Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen und sich aus dieser Mitte heraus wirklich auf einen Erneuerungsprozeß einzulassen vermögen. Eine faszinierende Aufgabe!

2.2 Entwicklung einer evangelisierenden Gemeindepraxis

"Evangelisierende Gemeindepastoral" zu praktizieren meint gerade nicht, dies oder jenes technisch zu ändern, sondern bedeutet, neue Wege zu gehen, um Glauben und Leben wieder miteinander "in Berührung" zu bringen, die beängstigende Kluft, die beide trennt, zu überwinden – *im Vertrauen auf die Dynamik, die entsteht, sobald Gottes Liebe und die Lebenssehnsucht der Menschen zusammenfinden*. Bruno Ernspurger, in diesem Bereich einer der erfahrensten Mitarbeiter der Rottenburger Diözese, schreibt dazu: "Nach unseren Beobachtungen führen insbesondere *drei Wege* zu einer solchen evangelisierenden Gemeindepraxis: Die Reflexion des Lebens im Spiegel des Evangeliums durch die verschiedenen Formen des Bibel-Teilens: das Teilnehmen und Teilgeben am Leben und Glauben der Mitchristen im Glaubensgespräch und im diakonisch-politischen Handeln; schließlich in der Berufung, mit den eigenen Charismen am Heilshandeln Gottes in der Gemeinde zu partizipieren und mitzuwirken."

2.3 Ausbildung einer gemeindlichen Infrastruktur

Eine Gemeinde, die Subjekt der Pastoral sein soll, braucht beides: sie braucht eine Spiritualität und die entsprechenden Strukturen. Als Leib Christi ist sie ein geistlicher und zugleich ein sozialer Organismus. So wichtig der geistliche Impuls für Teilhabe und Mitverantwortung aller ist, er muß sich in ganz konkreten, personale Partizipation und Kommunikation ermöglichenden Sozialgebilden "inkarnieren". Das heißt

nun aber: Um wirklich ein lebendiger Organismus zu sein, bedarf das Großgebilde "Gemeinde" einer Vielzahl von "Substrukturen" im Sinne von kleinen Gemeinschaften, Lebensgruppen, Arbeitskreisen, momentanen Initiativen, Verbänden oder lokalen Untergliederungen. Gemeindebildung ist insofern heute gleichbedeutend mit Entwicklung der Gemeinde zu einer vernetzten "Gemeinschaft von Gemeinschaften". Nur in kleinen überschaubaren Einheiten können Menschen sich intensiv begegnen, können tragende Beziehungen wachsen, können Lebens- und Glaubensgeschichten geteilt werden, kann jenes Gefühl der Beheimatung entstehen, welches die zunehmende gesellschaftliche Anonymität vorenthält. Eine solche *nichtzentralistische Gliederung der Gemeinde* gelingt nicht ohne Sinn für Verschiedenheit, nicht ohne "Pluralitätstoleranz" (Hermann Stenger). Um "Einheit in Vielfalt" zu verwirklichen, sind neue Formen der Leitung und Mitverantwortung unumgänglich.

2.4 Entwicklung eines differenzierten Leitungsgefüges

Daß die ganze Gemeinde mit all ihren Berufungen, Gaben und Diensten Trägerin der Seelsorge ist, hat Auswirkungen auf Verständnis und Struktur der "Gemeindeleitung". Bei weitem nicht alle Aufgaben, die unter diesem Stichwort gebündelt sind, sind vom Wesen her dem Amt vorbehalten. So ist "eine Entflechtung des historisch gewachsenen Leitungsdienstes" notwendig und möglich. Die "PP" sprechen von "Mitverantwortung in der Gemeindeleitung". Neben den überkommenen "Strukturen" der Leitung (Pfarrer, Seelsorgeteam aus Hauptberuflichen, Kirchengemeinderat) können nun "Mitverantwortliche" für einzelne Gemeinden oder Gemeinschaften oder Bereiche gesucht und beauftragt werden. Zum einen fungieren sie in den Gemeinden ohne eigenen Priester am Ort oder in Teilgemeinden als "Bezugspersonen", sind, indem sie dort leitend in Dienst- und Lebensgruppen oder in Teilbereichen der Pastoral tätig sind, zugleich Ansprechpartner für die übrigen Gemeindeglieder. Diese (ehrenamtlich!) *Mitverantwortlichen bilden als vernetzende Gruppe so etwas wie das örtliche pastorale Leitungsteam*. Zum anderen vertreten sie in der Pastorkonferenz (mit dem zuständigen Pfarrer, dem ihm zugeordneten Team der Hauptamtlichen und den Mitverantwortlichen der anderen Gemeinde) "ihre" Gemeinde oder "ihren" pastoralen Tätigkeitsbereich. Auf diese Weise kommt es zu einer Form "differenzierter und kooperativer Leitung" (zu einem "Leitungsgefüge"). Gemeindeleitung kann und soll also aus theologischen und praktischen Gründen nicht mehr allein von den Hauptamtlichen wahrgenommen werden. Es geht vielmehr um "integrative Leitung" durch die vom Bischof gesandten Mit-

arbeiter und mit den aus der Gemeinde Berufenen oder Gewählten. Hier gibt es sehr viele Variationsmöglichkeiten. Um eine Überforderung zu vermeiden, soll der (normalerweise ehrenamtlich ausgeübte) "Dienst der Mitverantwortung in der Gemeindeleitung" in der Regel von mehreren Personen in Teamarbeit wahrgenommen werden, wobei dann Vereinbarungen über die Moderation des Teams zu treffen sind. In diesem Modell greifen die Leitungskompetenzen des Priesters und der Hauptamtlichen auf der Ebene der Einzelgemeinde, die ohne eigenen Priester ist, "lediglich" moderierend bzw. subsidiär ein. Ihre wichtigste Aufgabe ist dann: zu stützen, zu ermutigen, zu begleiten und zu befähigen. Der Leitungsstil des Amtes wird dann nicht mehr monopolisch, vielmehr partizipativ sein und sich damit der Aufgabe wirklich geistlicher Leitung wieder mehr annähern, ein Beziehungsgeflecht des Glaubens zu stiften und zu stärken.

Die vier pastoral-praktischen Handlungsorientierungen bedingen sich gegenseitig. Sie sind Ausdruck eines Pastoralverständnisses, das Pastoral als das gemeinsame Tun des Volkes Gottes, als die Lebensäußerung der Gemeinde selbst versteht. Das *vierte Unterscheidungsmerkmal* eine Pastoralplanes zeigt sich uns folglich darin, daß Glaubensvertiefung, geistliche Gemeindeerneuerung und strukturelle Gemeindeentwicklung in Richtung auf einen lebendigen Organismus mit vielen Gliedern ("Leib" Christi) als Subjekt der Pastoral im Ansatz verbunden sind. Wo diese Verbindung nicht gesucht wird, dürfte alle Liebesmühe um pastorale Erneuerung umsonst sein.

3 Schritte zur Verwirklichung der Pastoralen Perspektiven

Alles schön und gut, werden manche sagen: Aber, wie steht es mit der Verwirklichung, Papier ist bekanntlich geduldig? Die Frage ist verständlich. Leider kann ich aus Platzgründen nicht mehr eingehen auf die diesbezüglichen Vorschläge und Desiderate der "PP". Hier nur soviel: Der vorgestellte Pastoralplan der Rottenburger Diözese zielt nicht nur auf Praxis, er ist ein Stück weit selbst *Frucht bereits geübter Praxis*.¹¹ Die genannten Prioritäten wurden aus teilweise schon mehrere Jahre laufenden pastoralen Projekten heraus entwickelt. So basiert etwa das Desiderat "evangelisierende Pastoral" auf umfangrei-

¹¹ Für meine Darstellung und Deutung des Rottenburger Pastoralkonzepts verdanke ich nicht nur eine Vielzahl von Hinweisen und Formulierungen, sondern auch die Kenntnis der damit verbundenen praktischen Projekte dem lebendigen Ge-

chen Erfahrungen mit neuen Formen der Gemeindemission, insbesondere mit dem sogenannten "Rottenburger Modell der Gemeindeerneuerung"¹², an dem sich schon mehr als fünfzig Gemeinden nach jeweils bis zu zweijähriger Vorbereitungszeit beteiligt haben. Gerade dort hat sich gezeigt, daß Gemeinden in ihrer eigenen Mitte mehr als genug "Ressourcen" haben, um Prozesse der Glaubensvertiefung durchzuführen. Immer haben diese *Gemeinden in Selbstorganisation* (durch ein "Innenteam" mit bis zu zwanzig Leitern von Gruppen für Glaubensgespräch und Bibelteilen, lediglich beraten durch ein von der Diözese gestelltes "Außenteam") gehandelt. Die Ergebnisse sind wirklich ermutigend. Ähnliches gilt für Erfahrungen mit der Einsetzung von "Bezugspersonen". Neuerdings gibt es einzelne begrenzte "Pilotprojekte" zur Entwicklung situationsbezogener Modelle des Gemeindeaufbaus und der Gemeindeleitung. Ein Zweijahreskurs für die Ausbildung von "Gemeindeberatern" hat vor kurzem begonnen. Dies ist wichtig zu wissen: Ein Plan hängt in der Luft, wenn er nicht auf konkreten Entwicklungsprozessen und vorgängiger innovativer Praxis fußt.

Pastorale Erneuerung, die auf Gemeindebildung ausgeht, dies sei zum Abschluß dieses Aufrisses gesagt, ist keine Modeerscheinung. Sie ist die notwendige Folge der Deutung der gegenwärtigen Notsituation im Licht des Evangeliums als Botschaft einer neuen Lebenshoffnung. In der Subjektwerdung einer Gemeinde können Menschen anfanghaft erleben, was sie zutiefst ersehnen und was der Glaube verheißt: daß wir in Teilgabe und Teilhabe "mehr Leben finden". "Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei!" (Irenäus)¹³. Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.

1. Reflexion eines Praxisbeispiels¹

Aufgrund seiner Biographie, seines Engagements im Studium sowie des Interesses eines Sachausschusses "Mission – Entwicklung – Frieden" vor Ort entschied sich ein Gemeindegast (GA) als Projekt für die Initiierung einer Projektpartnerschaft mit einem Frauenzentrum in Indien. Als konkrete Aufgabe wurde die finanzielle Unterstützung für die Anschaffung von Wasserbüchsen formuliert. Im Laufe der Auseinandersetzung mit dem Projekt wurde über die Frage der Frau in Indien, insbesondere über die Rolle der Frau in der Kirche, diskutiert.

sprachsaustausch vor allem mit Bruno Ernspurger, Georg Knopp, Ludwig Rudloff, Peter Köhldorfer und v.a.

¹² Vgl. dazu den Bericht von Ludwig Rudloff: "Laßt euch umgestalten ..." Formen und Wege der Gemeindeerneuerung, in: Praxis der Gemeinde 14 (1992) H. 2, 20-22.

¹³ Irenäus von Lyon, Adversus haereses IV 20,7.

Georg Köhl

Seelsorge lernen in der Berufseinführung - Plädoyer für eine theologisch verantwortete Praxis

Seit über zehn Jahren mühen sich Ausbildungsleiter/-innen und Dozenten/-innen im Bistum Trier, die Berufseinführungsphase der zukünftigen Seelsorgerinnen und Seelsorger so zu konzipieren, daß der Wechsel des Lernortes und des Lernverständnisses stärker als bisher berücksichtigt wird: vom fächerbezogenen, vorwiegend rezeptiven Lernen im akademischen oder halbakademischen Milieu zum situationsbezogenen und initiativen Lernen im realen sozialen Kontext. Dadurch wurde die Phase der Berufseinführung zu einem zentralen pastoralen Lernort.¹

Dabei gibt es eine fächerübergreifende Verständigung über die formalen Grundbefähigungen, die angezielt werden: verschiedene, zunehmend komplexere Bedingungsfelder adäquat wahrnehmen zu können, die wahrgenommenen Situationen humanwissenschaftlich und theologisch zu deuten sowie Handlungsperspektiven zu entwerfen und situationsbezogene Handlungsschritte zu gehen und zu reflektieren.²

Die pastoraltheologischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben sich für einen projektorientierten Lernansatz entschieden und für die Praxis (die ersten Dienstjahre vor Ort) als den entscheidenden Lernort. Kurse haben einführenden, begleitenden und auswertenden Charakter.³

1. Reflexion eines Praxisbeispiels⁴

Aufgrund seiner Biographie, seines Engagements im Studium sowie des Interesses eines Sachausschusses 'Mission — Entwicklung — Friede' vor Ort entschied sich ein Gemeindeassistent (GA) als Projekt für die Initiierung einer Projektpartnerschaft mit einem Frauenzentrum in Indien. Als konkrete Aufgabe wurde die finanzielle Unterstützung für die Anschaffung von Wasserbüffeln formuliert. Im Laufe der Auseinandersetzung mit dem Projekt wurde über die Rolle der Frau in Indien, aber auch über die Rolle der Frau in Gesellschaft und Kirche bei uns diskutiert.

Zur Information der Gemeindemitglieder wurden Flugblätter verteilt, Zeitungsartikel verfaßt, Plakate entworfen und thematische Gottesdienste gestaltet. Ein Büffelbild als Poster entstand; für fünf DM

konnte ein Puzzleteil gekauft werden. Am Pfarrfest wurde an einem Stand Reis verkauft. Im Sprachjargon vieler Gemeindemitglieder wurde der Sachausschuß zur "Büffelgruppe".

Fachlich begründete der GA seine Projektentscheidung sowohl vom christlichen Gerechtigkeitsverständnis bzw. den Menschenrechten als auch vom Lernen in einem interkulturellen Dialog her: als materiell reicher Bewohner des Nordens, der zu finanzieller Hilfe verpflichtet ist, kann ich Lebensfreude und Glaubensreichtum von materiell armen Bewohnern des Südens lernen.

Biblische Motive für seinen Handlungsansatz waren einerseits die "Rede vom Weltgericht" im Matthäusevangelium: "Amen, ich sage euch, ganz wie ihr getan habt einem dieser geringsten Brüder, so habt ihr mir getan!" und andererseits das jesuanische Liebesgebot im Johannesevangelium: "Liebet einander, wie ich euch geliebt habe!"

Aus diesen fachlichen Basisdaten und aus der Ausgangssituation des Sachausschusses wurden als exemplarische Projektziele entwickelt: sich einschalten und die eigenen Fähigkeiten erfahren statt zuhören und funktionieren, durch gemeinsame Planung und Reflexion partnerschaftliche christliche Verhaltensmuster ausprobieren für eine wichtige Sache in überschaubarem Rahmen und mit vereinbartem Ziel sowie die Konflikte wie die Erfolge innerhalb des Lernprozesses gemeinsam durchleben.

Gegenüber den Gemeindemitgliedern wollte der Sachausschuß sich einüben im wahrhaftigen christlichen Zeugnis.

Wichtige Ergebnisse der gemeinsamen Projektreflexion waren gewachsenes Selbstvertrauen durch gemeinsames Tun und die intensiven Gespräche über das eigene christliche Selbstverständnis. Die gemeinsamen Erfahrungen ermöglichten ein "Wir-Gefühl" und ließen Christsein konkret werden. Projektarbeit erwies sich als guter Ansatz für eine christliche Basisgruppe.

2. Problemlösendes handlungsorientiertes Lernen als der Phase der Berufseinführung entsprechendes Lernverständnis

In der Lernpsychologie werden vier Grundformen des Lernens unterschieden:

- Assoziatives Lernen: direkte assoziative Verknüpfung von Bewußtseinsinhalten, Reiz-Reaktion-Lernen;

- Instrumentelles Lernen: positive und negative Verstärkung;
- Kognitives Lernen: Begriffsbildung, Wissenserwerb;
- Problemlösendes handlungsorientiertes Lernen.⁵

Kognitives Lernen kann aufgefaßt werden als Informationsaufnahme und -verarbeitung. Über Wissenserwerb und Begriffsbildungen führt solches Lernen, an dem die Person aktiv beteiligt ist, zum Aufbau einer kognitiven Struktur.

Für das pastorale Lernen in der Berufseinführung spielt das kognitive Lernen insofern eine wichtige Rolle, als an den Ausbildungsstätten der zukünftigen Seelsorger/-innen in erster Linie rezeptiv gelernt wird, im Idealfall sinnvoll rezeptiv und gelegentlich auch lustvoll entdeckend. In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung von Gagné wichtig, der Regel-Lernen, das zur Ausbildung einer differenzierten Struktur führt, vom Lernen sprachlicher Ketten (assoziatives Lernen, mechanisches Lernen, Auswendig-Lernen) deutlich abgrenzt.⁶ Bei den Absolventen/-innen der verschiedenen Ausbildungsstätten ist mit kognitiven Strukturen zu rechnen, deren Differenzierungsgrad zwischen den verschiedenen Individuen stark variiert.

Die wichtigste Grundform des Lernens in der Berufseinführung ist das handlungsorientierte problemlösende Lernen.

Die Lernarbeit des einzelnen liegt im immer zu leistenden, nie abbrechenden Einstellungsprozeß zu immer schon Gelerntem. Deshalb muß jedes Lernen die bisherige Lerngeschichte des/der Auszubildenden berücksichtigen.⁷

Handlungsorientiertes Lernen muß sich ausweisen hinsichtlich seines Nutzens und Wertes für ein humaneres Leben, d. h. es zielt auf Einstellungs- und Verhaltensänderung. Lernen geschieht aber nie ohne Not. Lernmotivierende Wirkung haben vor allem fragwürdige Ereignisse, bei denen es zu einer "kognitiven Dissonanz" kommt zwischen bisher hinreichenden Wahrnehmungskonstruktionen und einer neuen Situation, die mit der bisherigen Wirklichkeitskonstruktion nicht mehr erfaßt und bewältigt werden kann. Der mit der Berufseinführungsphase unweigerlich verbundene Praxisschock führt zu solchen "kognitiven Dissonanzen" und bietet daher gute Lernchancen für Einstellungs- und Verhaltensänderungen.⁸ Auch eine Bestärkung kann dabei als Änderung betrachtet werden. Damit Verhaltenssicherheit entsteht, ist eine gewisse Dauer der Lernprozesse unabdingbar.

In diesem Lernverständnis wird der Mensch als Subjekt gesehen, das sich selbst Ziele setzt oder vorgegebene Ziele verfolgt. Handlungen sind Mittel zur Erreichung dieser Ziele. Die Handlungen sind

"wählbar", d. h. es bestehen Handlungsalternativen, und sie sind "willkürlich", d. h. sie werden willentlich oder absichtlich eingesetzt. Ein Handelnder ist verantwortlich für das, was er tut. Die Handlung wird gesteuert durch ein Handlungskonzept, das eine Vorwegnahme der späteren Tätigkeit darstellt.⁹

Problemlösen ist ein Sonderfall des planvollen Handelns. Drei Komponenten kennzeichnen problemlösendes Handeln: Unerwünschter Anfangszustand, erwünschter Zielzustand und Barrieren, die die Überführung des Anfangszustandes in den Zielzustand im Augenblick verhindern. Die wichtigsten Problemlösungstheorien sind: Problemlösung durch Versuch und Irrtum, durch Umstrukturierung, durch Anwendung von Strategien, durch Systemdenken und durch Kreativität.¹⁰

Eine Konkretisierung dieses Lernverständnisses ist die Projektmethode¹¹, die die gemeinsame aktive Lösung in der Realität bestehender Aufgaben zum Ziel hat, bzw. die Zukunftswerkstatt¹², die noch deutlicher die Ideale und Visionen der Projektteilnehmer/-innen für die Planung und Verwirklichung eines Projektes miteinbezieht. In der Berufseinführung werden die angehenden Seelsorger/-innen aufgefordert und ermutigt, an ihren Praxisorten Projekte zu initiieren bzw. laufende Aktivitäten oder Projekte mit Hilfe der Projektmethode oder der Zukunftswerkstatt zu intensivieren. Bei dieser Aufgabe werden die Auszubildenden von Fachbegleitern/-innen beraten, um ihre Situation zu klären, ihre Ziele zu reflektieren, ihre Kompetenzen zu erweitern und ihr Projekt zu entwickeln.

3. Evangelisierende Seelsorge als Lernziel in der Berufseinführung der pastoralen Berufe

Als ein zentrales kirchenamtliches Dokument für Theorie und Praxis der Seelsorge, zunächst in vielen Ortskirchen Lateinamerikas, später auch in manchen europäischen Ortskirchen, kann "Evangelii nuntianti" (EN) Pauls VI. von 1975 betrachtet werden.¹³ Im folgenden werden die wichtigsten Merkmale evangelisierender Seelsorge beschrieben:

- a) Evangelisierende Seelsorge ermöglicht Identitätsfindung der Kirche durch einen gemeinsamen geduldigen Lernweg mit verschiedenen Stufen und Phasen, mit Umwegen und Brüchen. Entscheidend für die Identität der Kirche sind dabei die konkreten Kommunikationsformen in Gruppen, Gemeinden und Ortskirchen auf der Basis gleichberechtigter gegenseitiger Begegnung und

- Anerkennung sowie der Freiheit und Gleichheit der Charismen der beteiligten Menschen.
- b) Evangelisierende Seelsorge fördert die Subjektwerdung der einzelnen Christen/-innen durch solidarische Lern- und Lebensprozesse. Hauptberufliche Seelsorger/-innen haben sich selbst auf den Evangelisierungsprozeß einzulassen und an Rahmenbedingungen mitzuarbeiten, die die Subjektwerdung für möglichst viele Christen in den Gemeinden ermöglichen.
 - c) Evangelisierende Seelsorge zielt auf die Inkulturation des Evangeliums in das jeweilige Lebensmilieu. Christsein in Deutschland hat sich unter den veränderten Bedingungen einer differenzierten pluralen Gesellschaft zu bewähren. Von daher ist es notwendig, die gesellschaftliche Realität möglichst präzise wahrzunehmen im Blick auf die förderlichen wie die hinderlichen Strukturen für die Verkündigung des Evangeliums.
 - d) Evangelisierende Seelsorge beinhaltet die Einheit von Wort und Tat in einem ganzheitlichen Verständnis. Dabei kommt dem gelebten Zeugnis — der individuellen und der politischen Diakonie — eine vorrangige Bedeutung zu, da es den Boden bereitet für die Begegnung in Wort und Sakrament.
 - e) Evangelisierende Seelsorge braucht *Communio* und kommunikationsfördernde Strukturen. Eine Kirche, die das Evangelium heute in einer pluralen Welt glaubwürdig bezeugen will, braucht viele kleine Lebens- und Glaubensgemeinschaften, die gegenseitiges Anteilnehmen und Anteilgeben an vielfältigen Lebenserfahrungen und eine konkrete Durchdringung der Erfahrungen vom Evangelium her ermöglichen. Eine wichtige Aufgabe hauptberuflicher Seelsorger/-innen ist die Initiierung, Begleitung und Vernetzungen solcher Gruppen und Kreise.
 - f) Evangelisierende Seelsorge fordert Optionen zur Entwicklung von Handlungsperspektiven und -begrenzungen. Optionen entlasten. Sie ermöglichen und fordern Auswahl und Schwerpunktsetzungen auf dem Hintergrund einer kritischen Analyse der bisherigen Praxis. Optionen sind mit den jeweils Betroffenen gemeinsam zu entwickeln. Aufgabe hauptberuflicher Seelsorger/-innen ist es, Räume für solche Lernprozesse zu schaffen, die Lernprozesse zu begleiten und die dabei gemachten eigenen Erfahrungen auch unter der Perspektive der beruflichen Rolle zu reflektieren.
 - g) Evangelisierende Seelsorge hat Jesus Christus als das Heil der Welt inmitten der Welt zu bezeugen, hier und jetzt, aber auch in seiner noch ausstehenden Vollendung. "Heilende Diakonie" wird zum Prüfstein für die Ernsthaftigkeit der Evangelisierung. Dabei ist vom christlichen Glauben zu reden als von der Hoffnung, die

uns trägt, den eschatologischen Vorbehalt im Blick auf das Kommen des Reiches Gottes verdeutlichend. Gott wird den solidari-schen Einsatz für die Menschen und die Welt vollenden, ein Trost vor allem dort, wo Evangelisierung vordergründig erfolglos bleibt. Aufgabe hauptberuflicher Seelsorger/-innen ist, in die Geheim-nisse Gottes "einzutauchen" und andere Menschen an ihrer Hoff-nung teilhaben zu lassen.

Problemlösendes handlungsorientiertes Lernen und evangelisierende Seelsorge enthalten im Sinne des interdisziplinären wissenschaftli-chen Arbeitens zwischen Praktischer Theologie und Humanwissen-schaften viele kompatible Optionen.¹⁴

4. Handlungsorientierte praktische Theologie als wissenschaftstheoretischer Bezugsrahmen in der Berufseinführung von Seelsorgern/-innen

Es gibt einen weitgehenden Konsens unter protestantischen wie ka-tholischen Pastoraltheologen, daß Praktische Theologie als "Handlungswissenschaft" zu betreiben ist, ohne daß dadurch schon das genaue Zueinander von Theorie und Praxis geklärt ist. Dabei kann die Praktische Theologie an jene systematisch-theologische An-sätze anknüpfen, die "den praktischen Grundzug allen Theologietrei-bens" hervorheben.¹⁵

Walter Fürst bemüht sich, den Konflikt zwischen Theologie als wis-senschaftlicher Theorie und handlungsorientierter Praxisreflexion zu lösen, indem er Praktisch-Theologische Urteilskraft als dialogisch vermittelte Einheit von pastoral-praktischer Kompetenz und theolo-gisch-wissenschaftlicher Kompetenz zu verstehen sucht. Theorie und Praxis bilden eine "unaufgebbare, dialogisch-kritische Spannungsein-heit von Innovation und Integration", und sind beides "genuine Orte der Wahrheitsfindung". Allerdings müssen die humanwissenschaftli-chen Analyse- und Deutemethoden sowie die theologischen Sinn-deutungen als symbolische Gebilde prinzipiell der christlichen Le-benshoffnung zugeordnet bleiben, damit das Leben in der Gemein-schaft des Glaubens und der Liebe den Charakter personaler Anteil-nahme an der gemeinsamen Hoffnung behält und das seelsorgliche Handeln vor einer Instrumentalisierung bewahrt wird.¹⁶

4.1 Kommunikativer Handlungsbegriff

Helmut Peukert fordert für eine theologische Handlungswissenschaft einen Handlungsbegriff, bei dem Handeln "als Interaktion von selbständig kreativ Urteilenden und Handelnden" verstanden wird. Wenn ich mit jemandem in Interaktion eintrete, so akzeptiere ich ihn grundsätzlich als gleichberechtigten Partner, gerade auch dann, wenn er nicht dazu in der Lage ist, sein Recht selbst durchzusetzen. Ein solcher Handlungsbegriff schließt die Veränderung von Strukturen ein, die die Selbstbestimmung von Subjekten verhindern. Handlungsorientierungen müssen vielfach erst in krisenhaften Handlungssituationen erarbeitet und begründet werden.¹⁷

Ziel kommunikativen Handelns ist es, in unserer pluralen Gesellschaft unter oft widersprüchlichen und manchmal auch ausweglosen Erfahrungen eine Identität zu ermöglichen, die sich der unbedingten Zuwendung Gottes an den Handlungspartner verdankt, die im Handeln für den und mit dem Partner schon immer vorausgesetzt und gleichzeitig praktisch realisiert werden muß.

Als Prinzipien seelsorglichen Handelns lassen sich aus einem so verstandenen Handlungsbegriff ableiten:

- kommunikative Partizipation;
- erlösender Umgang miteinander (in Geduld und Liebe);
- die Förderung innovativer (befreiender) Praxis;
- solidarische Geschwisterlichkeit und Weggefährtschaft im planenden und erwartenden Zugehen auf eine gemeinsame Zukunft.¹⁸

Als Lernräume und Lernformen für seelsorgliches Handeln sind solche Situationen auszuwählen, die einzelnen (Subjektorientierung) in überschaubaren Gruppen (Solidaritätsorientierung) die Entwicklung und Reflexion der eigenen pastoralen Handlungskompetenz in einer Vielzahl von oft mühsamen aber überprüfbaren kleinen Lernsequenzen ermöglicht.

4.2 Die Methodik Praktischer Theologie

Durch den Dreischritt "Sehen-Urteilen-Handeln" besteht die Möglichkeit, die Methodik der Praktischen Theologie zu operationalisieren. "Der Situationsbezug christlichen Handelns macht eine individual- und sozialanalytische Vermittlung erforderlich (Sehen); seine immer wieder neu zu findende Orientierung an Jesus Christus als seinem Aus-

gangspunkt und Ermöglichungsgrund geschieht in hermeneutischer Vermittlung (Urteilen); seine antizipatorische Kraft gewinnt es in der praktisch-pastoralen Vermittlung des in Analyse und Reflexion Erarbeiteten (Handeln)."¹⁹

a) Sehen

Praktische Theologie hat die grundlegende Aufgabe, zu einem reflexeren Bewußtsein der jeweiligen "Zeichen der Zeit" zu verhelfen (Kairologie).

Bei einer solchen Zeitanalyse muß Praktische Theologie zurückgreifen auf Analysen und Interpretationen von Sozialwissenschaften. Dabei ist der ihnen zugrundeliegende methodologische Ansatz daraufhin zu überprüfen, ob er sich mit den grundlegenden Bestimmungen christlichen Handelns vereinbaren läßt.

So sehr Globalanalysen vonnöten sind, um sich des Kontextes der konkreten Handlungssituationen zu vergewissern, "ist auf der anderen Seite ernstzunehmen, daß die Aufmerksamkeit des christlichen Glaubens dem Alltäglichen und Unscheinbaren personaler und sozialer Existenz gilt". Die kleinste praktisch-theologische Untersuchungseinheit ist in den Blick zu nehmen, und die darin angelegten Handlungsmuster, Konflikte, Chancen und Unrechtsstrukturen sind aufzudecken. Dieser Vorgang ist nur in Kooperation leistbar und zielt auf die Unterscheidung der Geister.²⁰

b) Urteilen

Jede Wahrnehmung bedarf der kritischen Überprüfung der eigenen "Vorurteile", die bewußt oder unbewußt das Sehen und Handeln leiten. Es ist unerläßlich, sich auch im pastoralen Alltag immer wieder des Grundes und Zieles des Handelns zu vergewissern und zu fragen, wie dem in der Praxis entsprochen werden kann. Dort wo christliche Gruppen und Gemeinden sich auf die biblischen Erzählungen und Verheißungen einlassen, d. h. diese Überlieferungen handelnd weitererzählen und dadurch in eine lebendige und spannungsreiche Kommunikation zu ihrer Umwelt geraten, wird die befreiende und lebensspendende Kraft dieser Erzählungen und Verheißungen offengelegt und wiedergewonnen. Solche Praxis wird zu einem authentischen Ort theologischer Wahrheitsfindung.²¹

c) Handeln

Aus der Wahrnehmung der Gegenwartssituation und im Hineinspüren in das Lebensangebot des Evangeliums erwachsen kriti-

sche und kreative Orientierungen und Impulse für das christliche Handeln.

Die Praxis wird allerdings mitbestimmt durch die Einmaligkeit der jeweils gegebenen konkreten Situation und durch das freie Handeln der beteiligten Personen.

Veränderungen des Gewohnten werden meist sowohl von gesellschaftlichen wie auch von innerkirchlichen Störungen und Konflikten begleitet. Dies läßt sich nicht vermeiden. Wichtig ist, die darin steckenden Lernchancen zu nutzen.²²

5. Ausblick: Berufliche Entwicklungsberatung als Einstieg in die Personal-, Gemeinde- und Organisationsentwicklung

Am treffendsten kann die Rolle der Begleiter/-innen in diesem Prozeß als berufliche Entwicklungsberatung beschrieben werden. Gemeinsam mit dem Auszubildenden sind erstens persönliche normative Entwicklungsorientierungen (Entwicklungsziele und -interessen, individualbiographische Leitvorstellungen, Lebensthemen), zweitens individuelle Entwicklungspotentiale und Entwicklungsmöglichkeiten (Dispositionen, Kompetenzen, entwicklungsbezogene Handlungspotentiale), drittens Entwicklungsanforderungen, mit denen das Individuum in seiner sozialen und beruflichen Entwicklungswelt konfrontiert wird (alters-, funktions- und berufsspezifische Verhaltens- und Entwicklungsnormen, -erwartungen und -aufgaben) und viertens Entwicklungsangebote (Lernangebote, Hilfspotentiale, Ressourcen) herauszufinden und zu fördern. "Bei all diesen Bedingungskategorien sind faktische und subjektive (individuell perzipierte) Aspekte zu unterscheiden; bekanntlich führt oft schon die Verbesserung der subjektiven Informationslage, z. B. hinsichtlich personaler Entwicklungspotentiale oder sozialer Entwicklungsangebote zur Bewältigung eines Entwicklungsproblems."²³ Entwicklungsberatung kann auf allen Handlungsebenen ansetzen, wo es um die vernünftige Gestaltung von Entwicklungsbedingungen geht und entsprechender Orientierungsbedarf besteht. Zentrale Anwendungsbereiche sind Entwicklungskrisen und kritische Lebensübergänge wie etwa der Berufseinstieg.²⁴

Die berufliche Entwicklungsberatung in der Berufseinführung kann grundsätzlich in drei Formen erfolgen: als projektbezogene Einzelberatung, als kollegiale Gruppenberatung sowie als Fallarbeit in praxisbezogenen Kurswochen.²⁵

Für die Rolle der pastoraltheologischen Fachbegleiter/-innen bedeutet ein solcher Lern- und Seelsorgeansatz, daß pastoraltheologische Fachkompetenz, supervisorische Kompetenz und Gemeindeberatungskompetenz ständig weiterentwickelt werden müssen.

Ein solcher Ansatz in der Berufseinführung sollte der Einstieg in ein Personalentwicklungskonzept sein, das die personellen Ressourcen der eigenen Organisation und ihres Personals stärker als bisher wahrnimmt, fördert und offensiv für die Zukunftsplanung zu nutzen sucht. Dies setzt voraus, daß auch die eigene Organisation auf den verschiedenen pastoralen Ebenen nicht in erster Linie auf Bewahrung, sondern auf Entwicklung setzt (Pfarrgemeinde, Seelsorgeeinheit, Pfarrverband, Region, Bistum). Die eigenen Ressourcen im Blick auf Gemeinde- und Organisationsberatung sind auszubauen und – wo nötig – Beratungshilfen von außen in Anspruch zu nehmen. Wir brauchen in Zukunft wesentlich flexiblere Organisationsformen auf Mikro- wie auf der Makroebene.²⁶

Anmerkungen

- 1) "Pastorales Lernen versteht sich als Einübung in den 'Ernstfall': Der Weg des Heils zum Menschen geht nicht anders als durch seine Wirklichkeit, in der Auseinandersetzung und produktiven Verarbeitung der Kräfte, die im personalen wie im interpersonalen Feld wirken." (F. Sieben: Pastorales Lernen durch Gemeindeberatung, in: Das Lernen des Seelsorgers, hrsg. v. W. Bruners und J. Schmitz, Mainz 1982, 89-99, 98)
vgl. auch P. M. Zulehner: Berufseinführung: neue Aufgabe für eine Universität?, in: Tradition und Entwicklung, hrsg. v. K.-H. Pollok, Passau 1981, 103-114; F. Lummer: Berufseinführung für Priester und Pastoralassistenten in der Diözese Passau, St. Ottilien 1986, 42
- 2) An diesem Berufseinführungskonzept sind die praktisch-theologischen Fächer Homiletik, Liturgik, Pastoralpsychologie, Pastoraltheologie und Religionspädagogik beteiligt.
- 3) vgl. Georg Köhl: Lernen in Projekten, in: Wege der Evangelisierung, hrsg. v. A. Heinz u. a., Trier 1993, 253-272; A. Kurlmann: Aller Anfang ist schwer, in: Diakonia 18 (1987), 118-121; J. Harder: Lernen in Projekten, in: Die Christenlehre 42 (1989), 235-242
Es ist sehr erfreulich, daß jetzt auch ein offizielles Papier eines Bistums einen solchen Lernansatz für die Entwicklung pastoraler Perspektiven aufgreift (vgl. "Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...". Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel, hrsg. v. Pastoralamt des Bistums Basel, Solothurn 1993).
- 4) Die Grundstruktur der Reflexion durch den Gemeindeassistenten selbst wurde übernommen.
- 5) vgl. W. Edelmann: Lernen, in: Handwörterbuch der Psychologie, hrsg. v. R. Asanger und G. Wenninger, München und Weinheim ⁴1988, 393-397, 393
- 6) vgl. R. M. Gagné: Die Bedingungen des menschlichen Lernens, Hannover ²1973, 125-169
- 7) vgl. F. Maurer: Ein geschichtlicher Begriff des Lernens, in: Wege zum Menschen 36 (1984), 166-174, 171

- 8) vgl. K. H. Schmitt: Vom Teilnehmer zum Subjekt. Mündigkeit und Lebensweltorientierung im Lernen Erwachsener, in: KatBl 117 (1992), 4-13, 9f.
- 9) vgl. Edelmann, 396
- 10) vgl. ebd., 396; H. Frauke: Problemlösen und Kreativität, Goch 1980, 186-195
- 11) vgl. K. Frey: Die Projektmethode, Weinheim und Basel ³1990; F. I. Kaiser: Projekt, in: Pädagogische Grundbegriffe, hrsg. v. H. Lenzen, Reinbek bei Hamburg 1989, 1272-1281; M. Jostes - R. Weber: Projektlernen, Köln 1987
- 12) vgl. R. Jungk/N. Müller: Zukunftswerkstätten, München ³1993; Vom Ampelspiel bis Zukunftswerkstatt, hrsg. v. Dritte Welt Haus Bielefeld, Wuppertal 1990, 179-182
- 13) vgl. H. Heidenreich: "Evangelisierung in Europa", in: PThl 8 (1988), 25-39; O. Fuchs: Ist der Begriff der "Evangelisierung" eine "Stopfgans"?, in: KatBl 112 (1987), 498-514; N. Mette: Was heißt "Evangelisierung in nachchristlicher Gesellschaft"?, in: Diakonia 19 (1988), 94-102
- 14) vgl. H. Steinkamp: Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft, in: Diakonia 14 (1983), 378-387, 382
- 15) vgl. N. Mette: Von der Anwendung zur Handlungswissenschaft, in: Theologie und Handeln, hrsg. v. O. Fuchs, Düsseldorf 1984, 50-63, 59f.
- 16) vgl. W. Fürst: Praktisch-theologische Urteils kraft, Zürich 1986, 638f.
- 17) vgl. H. Peukert: Was ist eine praktische Wissenschaft?, in: Theologie und Handeln, hrsg. v. O. Fuchs, Düsseldorf 1984, 64-79, 68-70
- 18) vgl. H. Peukert: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976, 351-355; H. J. Groß: Fort- und Weiterbildung von Seelsorgern, Würzburg 1988, 115f.
- 19) vgl. N. Mette: Sehen - Urteilen - Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis, in: Diakonia 20 (1989), 23-29; ders.: Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie, in: PThl 11 (1991), 167-181, 183; Social Analysis, hrsg. v. J. Holland and P. Henriot, Washington 1983, 89-94
- 20) vgl. R. Zerfaß: Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche, in: LJ 38 (1988), 30-59, 50
- 21) vgl. Mette: Methode in der Pastoraltheologie, 184f.
- 22) vgl. ebd., 185f.
- 23) J. Brandtstädter: Entwicklungsberatung unter dem Aspekt der Lebensspanne: Zum Aufbau eines entwicklungspsychologischen Anwendungskonzeptes, in: Entwicklungsberatung unter dem Aspekt der Lebensspanne, hrsg. v. J. Brandtstädter und H. Gräser, Göttingen 1985, 1-15 hier 2f.; vgl. auch V. A. Kuhn: Modell frauenbezogener Handlungsberatung, in: P. Baltes/A. Orth: Lebenskonzepte für Frauen, Bornheim 1992, 137-153; B. Boullion/B. Wagner: Lebenskonzepte und Handlungsberatung am Beispiel der offenen Jugendarbeit, in: Jugendwohl 70 (1989), 286-292
- 24) vgl. Brandtstädter: Entwicklungsberatung, 9
- 25) Zentral für die drei genannten Lernformen ist die konkrete Fallarbeit, die sich in überschaubaren Lerngruppen folgendermaßen abspielt:
Ziel ist die Klärung einer konkreten Aufgabe der beruflichen Arbeit mit den jeweiligen fachlichen, persönlichen und institutionellen Rahmenbedingungen.
Arbeitsweise:
Evtl. Vorbereitung durch einführende Lektüre.
Kurze mündliche Darstellung des "Problems" durch den/die Betroffene(n).
Die übrigen Gruppenteilnehmer(innen) suchen nach Anknüpfungspunkten in ihrer Arbeit.
1. Ausführliche Situationsdarstellung (mündlich, schriftlich, Skizze, Anspiel, Standbild u. a. m.).
Rückfragen zur Situationsklärung (keine Eindrücke oder Bewertung).
2. Diagnose:

- Eindrücke und Einschätzungen durch die übrigen Gruppenteilnehmer(innen)
Der/die Betroffene hört zu.
- Der/die Betroffene reagiert auf die Einschätzungen, mit denen er/sie etwas anfangen kann.
- Einbringen fachlicher Gesichtspunkte durch Gespräche, kurze Theorieeinheiten oder einen kurzen schriftlichen Beitrag.
- Versuch einer gemeinsamen Diagnose.
- 3. Suche nach Handlungsmöglichkeiten, -ansätzen durch den/die Betroffene(n) unter Mithilfe der Gruppe.
- Durchspielen/Üben einer konkreten Handlungsmöglichkeit (verschiedene Methoden).
- Rückbindung der Problematik an die übrigen Gruppenteilnehmer(innen).
- Auswertung des Verlaufs und des Gruppenprozesses.
- Nacharbeit durch vertiefende Lektüre.
- (vgl. M. Schumacher: TZI und Supervision, in: TZI. Pädagogisch-therapeutische Gruppenarbeit nach Ruth C. Cohn, hrsg. v. C. Löhmer, Stuttgart 1992, 353-367)
- 26) vgl. A. Heller: Kirchliche Organisationskultur entwickeln, in: Lebendiges Zeugnis 48 (1993), 211-222; H. Heidenreich: Gemeindeberatung - Organisationsentwicklung - (pastorale) Supervision, in: PThI 5 (1985), 144-161

Veronika Prüller-Jagenteufel

Feministische Theologie und Sozialpastoral Kurzgefaßte Thesen zu einem (noch ausständigen) Dialog

Feministische Theologie, vor allem als feministische Befreiungstheologie, und Sozialpastoral haben viele Parallelen und könnten einander im Dialog bereichern. Feministische Theologie wurde aber von der Sozialpastoral scheinbar noch kaum in den Blick genommen.¹ Ich möchte daher mit diesen Thesen zu einer stärkeren gegenseitigen Wahrnehmung im gemeinsamen Interesse plädieren.

Konvergenzen:

Feministische Theologie versteht sich in vielen ihrer Vertreterinnen als eine Befreiungstheologie für die sog. "Erste" Welt². Sozialpastoral fordert eine solche als Desiderat europäischer Theologie.

Feministische Befreiungstheologie sowie Sozialpastoral beginnen bei der konkreten Betroffenheit von Frauen und Männern, beide verbinden die eigenen Erfahrungen mit einer Analyse der Strukturen, beide bauen auf die Selbstorganisation der Betroffenen in den vielfältigen Formen sozialer Kreativität, beide betrachten die Gegenwart und ebenso die christlichen Quellen und Traditionen aus der Perspektive einer bewußt getroffenen, offen parteilichen Option, beide propagieren die umgestaltende Aneignung von Symbolen, Ritualen, Themen und Theorien der Tradition, beide verfolgen das Ziel einer historischen Veränderung der Gesellschaft, beide betreten einen lebenslangen Bekehrungsweg, auf dem persönliche Betroffenheit und ständig grenz-

¹ Diese Beobachtung schließt an insbesondere an meinen Eindruck vom Kongreß der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen in Leitershofen, September 1993, und die Lektüre von Herrmann Steinkamp, Sozialpastoral, Freiburg im Breisgau 1991. Die hier formulierten Thesen sind nicht als abschließende Behandlung des Themas gemeint, sondern wollen ein Anstoß zur Diskussion sein. Daher wurde auch auf eine erschöpfende Analyse mehrerer Werke der Sozialpastoral verzichtet; eventuelle dadurch entstandene Unschärfen bitte ich zu entschuldigen.

² Vgl. u.a. Feministische Theologie im europäischen Kontext, hg. v. Annette Essner und Luise Schottroff, Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen, Kampen - Mainz 1993; Christine Schaumberger, "Ich nehme mir meine Freiheit, damit ich nicht sterbe". Überlegungen zu einer Feministischen Theologie der Befreiung im Kontext der "Ersten Welt", in: Handbuch Feministische Theologie, hg. v. Christine Schaumberger und Monika Maaßen, Münster 1986, 332-361; Sharon D. Welch, Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine Feministische Theologie der Befreiung, Fribourg 1988.

überschreitende Solidarität zusammenwachsen. Beide machen die Erfahrung, daß in diesem Prozeß die traditionellen Grenzen von "Kirche" fließend werden (wer gehört zu uns, wo gehören wir dazu). Beide stellen das Reich Gottes ins Zentrum und bemühen sich daher nicht um die Kirche als Kirche, sondern als Zeichen und Werkzeug dieses Reiches der Befreiung und Gerechtigkeit.

Über weite Strecken klingen etwa die als Wunsch und Herausforderung formulierten Vorgaben Steinkamps nach einer Beschreibung dessen, was in feministischen Kreisen seit langem gedacht, erprobt, gefordert, geträumt wird. Umso erstaunlicher, daß die feministisch-theologische Bewegung bzw. die Frauenkirche³ bei ihm keinerlei Erwähnung finden.

Ein verstärkter Dialog könnte die Sozialpastoral ...

Eine Befreiungspraxis für die Erste Welt ist auch eine Herausforderung zu neuer theoretischer Arbeit und kann im Ganzen kein eng als Anwendungsproblem verstandenes pastorales Projekt sein⁴. Feministische Theologie, die sich ja auch als Wissens- und Erkenntniskritik versteht, aber auch das Konzept Sozialpastoral beanspruchen die Theologie insgesamt. Ein von der Option für die Frauen ebenso wie ein von der Option für die Armen gelenkter Blick auf Schrift und Tradition fordert eine spezielle Hermeneutik und führt weiter zu Kritik und Revision aller großen theologischen Themen wie Offenbarung, Inspiration, Erlösung, Trinität, ... Feministische Reflexion ist hier bereits weit fortgeschritten; im Dialog könnte die Sozialpastoral von der feministischen Suche nach einer neuen systematischen Durchdringung der Theologie wichtige Impulse erhalten.

Die Orientierung an den Armen und Marginalisierten macht Theologie unweigerlich zur Herrschaftskritik. Solche Kritik greift aber zu kurz, wenn sie das Geschlechterverhältnis nicht thematisiert; sie ist damit in der Gefahr, nicht tief genug zu gehen und somit nicht wirklich grundlegend zu verändern. Die Erfahrung vieler Bewegungen zeigt, daß es in dem Versuch, alte hierarchische Strukturen wirklich zu überwinden, unerlässlich ist, das Geschlechterverhältnis kritisch zu thematisieren,

³ Vgl. u.a. Andrea Schulenburg, *Feministische Spiritualität. Exodus in eine befreiende Kirche?* Stuttgart 1993; Veronika Prüller, *Wir Frauen sind Kirche - Worauf warten wir noch? Feministische Kirchenträume*, Wien 1992.

⁴ Versuche, die fem. Theologie in die Pastoraltheologie abzudrängen, gibt es ja bereits: vgl. die aktuelle Diskussion um feministisch-theologische Lehrstühle an den kath-theol. Fakultäten in Bonn und Münster.

da sonst diese Grundfigur von Unterdrückung auch in andere Bereiche hinein wirksam bleibt. Im Dialog mit feministischen Ansätzen könnte die Sozialpastoral lernen, in diesem Sinne jede undifferenzierte Rede und Forschung vom "Menschen" aufzugeben und die Kategorie Geschlecht in alle ihre Analysen miteinzubeziehen.

In feministischer Theologie (und Theorie) wird immer stärker die Spannung zwischen Solidarität und Differenz untersucht. Auch Sozialpastoral kennt die heikle Gratwanderung in den Spannungsfeldern von Partikularität und Universalität, von Gleichheit und Differenz, von Solidarität und Konflikt. Von den Erfahrungen und Erkenntnissen könnte wechselseitig stärker profitiert werden.

Feministische Theologinnen üben klare Kritik an der kirchlichen Hierarchie sowie an den sie rechtfertigenden theoretischen Positionen. Vertreter der Sozialpastoral könnten offene Dialogpartner aus den Reihen der Theologen sein, die sich ohne allzu viele kirchenpolitische Rücksichten in einen gemeinsamen Suchprozeß verwickeln lassen. Es wird ja zunehmend deutlich, daß sogenannte Frauenfragen, wie etwa die der Frauenordination, gesamtkirchliche Relevanz besitzen.

Auf feministischer Seite ist oft erlebbar, daß der Versuch, die Botschaft vom Gott der Geschichte, der Gerechtigkeit und der Liebe im Kontext der "Ersten" Welt heute neu zu buchstabieren und ihre Herausforderung anzunehmen und sichtbar zu machen, in eine echte Zerreißprobe mit der "alten Institution Kirche" führt, in einen Prozeß, dessen Ausgang noch offen ist: Er kann zur Erneuerung der ganzen Kirche beitragen, er kann aber auch die gänzliche Auswanderung feministischer Hoffnungen aus dieser Institution bedeuten. Auch die Sozialpastoral steht mitten in dem, was manche als eine Art "praktische Kirchenspaltung" bezeichnen: in der Spannung zwischen gegenwärtiger Kirchenleitung und so manchen Aufbrüchen an der Basis bzw. in der Theologie. Im Dialog mit feministischen Positionen könnte sie herausgefordert sein, sich dieser Spannung ausdrücklicher zu stellen.

... sowie feministische Positionen bereichern

Die Sozialpastoral kann und soll feministische Theologie erinnern an ihre eigene Forderung bzw. Zielvorstellung, daß Feminismus und feministische Theologie nicht ein Projekt der weißen, gebildeten, der Mittel- und Oberschicht entstammenden Frauen bleiben sollen. Als Forderung ist das in feministischer Theologie wohl bewußt, praktisch ist das noch zu wenig eingelöst. Trägerinnen, Produzentinnen sowie Rezipientinnen feministischer Theologie sind immer noch zum über-

wiegenden Teil die oben typisierten Frauen. Arbeiterinnen, Bäuerinnen, sog. "kleine" Angestellte sind wenig erfaßt. Sozialpastoral als Orientierung könnte helfen, diese Frauen und ihre Fragen tatsächlich stärker ins Zentrum zu stellen und sich von ihnen noch einmal neu herausfordern zu lassen.

Sozialpastoral kann erneut auch den feministischen Blick dafür schärfen, daß die verschiedenen Formen von Unterdrückung (Klasse, Rasse, Geschlecht, ...) miteinander verbunden und gemeinsam anzugehen sind. Die Analysen der Pathologien der "Ersten" Welt, auf denen Sozialpastoral basiert, können also beitragen, die Fragen der Frauenbefreiung bewußter in den gesamten Kontext von Individualisierung, Marktorientierung etc. hineinzustellen. Zudem können sie als Warnung stehen, mit Forderungen (vermeintlich) zugunsten von Frauen in die Fallen dieser Pathologien zu geraten (etwa in der Frage der Aufteilung von Berufs- und Familienarbeit).

Das Konzept Sozialpastoral versteht sich als neues Paradigma der Pastoral insgesamt und formuliert damit einen Anspruch auf das Gesamt kirchlicher Praxis. Es kann feministische Theologie ermutigen, auch ihrerseits nicht mit dem Rückzug in eigene Zirkel zufrieden zu sein.

Gemeinsame Visionen

Viele der Kirchenträume, die im Rahmen feministischer Theologie gestaltet werden, passen meiner Ansicht nach auch zu den Hoffnungen, aus denen sich das Konzept Sozialpastoral speist. Als Merkmale frauengerechter Kirchenträume⁵ sind in der gegenwärtigen Diskussion folgende Konturen einer erneuerten Kirche erkennbar:

Die Marginalisierten tauchen auf - die am Rand werden zum Zentrum; ihre Erfahrungen sind Ausgangspunkt für Praxis und Theoriebildung der Kirche.

Es wird eine gerechte Sprache geübt, die nicht mitmeint, nicht ausgrenzt, nicht schönfärbt. Die Sprache der kirchlichen Vollzüge wird aufmerksam auf das gelebte Leben und bringt es zu Gehör.

Solidarität und Kampf gegen Unterdrückungsverhältnisse prägen das Handeln. Den Geschundenen und Armgemachten unserer Welt gilt die vorrangige Option. Als Wurzel von Armut und Unterdrückung

⁵ Vgl. Prüller, a.a.O., insbes. 144-174.

werden ausdrücklich auch geschlechtsspezifische Assymetrien analysiert.

Politische Solidarität ist ein Kriterium für Ökumene. Nicht so sehr dogmatische Fragen, sondern das in der Praxis des Einsatzes mit den Bedrängten ausbuchstabierte Credo ist entscheidend für Gewähren und Akzeptieren von kirchlicher und eucharistischer Gemeinschaft.

Überschaubare Gemeinden bieten Heimat, sind Erzählgemeinschaften auf dem lebenslangen Weg der Bekehrung, die Verbindlichkeit im Miteinander ermöglichen.

In der Liturgie wird das konkrete Leben gefeiert; Sprache, Symbole, Ausdrucksformen von Gottesdiensten stehen in enger Verbindung zum alltäglichen Lebenszusammenhang von Frauen und Männern.

Ganzheitliche Spiritualität bezieht die Mystik des Alltäglichen, den Körper und alle möglichen Dimensionen des Lebens in die ausdrückliche Beziehung zu Gott bewußt mit ein.

Leitung wird von Frauen und Männern ausgeübt und wird als Dienst an der Gemeinschaft unter anderem dadurch erkennbar, daß sie auch von "unten" wirksam kontrolliert werden kann.

Theologie steht im vieldimensionalen Dialog mit konkreten Menschen, mit verschiedenen Wissenschaften, mit anderen Religionen. Sie versteht sich als Reflexion der Praxis nicht so sehr als Lehre, sondern mehr als gemeinsame Suche nach der lebensspendenden Wahrheit dieser Zeit.

Kirche lebt in einer dynamischen Balance zwischen Institutionalisierung und Wandel und löst diese fruchtbare Spannung nach keiner Seite vorschnell auf. Vertrauen in Gottes Geist und Weisheit wird ihr dabei helfen.

Im Bemühen um eine grundlegende Neuorientierung des kirchlichen Handelns, im mutigen Einfordern dieser Veränderung, im unbescheidenen Anspruch auf die ganze Kirche könnten feministische Theologie und Sozialpastoral einander bereichernde Partner sein. Dazu erwarte ich vor allem von seiten der Pastoraltheologen eine deutlichere Wahrnehmung feministischer Positionen.

Christian Friesl

Der Nachwuchs sorgt sich um die Zukunft **Ergebnisse der Untersuchung "TheologiestudentInnen '93: Identität und Beruf"**

Etwa 4.000 Männer und Frauen studieren an den Theologischen Fakultäten und Hochschulen Österreichs, zwei Drittel davon als sogenannte "LaientheologInnen". In regelmäßig wiederkehrenden Diskussionen stehen – bei den Studierenden selbst aber auch bei den mit ihnen beschäftigten Institutionen – die berufliche Zukunft und der innerkirchliche Standort der LaientheologInnen zur Debatte. Im Kontext dieser pastoralfuturologischen Überlegungen ist auch das sozialwissenschaftliche Projekt "TheologiestudentInnen: Identität und Beruf" zu sehen. Die Untersuchung wurde im März 1993 – zum zweiten Mal nach 1989 – an allen (katholischen und evangelischen) Theologischen Fakultäten und Hochschulen Österreichs durchgeführt. 937 Fragebögen gingen nach der schriftlichen Befragung in die Auswertung ein, die Ergebnisse sind repräsentativ für die in Österreich studierenden TheologInnen.

Das Hauptziel der Untersuchung bestand darin, die Einstellung der Befragten zu den Lebensfeldern *Studium, Beruf und Kirche* zu erforschen. Diesem Forschungsinteresse liegt die These zugrunde, daß es gerade für Theologiestudierende wichtig ist, sich in diesen drei Lebensbereichen auf befriedigende Art zurechtzufinden, um ein hohes Maß an Identität und Selbstkongruenz entwickeln zu können. Wer in Studium, Kirche und angestrebtem Beruf zufriedenstellende Bedingungen erwarten kann, wird die soziale Balance¹ erfahren, die gerade für theologisch arbeitende Menschen notwendig ist.

Im vorliegenden Beitrag werden die wichtigsten Untersuchungsergebnisse² präsentiert. Die Reihenfolge der Darstellung orientiert sich am Verlauf des Fragebogens, gleichsam biographisch spannt sich der Themenbogen von der Entscheidung zum Studium bis hin zu den beruflichen Perspektiven der TheologiestudentInnen. Die Analyse³ geht von der Gesamtheit der Theologiestudierenden aus, von besonderem

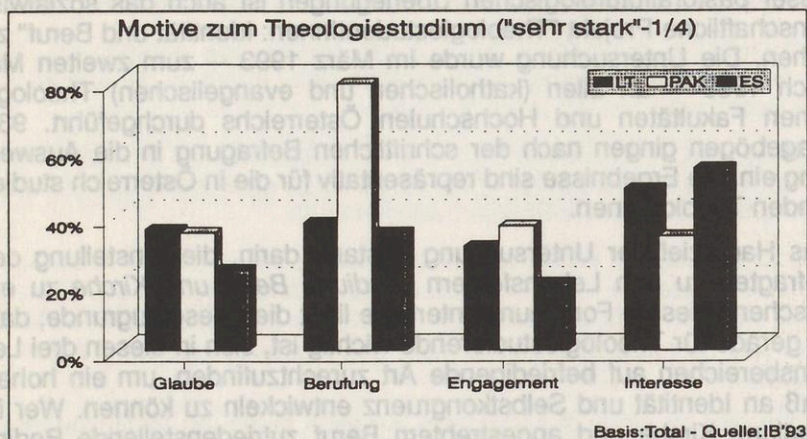
¹ vgl. Stenger Hermann (Hg.), *Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung - Beratung - Begleitung*, Freiburg ²1989, 112ff.

² Detailliertere Ergebnisse finden sich im Untersuchungsbericht und in einem Tabellenband, der die Daten nach Untergruppen ausweist. Beide Unterlagen sind über die Fakultätsvertretung in Wien zugänglich.

Interesse sind die Subgruppen der LientheologInnen (LT), Priesteramtskandidaten (PAK) und evangelischen Studierenden (ES).

Der Weg zum Theologiestudium

Wer sich heute für das Theologiestudium entscheidet, tut dies vor allem deshalb, weil er/sie *großes Interesse an theologischen Fragen* hat, 83% der Befragten beurteilen dieses Motiv als wichtig (2/4)⁴. Neben dem *Interesse an der Theologie* spielen bei der Entscheidung zum Studium drei weitere Faktoren⁵ eine bedeutende Rolle (vgl. Abbildung):



- Das erste Motivbündel *Glaube* dokumentiert Interesse an Fragen des Glaubens, wobei es darum geht, den eigenen, persönlichen Glauben zu reflektieren und weiterzuentwickeln: *Ich möchte durch das Studium mehr über Gott erfahren* ("wichtig": 74%). Das Motiv

³ Der Übersichtlichkeit wegen sind die Prozentzahlen ganzzahlig gerundet angegeben.

⁴ Diese Form der Angabe wird hier häufig verwendet und bedeutet: Die Werte 1+2 einer vierteiligen Skala (hier beispielsweise von "sehr wichtig" bis "unwichtig") werden addiert ausgewiesen.

⁵ Zur Bildung von "Faktoren" oder "Indizes", die in diesem Beitrag mehrmals verwendet werden: Mit dem Verfahren der Faktorenanalyse werden zuerst inhaltliche Zusammenhänge zwischen mehreren Variablen analysiert. Anschließend werden die korrelierenden Items zu einer Maßzahl (Faktor, Index) zusammengefaßt.

Glaube ist bei LT und PAK etwa gleich stark, bei den evangelischen Studierenden deutlich schwächer.

- In der zweiten Gruppe von Aussagen finden sich Motive, die einen Zusammenhang von Berufung und beruflicher Zukunft andeuten: Es geht um "Christsein als Beruf", das Theologiestudium ist die Voraussetzung dafür: *Ich möchte meinen Glauben mit dem Beruf verbinden* (75%). Der Faktor Berufung spielt bei den Priesteramtskandidaten die weitaus größte Rolle und ist bei LT und ES etwa gleich stark.
- Beim dritten Faktor *Engagement* geht es um den Einsatz für die Menschen. Die Motive für das Theologiestudium sind hier von der Vorbereitung auf soziales Engagement sowie von kirchlichen und gesellschaftlichen Veränderungswünschen geprägt. *"Ich will mich für Schwache und Benachteiligte einsetzen"* (65%) ist eine typische Aussage dieses Faktors, der bei den LaientheologInnen am stärksten, bei den evangelischen Studierenden am schwächsten ist.

Neben den genannten Motiven spielt der Einfluß verschiedener Personen auf dem Weg zum Theologiestudium eine wesentliche Rolle. Am meisten Bedeutung kommt dabei kirchlichen Funktionsträgern zu: 19% der Befragten, vor allem unter den LaientheologInnen (23%), geben an, daß *ReligionslehrerInnen* ihre Entscheidung zum Theologiestudium am stärksten beeinflußt haben. 20% nennen den *Ortspfarrrer*, gleich 35% einen *anderen Priester/Pfarrer*. Für die Studienentscheidung der Priesteramtskandidaten spielen die priesterlichen Bezugspersonen eine besondere Rolle: Bei einem Drittel (33%) der PAK hat der Ortspfarrrer den Weg zum Studium stark beeinflusst, sogar mehr als die Hälfte (55%) nennen einen anderen Priester. 31% der Befragten nennen *Freunde oder Freundinnen* als starke Einflußfaktoren, der positive Einfluß des *Elternhauses* ist besonders bei den evangelischen Studierenden stark: Während die Eltern der katholischen Studierenden hinsichtlich ihres Einflusses auf die Studienentscheidung eine geringe Rolle (Vater 8%, Mutter 13%) spielen, nennen bei den evangelischen StudentInnen 15% die Mutter und bemerkenswerte 21% den Vater.

Der Wunsch, Priester/in zu werden

Einen wichtigen Aspekt in der Entscheidungsphase zum Theologiestudium stellt bei den katholischen StudentInnen die Frage nach dem Priesteramt dar. 69% der (männlichen) Laientheologen hatten *"irgendwann in ihrer Entscheidungsphase die Absicht, Priester zu werden"*.

werden". Auch für die Studentinnen spielt diese Überlegung eine wichtige Rolle: Immerhin 30% von ihnen geben an, daß sie "Priesterin geworden wären, wenn sie diese Möglichkeit gehabt hätten".

Obwohl die Überlegung, Priester zu werden, beim Großteil der Studierenden einen wichtigen Moment der Studienüberlegungen darstellt, ist es seit vielen Jahren Realität, daß letztendlich nur der kleinere Teil der an Katholisch-Theologischen Fakultäten Inskribierten das Priesteramt als Berufsziel ins Auge faßt. Auch von den 1993 befragten katholischen Studierenden deklarieren sich 72% als LientheologInnen, 28% als Priesteramtskandidaten, läßt man die ausländischen Studenten unberücksichtigt, sinkt der Anteil der Priesteramtskandidaten auf 21%. Für die Untersuchung ist es interessant, welche Gründe wirksam werden, daß junge Männer, die — zumindest bei der Studienentscheidung — sich für den Priesterberuf ernsthaft interessieren, dann doch nicht als Priesteramtskandidaten Theologie studieren. Die Gründe für diese Entscheidung lassen sich in drei Dimensionen zusammenfassen:

- Für 73% der Befragten (2/4) sind es vor allem *kirchliche Aspekte*, die sie davon abhalten, sich für die Karriere als Priester zu entscheiden: Wie vermutet ist es an erster Stelle der *Zölibat*, der für 79% starken Einfluß ausübt. Daneben spielt *ein Priesterbild, das meinen Vorstellungen nicht entspricht* (58%) eine etwa ebenso große Rolle wie vermutete *Schwierigkeiten mit der Gehorsamsverpflichtung* (52%) oder eine *zu geringe Identifikation mit der derzeitigen Gestalt von Kirche* (51%).
- Wesentlich weniger wichtig (26%) sind *persönliche Aspekte*, die gegen das Studium als Priesteramtskandidat sprechen. Hierher gehören uns unbekannte *persönliche Gründe* der Befragten (60%). Deutlich wird aber, daß sie weder mit dem *Gefühl, für den Priesterberuf zuwenig gläubig* (21%) noch mit der Ansicht, dafür *zu wenig qualifiziert zu sein* (15%), zu tun haben.
- Die *guten Berufschancen als Lientheologe* waren es offenbar nicht, die die Entscheidung gegen den Priesterberuf wesentlich beeinflußt haben. Dieser positive Zugang wird nur von wenigen (34%) als wichtig erachtet. 20% nennen *die Berufsmöglichkeiten, die LientheologInnen offenstehen*, 33% die *Chance, als LT in der Kirche freier arbeiten zu können*.

Erfahrungen mit dem Theologiestudium

Das Theologiestudium hat in den Augen der Studierenden ambivalente Wesenszüge, drei klar unterscheidbare Dimensionen lassen sich analysieren:

- Geschätzt wird der wissenschaftliche Charakter des Studiums: 92% charakterisieren das Studium als *wissenschaftliche Auseinandersetzung* mit theologischen Inhalten, für 97% erweitert es den *persönlichen Horizont*. Daneben kommt auch die Relevanz für den *zukünftigen Beruf* (67%) zur Sprache. Im Verhältnis zu den anderen Dimensionen hat der *wissenschaftliche Charakter* des Studiums in der Erfahrung der StudentInnen die größte Bedeutung, er wird von 94% als stark bezeichnet und zählt in allen Gruppen (LT, PAK, ES) etwa gleich stark.
- Ein zweiter Faktor stellt das gesellschaftliche *Engagement* bzw. die sozial-politische Komponente des Studiums in den Mittelpunkt und wird ebenfalls positiv gesehen: Für 64% bewirkt das Studium eine *Sensibilisierung für soziales Engagement*, 43% geben das auch für *politisches Handeln* an. Mit diesen motivierenden Aspekten trägt das Studium auch dazu bei, die *Erfahrungen in meinem Leben* (63%) zu deuten. Der Faktor Engagement wird von 58% als stark eingeschätzt, dabei urteilen die katholischen Studierenden – LT (60%) wie PAK (58%) – weit positiver als die evangelischen StudentInnen (37%).
- Eine drittes Moment wird am Studium kritisch gesehen: Die Relevanz des Theologiestudiums für den persönlichen Glauben ist für viele Studierende zuwenig erkennbar. Dies trifft vor allem jene unter den Befragten, deren Studienmotiv es war, im eigenen Glauben voranzukommen. Zwar meinen 62%, daß das Studium *meine persönlichen Glaubensfragen* klärt, ebensogroß sind auch die Vorbehalte: Die Feststellung, daß im Studium *Wissen und nicht Glauben* vermittelt wird (91%) und die Kritik, daß *mein Glaube im Studium* nicht vorkommt (51%). Die *Glaubensrelevanz* des Studiums ist (nur) für 31% (2/4) der Befragten stark gegeben, für zwei Drittel (69%) schwach. PAK beurteilen die Glaubensrelevanz positiver (40%) als LT (28%) oder ES (19%).

Insgesamt betrachtet hat das Studium für die Hälfte der Theologiestudierenden (52%) *im großen und ganzen* ihren Erwartungen entsprochen. Weitere 46% stellen die Übereinstimmung mit den Erwartungen *zum Teil* fest, nur 2% antworten mit einem klaren *nein*. Mit zunehmender Studiendauer nimmt die Zufriedenheit leicht ab. Katholische StudentInnen (53%), insbesondere Priesteramtskandidaten (58%) sind mit dem Theologiestudium etwas zufriedener als evangelische Studierende (48%) oder LaientheologInnen (50%). Im Vergleich zu 1989 ist die Zufriedenheit mit dem Studium leicht, gegenüber einer Befragung 1975 jedoch stark angestiegen. Waren damals 15% der Laientheo-

logInnen und 12% der Priesteramtskandidaten mit dem Studium überhaupt nicht zufrieden, sind es heute nur 2 bzw. 3%⁶.

Die Bindung an die Kirche

Die TheologiestudentInnen in Österreich fühlen sich ihrer Kirche eng verbunden: Auf einer elfteiligen Skala (0-10) weisen nur 6% eine eher lose (0-2) *Verbundenheit mit der Kirche* auf, 59% geben die hohen Werte 8-10 an. Der Mittelwert dieser Ergebnisse beträgt 7.37, er ist bei Priesteramtskandidaten höher (8.76) als bei LaientheologInnen (6.91), bei den evangelischen StudentInnen beträgt der Mittelwert 6.15. Zur Verdeutlichung der engen Kirchenbindung können noch andere Variablen herangezogen werden:

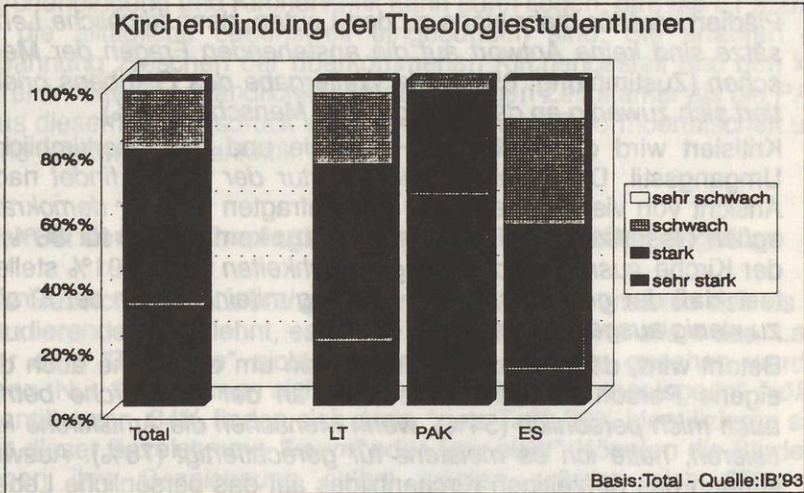
- 81% der Befragten besuchen den *Gottesdienst* zumindest *wöchentlich*, der Gottesdienstbesuch ist bei PAK (96%) höher als bei LT (75%) oder ES⁷ (55%).
- Etwa die Hälfte der StudentInnen (49%) ist im (engeren) Kern einer *christlichen Gemeinde* beheimatet. Die Gemeindebindung ist bei den PAK (66%) höher als bei LT (43%) oder ES (33%).
- *"Es wäre schade, hätte die Kirche in Zukunft weniger Bedeutung"* denken 87% der Befragten aller Untergruppen, nur bei den evangelischen Studierenden liegt der Wert etwas darunter (74%).
- *"Die Entscheidung gegen die Kirche ist zugleich auch eine Entscheidung gegen den Glauben"*, diesem Item stimmen 35% (LT:29%, PAK:50%, ES:18%) zu.
- Der Aussage, daß *die Kirche in unsere Zeit paßt*, stimmen 27% deutlich zu, 15% lehnen ab, die Mehrheit der Antworten (58%) liegt im Mittelfeld. Priesteramtskandidaten urteilen hier wesentlich positiver ("paßt": 52%) als LT (18%) oder ES (19%).

Diese Einzelsätze zusammen ergeben die Grundlage für den Index *Kirchenbindung*: Bezogen auf eine vierteilige Skala haben lediglich 3% der StudentInnen eine *sehr schwache* und weitere 18% eine *schwache* Kirchenbindung. Es stehen ihnen 31% mit einer *sehr starken* und 48% mit einer *starken* Kirchenbindung gegenüber. In den drei Subgruppen ergeben sich in der Intensität dieser Kirchenbindung

⁶ vgl. Laientheologen. Eine Untersuchung von Studiensituation, Berufsvorstellungen und kirchlicher Orientierung von Laientheologen in Österreich, hg. v. Institut für kirchliche Sozialforschung (IKS), Wien 1975, 24

⁷ Bei der Gottesdienstziffer der ES ist der zu Katholiken unterschiedliche Stellenwert des sonntäglichen Gottesdienstes zu berücksichtigen.

deutliche Unterschiede: Vor allem die *sehr starke* (1/4) Bindung ist bei den PAK (64%) wesentlich höher als bei LT (20%) und ES (11%).



Kirchenbilder und Kirchenkritik

Neben ihrer engen Verbundenheit mit der Kirche präsentieren die TheologiestudentInnen ein aufgeschlossenes und überwiegend kritisches Kirchenbild: Besonders deutlich ausgeprägt ist unter den Studierenden der Wunsch nach einer zeitgemäßen Kirche: So denken 91% der Befragten, *daß die Kirche in unsere Zeit passen soll*, fast alle (95%) sind davon überzeugt, *daß die Kirche der Zukunft nur eine geschwisterliche Kirche sein kann*. 62% der Befragten sind der Ansicht, *daß die Kirche sich der modernen Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft öffnen sollte, auch wenn sie deswegen ihre Traditionen aufgeben und ändern muß*.

Insgesamt sind mit dem Wunsch nach einer zeitgemäßen und geschwisterlichen Kirche fast alle (2/4: 96%) der Befragten ausgestattet. Den 85% der LT, die diesen Wunsch *sehr stark* vertreten, stehen 70% PAK und 69% ES gegenüber. Für die Kirchen bedeutet das, daß ihre nachwachsende Generation auf jeden Fall mehr Zeitgemäßheit wünscht, ganz gleich, ob es katholische oder

evangelische StudentInnen sind. Lediglich die Nachdrücklichkeit dieses Wunsches ist unterschiedlich dosiert.

Die Kritik an der Kirche geht in mehrere Richtungen:

- Plädiert wird für mehr Nähe zu den Leuten, denn *kirchliche Lehrsätze sind keine Antwort auf die anstehenden Fragen der Menschen* (Zustimmung: 85%), *die Weitergabe des Glaubens orientiert sich zuwenig an den Anliegen der Menschen* (88%).
- Kritisiert wird die kirchliche Hierarchie und der innerkirchliche Umgangsstil: Die *hierarchische Struktur der Kirche findet nach Ansicht von vier Fünftel (79%) der Befragten in einer demokratischen Gesellschaft kein Vertrauen*, dazu kommt, daß für 86% in der Kirche *ausreichende Dialogmöglichkeiten* fehlen. 91% stellen fest, daß der *geschwisterliche Umgang miteinander in der Kirche zu wenig ausgeprägt* sei.
- Betont wird, daß kritische Diskussionen um die Kirche auch die eigene Person herausfordern: *Kritik an der Amtskirche betrifft auch mich persönlich* (54%), *wenn Menschen die Amtskirche kritisieren, halte ich es meistens für gerechtfertigt* (78%). Auswirkungen des derzeitigen Kirchenbildes auf das persönliche Leben bleiben nicht aus: *So wie die Kirche heute aussieht, ist sie keine Hilfe für mein Leben* (57%).

Bildet man aus den vier Items, die die höchste Faktorenladung aufweisen⁸, den Index Kirchenkritik, zeigt sich, daß die genannten Aussagen bei allen Gruppen ungeteilte Zustimmung finden, die Kirchenkritik ist bei 51% der TheologiestudentInnen *sehr stark* und bei 40% *stark*. Am deutlichsten ausgeprägt ist sie bei den LT (96% (2/4)), doch auch bei den PAK (80%) und den ES (87%) gibt es eine hohe Bereitschaft zur Kritik an der bestehenden Kirchengestalt. In der Intensität der Kritik zeigen sich aber gerade zwischen PAK und LT deutliche Unterschiede: Den 61% sehr kritischen LT stehen nur 28% sehr kritische PAK gegenüber. Berücksichtigt man die bei den PAK stärkere Kirchenbindung, wird die Einstellung zur (katholischen) Kirche zwischen den beiden Gruppen noch divergenter: PAK sind also zugleich

⁸ - In der Kirche fehlen ausreichende Dialogmöglichkeiten.
 - Die hierarchische Struktur der Kirche findet in einer demokratischen Gesellschaft kein Vertrauen.
 - Die Weitergabe des Glaubens orientiert sich zuwenig an den Anliegen der Menschen.
 - Kirchliche Lehrsätze sind keine Antworten auf die anstehenden Fragen der Menschen.

weniger kritisch und mehr verbunden. Sie sind so gesehen für die kirchliche Autorität vorhersehbar unproblematischer.

Eine Erklärung für die Unterschiede zwischen LT und PAK hinsichtlich Kirchenbindung und Kirchenkritik kann darin liegen, daß die LT stärker in die alltägliche Lebenswelt eingebunden sind. Sie erfahren die Spannung zwischen der überkommenen Kirchengestalt und den kulturellen Selbstverständlichkeiten der heutigen Zeit stärker als die PAK. Aus diesem Leidensdruck wächst eine höhere Reformbereitschaft und eine stärkere Kirchenkritik.

Der Ort der LaientheologInnen im ständischen Kirchengefüge

Die Bezeichnung "*Laientheologe/in*" wird von den meisten der als LT Studierenden abgelehnt, es ist anzunehmen, daß vor allem das "Laie" vor dem "Theologe" nicht als positives Kriterium gesehen werden kann. Nur 13% können sich mit dem Begriff "*Laientheologe/in*" "*völlig*" identifizieren. 34% finden sich darin "*zum Teil*", 53% identifizieren sich mit dieser Bezeichnung "*kaum*" oder "*gar nicht*". Könnten die StudentInnen ihre Bezeichnung selbst wählen, würden sich 65% als "*Theologe/in*" bezeichnen, 12% verstehen sich als "*Religionslehrer/in*", alle anderen Angaben erzielten geringe Werte. Als "*Laientheologe/in*" jedenfalls würden sich nach dieser Frage nur mehr 5% der LT bezeichnen.

Die Benennungswünsche der LT hängen gewiß mit ihrer Suche nach einem angemessenem Standort im Gefüge kirchlicher Berufe zusammen. "*In der katholischen Kirche gibt es die sogenannten Stände der Laien und der Kleriker. Fühlen Sie sich als Theologiestudent/in eher den Laien oder dem Klerus zugehörig?*" Auf diese Frage antworten 71% "*eher den Laien*" 3% meinen, sie gehören zum *Klerus*, 25% sind *unentschieden*. Vergleicht man in dieser Frage die Daten der LT und PAK und die Jahre 1989 und 1993, kann man mehr Entschiedenheit und eine klarere Polarität zwischen den Gruppen erkennen: Die LT sind entschlossener als noch vor 4 Jahren, wesentlich mehr bekennen sich zu den Laien, kaum jemand zum Klerus, auch die Unentschiedenen sind weniger geworden. Aber auch die PAK sehen ihre Rolle klarer, sie entscheiden sich deutlich für die Rolle des Klerikers.

TheologiestudentInnen fühlen sich zugehörig...	LT '89	LT '93	PAK '89	PAK '93
eher dem Klerus	5	3	35	51
eher den Laien	60	71	31	22
weder noch	27	21	29	20
weiß nicht	8	4	5	7

Quelle: IB'89,IB'93 - Angaben in Prozent

Zwei Drittel (67%) der befragten LaientheologInnen sind der Meinung, daß sie von Priestern vor allem als *"theologisch qualifizierte Mitarbeiter/innen"* gesehen werden. Gleichsam als Gegenpol zu dieser Einstellung wählen 51% die Aussage *"Nothelfer in der Zeit des Priester-mangels"*, und deuten damit die oben erwähnte "Minderwertigkeit" innerhalb der kirchlichen Struktur an. Nur 23% glauben, von den Priestern als *gleichberechtigte Partner/innen* gesehen zu werden, ein ähnlich großer Teil (21%) denkt, daß sie von den Priestern als *Gefahr* für deren Position gesehen werden. Daß diese Einschätzungen nicht aus der Luft gegriffen sind, beweist die interessante Tatsache, daß es in diesen Fragen zwischen LT und PAK kaum Unterschiede gibt.

Werden die StudentInnen anhand eines Poliaritätsprofils nach den Eigenschaften von LaientheologInnen befragt, ergibt sich eine Skizze, die sich im Fremdbild (von seiten der PAK) wie im Selbstbild (LT) deckt:

- Die LT denken, daß sie als hauptsächlich als *kritisch* (91%) und *progressiv* (90%) gelten.
- In ihren Fähigkeiten schätzen sie sich eher *realistisch* (66%), *selbständig* (71%), *kompetent* (73%) und *aktiv* (92%) ein.
- Innerhalb der Kirche erachten sie sich als *integriert* (70%), *anerkannt* (68%), dennoch als *untergeordnet* (80%). Der Index *Integration* — der diese drei Indikatoren in positiver Richtung transponiert zusammenfaßt — ist nur bei 13% der LT sehr hoch: Sie sind es, die sich in der Kirche wirklich als integriert sehen.

Berufsziele und Wunschberuf

Obwohl insgesamt 80% (2/4) der StudentInnen angeben, (*eher*) ein *konkretes Berufsziel* zu haben, dokumentieren viele Studierende im Blick auf die berufliche Zukunft deutliche Unsicherheit und Unzufriedenheit: Es sind die Priesteramtskandidaten, die über ein klares Berufsziel (95%) verfügen, was auf dem Hintergrund der kirchlichen Entwicklung nicht überraschend kommt: Das Berufsziel des durchschnittlichen PAK ist konturiert und hat eine lange Tradition. Weniger Sicherheit bezüglich ihrer beruflichen Orientierung zeigen evangelische Studierende (77%) und LaientheologInnen (75%): Während 84% der PAK auf die Frage *"Hatten Sie zum Zeitpunkt Ihrer Entscheidung ein konkretes Berufsziel?"* mit einem klaren "Ja" antworten, können nur 37% der LT und 44% der ES die Frage mit der selben Entschlossenheit bejahen.

Bei den inhaltlichen Berufszielen dominieren eindeutig jene Aspekte, die die "Weitergabe des Glaubens" verfolgen: "Ich möchte die Kirche nicht als Amtskirche sondern als Gemeinschaft der Gläubigen erfahrbar machen", zu dieser Aufgabe fühlen sich die meisten Studierenden (64%) hingezogen. Gleich danach eine Aussage mit ähnlicher Richtung: "Ich möchte Menschen Zugänge zu einer lebendigen Glaubenspraxis eröffnen", dieses Anliegen vertreten 61%. Beide Items korrelieren mit dem Studienmotiv Berufung, auch deshalb wundert es nicht, daß sie von Priesteramtskandidaten (71%/75%) noch deutlicher vertreten werden als von LaientheologInnen (62%/56%) und den evangelischen StudienkollegInnen (56%/49%).

Unterschiedlich sind die Ansichten über den (kirchlichen) Wunschberuf: Während bei den Priesteramtskandidaten alles klar zu sein scheint und 90% von ihnen den Priesterberuf als "Wunschberuf" angeben, würden LaientheologInnen und evangelische StudentInnen am "am liebsten" (3 Nennungen waren möglich) in folgenden Berufen arbeiten:

Wunschberufe der TheologiestudentInnen (3 Nennungen möglich)	LT '89	LT '93	ES '93
Religionslehrer/in	48	48	16
Erwachsenenbildung	35	40	43
Pastoralassistent/in	27	30	-
Forschung/Univ.Ass.	26	22	30
freischaffende/r Theologe/in	25	23	25
Gemeindepfarrstelle	-	-	52

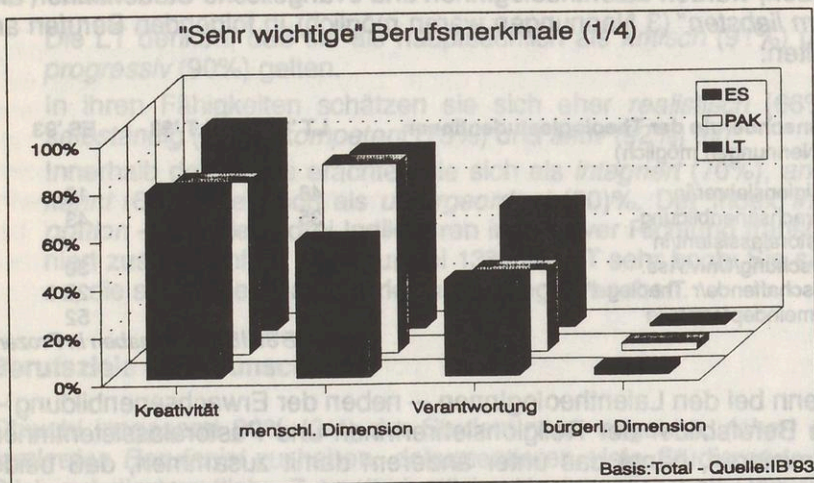
Quelle: IB'89, IB'93 - Angaben in Prozent

Wenn bei den LaientheologInnen — neben der Erwachsenenbildung — die Berufsbilder der ReligionslehrerInnen und PastoralassistentInnen dominieren, hängt das unter anderem damit zusammen, daß beide über ein relativ klar umrissenes Berufsbild verfügen. Alternativen wie Jugendleiter/in, Krankenhausseelsorger/in, Bewährungshelfer/in oder Entwicklungshelfer/in sind als Berufe für LT weniger klar umrissen und weniger verbreitet. Das Berufsbild des/der freischaffenden Theologen/in ist ein besonders diffuses. Daß aber jede/r vierte Laientheolog/in bzw. evangelische Student/in diesen Beruf als mögliches Tätigkeitsfeld angibt, zeigt deutlich, daß bei vielen Studierenden die beruflichen Vorstellungen unklar sind und vieles offenbleibt.

Berufserwartungen und Berufsängste

Die Vorstellungen davon, ob der künftige Beruf zufriedenstellend sein wird, gehen in mehrere Richtungen, die unterschiedliche Bedeutung dieser vier Faktoren wird in der nachstehenden Abbildung verdeutlicht. Als *sehr wichtig* (1/4) erachtet werden folgende berufliche Aspekte:

- Der Wunsch nach *Kreativität* steht bei den StudentInnen – vor allem bei den LT – an erster Stelle: Die Befragten möchten die *eigenen Fähigkeiten entfalten* (61%), *eigene Ideen verwirklichen können* (56%) und die Möglichkeit haben, *etwas Sinnvolles zu tun* (76%). Sie brauchen dazu die entsprechende Umgebung: gute Zusammenarbeit mit *aufgeschlossenen KollegInnen* (55%), ein *gutes Arbeitsklima* (74%).



- Die *menschliche Dimension* ist fast von ebensogroßer Bedeutung: Im Beruf wollen die Studierenden *mit Menschen zu tun* haben (66%), sie möchten die *Gewißheit, von anderen gebraucht zu werden* (47%). Diese Dimension zählt am stärksten bei den PAK, eher weniger bei den ES.
- Auch der Wunsch nach *Verantwortung* ist wesentlich: Es geht darum, im Beruf *Entscheidungen treffen zu können* (38%) und *Verantwortung zu tragen* (29%). Der Aspekt Verantwortung ist bei den LT am deutlichsten, bei den PAK am geringsten ausgeprägt.

- Am wenigsten bedeutsam ist die *bürgerliche Dimension*: Zur Sprache kommen beispielsweise der *sichere Arbeitsplatz* (14%), *geregelt Arbeitszeit* (9%) und *ausreichend Freizeit* (12%).

Neben den beruflichen Wünschen werden in der Umfrage auch die Berufsängste der Befragten ersichtlich. Sie beziehen sich einerseits auf berufliches Versagen: So fürchten 36%, *"daß ich auf den Beruf nicht genügend vorbereitet bin"*, 29% *"daß ich meine Fähigkeiten nicht einbringen kann"* und 23% haben Angst, *sich im Schulbetrieb nicht durchsetzen zu können*.

Ebenso wichtig ist die Befürchtung, mit der Kirche beziehungsweise deren MitarbeiterInnen nicht zurechtzukommen: 47% fürchten, *daß sie Konflikte mit der Amtskirche* haben. LaientheologInnen (51%) sehen dieses Problem deutlicher als Priesteramtskandidaten (34%), bemerkenswert ist, daß gleich 60% der evangelischen StudentInnen diese Befürchtung dokumentieren.

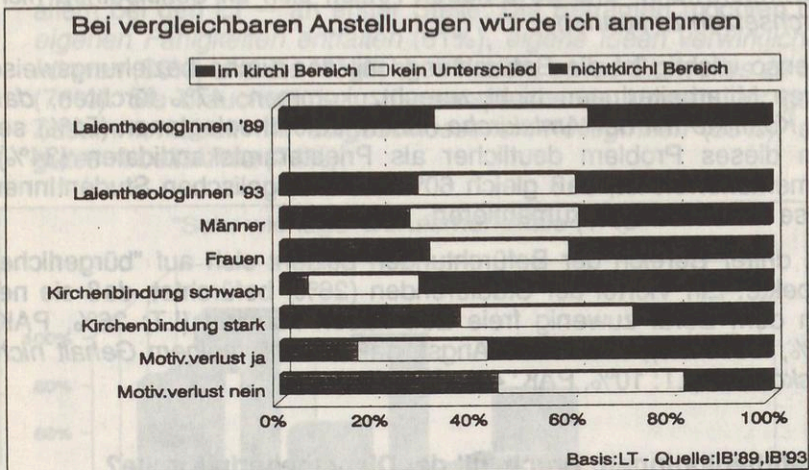
Ein dritter Bereich der Befürchtungen bezieht sich auf "bürgerliche" Aspekte: Ein Viertel der Studierenden (26%) befürchtet, daß sie neben dem Beruf zuwenig freie Zeit haben könnten (LT: 26%, PAK: 21%, ES: 42%), 9% haben Angst, daß *ich mit meinem Gehalt nicht auskomme* (LT: 10%, PAK: 4%, ES: 17%).

LaientheologInnen: Bruch mit der Dienstgeberin Kirche?

Die gemeinsame Zukunft von Kirche und LaientheologInnen wird sowohl von den LT selbst als auch den PAK grundsätzlich als positiv eingeschätzt, denn *"ohne LT kann die Kirche heute nicht mehr auskommen"* (Zustimmung total: 94%). Dennoch scheinen sich die LT in Gedanken von der Kirche als Dienstgeberin verabschieden zu wollen. Bei der Frage *"Wenn Ihnen vergleichbare Posten im kirchlichen und nicht-kirchlichen Bereich angeboten werden – welche Stelle würden sie eher annehmen"* entscheiden sich nur 29% der LaientheologInnen für den kirchlichen Bereich. 40% würden sich für die Stelle im nicht-kirchlichen Bereich entscheiden, 31% sehen keinen Unterschied. Seit 1989 ist die Distanz dem kirchlichen Beruf gegenüber weiter angewachsen (Abb.). Besonders zwei Gruppen scheinen sich mit einer kirchlichen Anstellung schwer zu tun:

- Einerseits jene StudentInnen, die sich in ihrer religiösen Praxis (Gottesdienstbesuch, Gemeindebindung) von der Kirche entfernen und deren Interesse an einem kirchlichen Beruf langsam erlischt.

- Zum anderen jene Studierenden, die der (Amts)Kirche sehr kritisch gegenüberstehen und deshalb im Berufsleben Probleme befürchten. Für diese Gruppe – unter ihnen viele Frauen – entsteht ein Motivationsverlust, der auch in der Befragung ausgedrückt wird: Der Aussage "Durch die Konflikte (in der österreichischen Kirche) wird es schwierig, mich für einen Beruf in der Kirche zu motivieren" stimmen 55% der LaientheologInnen zu.



Ein genauer Vergleich der Einstellungen der LT, die beruflich den konventionellen Weg gehen wollen und die Kirche als Dienstgeber vorziehen ("Konventionelle" – KO) mit jener Gruppe, die bei vergleichbaren Anstellungen die außerkirchliche Beschäftigung vorziehen würden ("Alternative" – AL) läßt weitere Informationen über Hintergründe erwarten, die für die Distanz zum kirchlichen Beruf verantwortlich sind:

Erste Differenzen zeigen sich bereits bei den *Motiven zum Theologiestudium*: Das Motivbündel Berufung ist bei den Konventionellen (86%) wesentlich stärker (2/4) als bei den Unkonventionellen (62%).

Bei der *Zufriedenheit mit dem Studium* zeigen sich deutliche Unterschiede: So hat nur für 34% der Alternativen der *Studienbetrieb* ihren *Erwartungen im großen und ganzen entsprochen*, während es bei den Konventionellen 55% sind. 38% der AL würden das Studium nicht mehr wählen, bei den KO sind es nur 2%. Beim Faktor *Glaubensrelevanz* sind die Unterschiede hochsignifikant: Während 43% der Kon-

ventionellen das Studium als förderlich für den persönlichen Glauben erleben, können das nur 15% der Alternativen behaupten.

Dramatisch werden die Differenzen zwischen AL und KO in ihrer *Einstellung zur Kirche*. Der Index Kirchenbindung erweist sich bei 95% der Konventionellen, aber nur bei 53% der Alternativen als stark (2/4). Die Kirchenkritik wiederum ist bei den AL stärker (99%) als bei den KO (90%), bei 76% der AL ist die Kirchenkritik "sehr stark" (1/4). Einzig der Wunsch nach einer zeitgemässen Kirche ist bei allen Gruppen gleich hoch ausgeprägt.

Deutliche Unterschiede auch bei den *"Wunschberufen"*: Der Beruf des/der *Pastoralassistenten/in*, eine klar innerkirchliche Anstellung, die bei den Konventionellen an erster Stelle der Möglichkeiten liegt (52%), kommt bei den Alternativen (15%) kaum vor. Geringer als bei den KO ist bei den AL auch die Bedeutung des Berufs *Religionslehrer/in*. Die Wunschberufe gehen bei den Alternativen in eine andere Richtung: Hin zur *Erwachsenenbildung* (45%), zur *Forschung* (30%), zum "freischaffenden Theologen" (27%) und in Richtung *Sozialarbeit* (25%).

Starke Unterschiede lassen sich in den Befürchtungen hinsichtlich des Berufs ausmachen: Tendenziell sind die beruflichen Ängste bei den AL höher als bei den KO, die Befürchtung, *Konflikte mit der Amtskirche* zu bekommen ist bei den AL (68%) doppelt so hoch als bei den KO (35%).

Gleichsam als Zusammenfassung der unterschiedlichen Meinungen von Konventionellen und Alternativen erweist sich die Frage nach der Zukunft der LaientheologInnen in der Kirche, die Frustration der AL zeigt sich hier in Zahlen gefaßt:

- Die grundsätzliche Bedeutung der LaientheologInnen für die Kirche von heute wird weder von Konventionellen noch von Alternativen in Frage gestellt: *Ohne LT kann die Kirche nicht auskommen*, dieser Aussage stimmen 96% der KO und 98% der AL zu (2/4).
- Die beruflichen Chancen der LT in der Kirche (*"Die beruflichen Möglichkeiten der LaientheologInnen innerhalb der Kirche nehmen zu"*) werden von den KO (88%) positiver gesehen als von den AL (76%).
- Gerade der *derzeitige Kirchenkurs wirkt sich auf die beruflichen Möglichkeiten der LaientheologInnen negativ aus*, das denken deutlich mehr AL (91%) als KO (72%).
- Die logische Konsequenz für die Alternativen: *Als Laientheologe/in ist man heute gut beraten, einen außerkirchlichen Beruf*

anzustreben. Dieser Aussage stimmen 92% der AL und (nur?) 59% der KO zu.

Das Kirchenbild der Alternativen ist offenbar so kritisch, daß sie es nicht verantworten können, in der Kirche zu arbeiten. Diese Annahme wird in einer Regressionsanalyse⁹ weitgehend bestätigt. Die Neigung, einen Beruf außerhalb der Kirche zu wünschen, wächst vor allem

- mit abnehmender Kirchenbindung ($b=0,31$),
- mit dem Motivationsverlust durch die Kirchenkonflikte ($b=0,25$),
- mit abnehmender Gemeindebindung ($b=0,14$).

Die skeptische Einstellung der LaientheologInnen hinsichtlich ihrer beruflichen Zukunft ist wohl das markanteste Ergebnis dieser Untersuchung und sollte den Studierenden selbst aber auch der Dienstgeberin Kirche zur Herausforderung werden. Viele Unsicherheiten und Probleme für LaientheologInnen erwachsen ganz offensichtlich nicht aus dem Theologiestudium, sondern aus dem Dreieck Studium – Beruf – Kirche. Die Unzufriedenheit vieler LT beginnt dann, wenn die Berufswahl bevorsteht und gründet auf der Schwierigkeit, sich eine befriedigende Anstellung in der Kirche vorstellen zu können. Vor allem für die LaientheologInnen gilt, daß die eingangs erwähnte soziale Balance und die daraus resultierende Zufriedenheit zwar für das Studium, nicht aber für die Lebensfelder Kirche und Beruf gegeben ist.

⁹ Die Regressionsanalyse vermag lineare Zusammenhänge zwischen zwei Variablen darzustellen und in einem Wert zwischen 0 und 1 auszuweisen. Je höher der Wert dieses Regressionskoeffizienten b ist, desto stärker wirkt sich eine unabhängige Variable (z.B. Kirchenbindung) auf eine abhängige Variable (z.B. Beruf in oder außerhalb der Kirche) aus.

Hermann Denz

Wie Europa lebt und glaubt – Einige Erkenntnisse aus der europäischen Wertestudie

1 Die gesellschaftliche Ausgangssituation

Lange Zeit galt in Europa die Gleichung:

religiös = kirchlich (Kirchenmitgliedschaft, Gottesdienstteilnahme) = Glaubensinhalte (Katechismus) = Sakramente (Rituale) = Lebensführung (Moralität, Politik usw.)
--

Diese Gleichungen sind typisch für eine bestimmte Phase der gesellschaftlichen Entwicklung. Es gab sie nicht nur im religiösen Bereich, sondern genauso in anderen gesellschaftlichen Bereichen: liberales Bürgertum, Sozialismus usw. Der gesellschaftliche und kulturelle Wandel hat diese unproblematischen Gleichsetzungen aufgebrochen und aus der ursprünglichen Gleichung sind eine Vielzahl von Ungleichungen entstanden.

Was ist dieser Prozeß des gesellschaftlichen und kulturellen Wandels, der oft als Postmoderne bezeichnet wird? Er wird sehr oft (gerade von kirchlicher Seite) mit einem Prozeß der Säkularisierung gleichgesetzt. Aber wer von Säkularisierung spricht, sieht offensichtlich nur einen ganz bestimmten Ausschnitt aus der Realität: "Auf der einen Seite ... wird (zwar) seit langem ein fortwährender Schwund in der Anhängerschaft der großen Konfessionen beklagt: Blieben die Gläubigen zunächst (nur) dem sonntäglichen Gottesdienst zunehmend häufiger fern, so beginnen sie in letzter Zeit auch vermehrt, ihren formellen Austritt aus den kirchlichen Organisationen zu erklären. Auf der anderen Seite ist ein außerordentlich hohes Interesse an Ausprägungen der Religion festzustellen, die von diesen Kirchen nur schwach oder nicht kontrolliert werden" (Krüggeler/Voll 1993, S.17, vgl. auch Gabriel 1993, S.11ff).

Dieser Prozeß muß also komplexer und grundsätzlicher sein. In der soziologischen Tradition werden derartige Prozesse einer grundlegenden Umgestaltung gesellschaftlicher Strukturen als "Modernisie-

rung" bezeichnet (nur im Sinne der grundsätzlichen Umgestaltung, in der Umgangssprache hat dieser Begriff meist auch eine wertende Komponente). Die Aufgabe einer Theorie der Modernisierung ist es, die zentralen Faktoren der Strukturveränderung (Ursachen) und deren Auswirkungen auf den verschiedenen Ebenen der Gesellschaft aufzuzeigen.

Historisch zeigt sich, daß diese Prozesse der Modernisierung nie linear sind, d.h. es gibt keine zwangsläufige Entwicklung (Weltgesetze wie bei Marx, Hegel, Spencer usw.), sondern gesellschaftliche Entwicklung ist immer kontingent, es wären auch ganz andere Entwicklungen möglich; und deshalb ist gesellschaftlicher Wandel nur erklärbar, aber sehr schwer voraussagbar (und genausowenig das Phänomen des Nicht-Wandels, wie z.B. das auch schon verkündete "Ende der Geschichte"). Dazu kommt, daß die Modernisierungsprozesse auch nicht zum selben Zeitpunkt alle gesellschaftlichen Teilsysteme in derselben Weise erfassen: Die Analyse zeigt, daß die Gegenwartsgesellschaft, "ein spannungsreiches Amalgam aus modernitätsresistenter Traditionalität, klassischer Modernität und 'post'-moderner Reflexivität" (Gabriel 1993, S.24f.) ist.

Für die empirische Analyse ist es sinnvoll, drei Ebenen zu unterscheiden, auf denen sich diese Modernisierungsprozesse beobachten lassen (ähnlich auch Gabriel 1993, S. 15f., der aber die Ebenen etwas anders definiert):

- ⇒ Die gesellschaftliche,
- ⇒ die soziale Ebene von Interaktionen, Rollen, aber auch (kulturellen) Werten und Handlungsorientierungen und
- ⇒ die individuelle Ebene.

Die gesellschaftliche Ebene:

Als grundlegender Prozeß wird — in Anschluß an Luhmann — die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft gesehen. Durch fortschreitende Differenzierung in funktionale Subsysteme und Ebenen erhöht sich zwar die Effizienz des Gesamtsystems, die Komplexität steigt aber entsprechend an. Die Subsysteme und Ebenen sind nur mehr locker miteinander verbunden, entwickeln ihre eigenen Strukturen und Medien, verändern sich fortlaufend, ohne daß dieser soziale Wandel Einfluß auf andere Subsysteme oder das Gesamtsystem haben muß. Die Zugehörigkeit zu Sozialsystemen bestimmt sich durch die (individuelle) Entscheidung, die Regeln eines bestimmten Systems zu akzeptieren. Ein Austritt ist ebenso wieder durch eine

Entscheidung möglich. Diese Mitgliedschaften können flexibel gehandhabt werden, also eine Formalisierung der Mitgliedschaft.

Dieser Prozeß hat aber nicht alle Bereiche — wie bereits oben theoretisch skizziert — in gleicher Weise erfaßt. "Während einerseits alle zentralen Funktionsbereiche wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Familie und Religion sich ausdifferenzieren, bot diese Gesellschaftsformation gleichzeitig Raum für große segmentäre Differenzierungen ... und es konnten so Formen kulturell-weltanschaulicher Integration überleben bzw. sich neu herausbilden, die in einem spürbaren Kontrast zu dem durchgesetzten Niveau funktionaler gesellschaftlicher Differenzierung standen. ... Die neue Gesellschaftsformation thematisiert sich und ihre Modernität [=die 'eingeschränkte Modernität'] auf eine veränderte, nämlich ambivalente und reflexive Weise" (Gabriel 1993, S.122; der das Konzept der reflexiven Modernisierung von Beck 1991 übernommen hat).

Die soziale Ebene:

Dadurch bleiben zwar die traditionellen Institutionen (noch) bestehen, aber ihre Bedeutung und vor allem ihre Monopolstellung nehmen ab, die Folge ist eine "strukturelle Individualisierung" (Krüggeler/Voll 1993, S.23, Lüscher verwendet dafür den Begriff der gesellschaftlichen Multiperspektivität, Lüscher 1988, S.33), ein Begriff der diesen Modernisierungsprozeß auf der sozialen Ebene am besten beschreibt. (Strukturelle) "Individualisierung meint erstens die Auflösung und zweitens die Ablösung industriegesellschaftlicher Lebensformen durch andere, in denen die einzelnen ihre Biographie selbst herstellen, inszenieren, zusammenschustern müssen, und zwar ohne die einige basale Fraglosigkeiten sichernden, stabilen sozial-moralischen Milieus, die es durch die gesamte Industriemoderne hindurch immer gegeben hat und als 'Auslaufmodelle' immer noch gibt" (Beck/Beck-Gernsheim 1993, S.179). Strukturelle Individualisierung ist nicht die Autonomie des Individuums, sondern "daß mit der Auflösung traditionaler Vorgaben neue Institutionen an Definitionsmacht gewinnen. ... All dies wirkt zusammen, bezeichnet den keineswegs gesellschaftsfreien Raum, in dem sich moderne Subjekte mit ihren Handlungsoptionen bewegen. Es bezeichnet ein Netz von Regelungen, Maßgaben, Anspruchsvoraussetzungen, die institutionelle Horizonte für das Planen der Individuen vorgeben" (Beck/Beck-Gernsheim 1993, S.181 bezeichnen dies als individualistisches Mißverständnis). Auch ist es nicht so, daß das Individuum autonom und souverän, freiwillig und rational (unter Abwägen aller Bedingungen und Folgen seiner Entscheidung) seine Ent-

scheidungen trifft. "Das verkennt völlig die vielen Varianten der Realität, die Entscheidungen angesichts 'unvollkommener' Optionen, die existentiellen Dilemmata des Lebens unter Individualisierungsbedingungen. Individualisierung meint Wahl unter Restriktionen, z.B. unter institutionellen Vorgaben, ökonomischen Zwängen, persönlichen Abhängigkeiten" (Beck/Beck-Gernsheim 1993, S.182 bezeichnen dies als rationalistisches Mißverständnis). Diese Feststellungen sind zwar über die Biographie getroffen — es entsteht eine "Bastelbiographie" (Beck/Beck-Gernsheim 1993, S.178) — aber alle diese Aussagen lassen sich sehr leicht auf die individuelle Form von Religiosität übertragen — es entsteht eine Bastelreligion, die durch die zu Beginn aufgeführten Ungleichungen gekennzeichnet ist.

Der Ausdruck Bastelreligion ("Bricolage" bei Dubach 1993, S.304) drückt einige sehr wichtige Aspekte deutlich aus. Erstens: Es ist notwendig, aktiv zu sein, etwas zu tun. Und zweitens: das Ergebnis wird nicht perfekt sein, aber es ist die einzige Möglichkeit, aus den Teilen etwas zu machen. Gabriel verwendet dafür den Ausdruck "Flecken-teppich der Religion" (1993, S.29), Dubach bezeichnet dies als "Synkretismus" (1993, S.304), beides Begriffe, die den Aspekt des Selbst-Handeln-Müssens zu wenig betonen. Eine ähnlich präzise Beschreibung der gesellschaftlichen Situation des einzelnen wie Bastelreligion wäre der der "gesellschaftlichen Aleatorik" (Lüscher 1988, S.34, aus der Musiktheorie entlehnt): "Kennzeichnend ist, daß es sich um eine geplante, innerhalb eines gegebenen Rahmens verlangte bzw. voraussehbare Zufälligkeit handelt, deren sich die Beteiligten bewußt sind und die dementsprechend mitspielen bzw. mitspielen müssen".

Der Sinn von Institutionen ist, daß sie die individuelle Arbeit des Findens von Möglichkeiten zur Befriedigung zentraler Bedürfnisse verringern, sei es nun Reproduktion (Familie) oder Sinn (Religion) u.ä. Wie die empirischen Zahlen zeigen, leben immer noch ca. 2/3 der Bevölkerung in der üblichen Kleinfamilie. Was sich aber geändert hat, ist, daß dies nicht mehr die einzige Möglichkeit ist. Zu heiraten bedarf der Entscheidung dafür (wobei, wie bereits ausgeführt, der Freiheitsspielraum dieser Entscheidung nicht unendlich groß ist). Jeder weiß, daß die Scheidungsrate bei 33% und darüber liegt, aber niemand geht bei der Hochzeit davon aus, daß er zu diesem Drittel gehören wird. Nahezu jeder weiß, daß man auch unverheiratet zusammenleben kann und dennoch heiraten die meisten. Die Institutionen haben also immer noch eine große strukturierende Kraft, aber sie sind nicht mehr die ausschließliche Möglichkeit, wenn man sich entscheiden muß oder es ist sogar notwendig, sich für diese Form zu entscheiden, obwohl es

für die meisten am einfachsten ist, sich für das Bisherige zu entscheiden.

Ähnlich ist es mit der Institution Religion. Es gibt viele (in traditionellen Ländern wie Polen mit 59% oder Irland mit 60% besonders viele, in der ehemaligen BRD 13%, der ehemaligen DDR 7%, in Österreich 15%. Europa insgesamt 18%), die sich für die traditionellen Lösungsmuster für die Probleme von Sinn und Transzendenz in Form von kirchlich verfaßter Religion entscheiden (für diese trifft noch weitgehend die Gleichung zu). Aber auch diese müssen sich (mehr oder weniger) entscheiden, denn daß es Alternativen gibt, wissen auch sie. Der Großteil denkt in dieser Situation, daß die Bedürfnisse nach Sinn auch anders, wahrscheinlich sogar besser, als durch die institutionalisierte Form christlicher Religion gelöst werden können, bleiben aber mehr oder weniger dieser Form doch verhaftet. Und zusätzlich kommt ein breites Spektrum von verschiedenen anderen konkreten Ausformungen von Religion (Sekten, asiatische Religionen usw.) dazu, für die sich die Betroffenen wiederum selbst entscheiden müssen (in einem kleineren Umfang). Ein geringer Teil löst diese Bedürfnisse rein innerweltlich, ohne Bezug auf (einen) Gott (in Europa 14%).

Die individuelle Ebene

Auf der individuellen Ebene entspricht den bisher ausgeführten Strukturen die Patch-work-Identität (auch bei Dubach 1993, S.305). Identität ist nicht mehr ein Gesamtes, welches die Person in allen ihren Aspekten zusammenfaßt, sondern jeder ist gezwungen, sich in den verschiedenen — sehr differenzierten gesellschaftlichen Feldern und Bereichen — eine Identität zu schaffen. Denkt man z.B. an die ständische Gesellschaft des Mittelalters. Mit der Geburt war eine Identität vermittelt, die in allen Bereichen der Existenz, Beruf, Bildung, Heirat, Religion usw. die gleiche war. Es reichte quasi eine Identität.

Das Individuum hat zwei Probleme zu lösen. Das erste ist, daß diese Identität, nur mehr sehr offen vorgegeben ist. Was aber fix vorgegeben ist, ist eine innerpsychische Notwendigkeit sich diese Identität zu schaffen, obwohl die gesellschaftlich vorgegebenen Muster nicht mehr automatisch übernommen werden können. Zum zweiten: Die Integration dieser Identitäten, die ja nun nicht mehr unbedingt so zusammenpassen müssen. Eine zu große Heterogenität würde jedoch zur totalen Verunsicherung mit allen ihren Folgen führen. Deshalb der Begriff der Patch-Work-Identität: Die verschiedenen Elemente müssen durch den einzelnen doch wieder zu etwas Ganzem, das sehr individuell sein kann, zusammengefügt werden.

Diese Muster der Zusammensetzung individueller Bastelreligionen sollen im Folgenden gezeigt werden. Dabei sollte sich auch zeigen, wie weit und in welcher Form dieses Amalgam aus modernitätsresistenter Traditionalität, klassischer Modernität und 'post'-moderner Reflexivität (Gabriel 1993) auch empirisch vorhanden ist. Die Analyse wird anhand der Daten der europäischen Wertestudie für Deutschland vorgenommen. Dabei ist der Weg in eine (ansatzweise) postmoderne Gesellschaft in den westlichen Bundesländern (in der Tabelle BRD) unter vollkommen anderen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verlaufen ist als in den östlichen (DDR); es sind zwei sehr unterschiedliche Modernisierungspfade, wobei viele andere Faktoren durch die lange gemeinsame kulturelle Verbundenheit gleich sind.

2 Was bedeuten Kirchlichkeit und Religiosität?

Die Grundthese ist, daß die funktionale Differenzierung dazu geführt hat bzw. führt, daß Religion sich als eigenes Subsystem aus der Gesellschaft ausdifferenziert und dadurch nicht mehr quasi ein über den funktional differenzierten Subsystemen (Wirtschaft, Bildung usw.) liegendes Übersystem ist, das in alle anderen steuernd eingreift. Es ist zu erwarten – so die Hypothese, daß als modernitätsresistenter Rest ein hohes Maß an formaler Mitgliedschaft sein wird, wo diese konsequenzenlos ist (im Westen, anders im Osten), daß diese Mitgliedschaft aber nicht einmal für das Subsystem Religion besonders bedeutsam ist, weil sie eben ein traditionaler Rest ist. Für die Struktur der Religiosität wäre zu erwarten, wenn die These von der postmodernen Gestalt der Religiosität zutrifft: Das feste Gefüge der Zuordnungen von Inhalten (innere Struktur der Religiosität) und die Zuordnung zu bestimmten gesellschaftlichen Gruppen (traditionale Verteilung der Religiosität zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen) müßten sich tendenziell auflösen; denn diese Zuordnung sind nun nicht mehr strukturell vermittelt, sondern müssen individuell hergestellt werden.

Deutlich ist das unterschiedliche Niveau aller Werte zwischen Deutschland West und Ost, was ein deutlicher Ausdruck der unterschiedlichen Haltung der beiden gesellschaftlichen Systeme zur Religion ist. Die Daten im Westen zeigen ein sehr hohes Maß an formaler Mitgliedschaft, verbunden mit deutlich geringerer persönlicher Religiosität und noch weniger Teilnahme am Gottesdienst. Also ein deutliches Auseinanderklaffen der drei Indikatoren: passive Kirchlichkeit – Religiosität – aktive Kirchlichkeit. Verschiedene Studien (Gabriel 1993, S.60, Zulehner u.a. 1991, S.152) zeigen, daß sich hinter diesen

Differenzen eine noch viel größere verbal geäußerte Austrittsbereitschaft verbirgt, die aber nicht oder nur in den seltensten Fällen vollzogen wird, wahrscheinlich als Ausdruck nicht (oder noch nicht?) vollzogener Modernisierung.

Deutlich anders im Osten, wo durch das Regime ein oft sogar sehr großer Druck in Richtung auf eine religionslose Gesellschaft ausgeübt wurde. Hier sind die Werte auf einem viel niedrigeren Niveau, aber der Anteil an "konsistenten" ist deutlich höher (siehe Tab. 2).

Tab. 1: Religiosität (Selbsteinschätzung als religiös) und Kirchlichkeit (Mitgliedschaft und Meßbesuch) für verschiedene soziale Kategorien und Deutschland-West und Ost

	BRD			DDR		
	religiös	Kon- fession	Gottes- dienst	religiös	Kon- fession	Gottes- dienst
gesamt	53.6	89.0	17.9	33.4	35.0	13.3
männlich	45.7	86.2	11.2	27.9	30.3	11.3
weiblich	60.7	91.4	23.9	38.0	39.0	15.1
<i>Schulbildung</i>						
Pflichtschule	61.7	92.1	24.4	42.9	40.3	12.6
mittlere	47.1	88.4	13.9	28.8	31.8	15.2
höhere	51.0	81.8	11.2	25.1	31.6	9.9
<i>Alter</i>						
-29 Jahre	36.2	89.9	9.4	17.9	22.4	10.3
30-39 Jahre	39.0	82.6	5.4	23.8	27.8	12.1
40-49 Jahre	50.5	86.3	8.8	26.0	30.2	11.7
50-59 Jahre	54.7	88.5	15.2	42.3	42.1	18.2
60 u. mehr Jahre	71.5	94.0	35.6	45.9	44.1	13.6
<i>Einwohner</i>						
bis 5000	63.1	95.5	27.4	41.3	42.0	13.6
bis 20.000	59.7	92.2	19.9	34.5	35.2	15.0
bis 100.000	54.8	90.3	16.8	28.8	32.8	14.2
bis 500.000	43.4	86.8	13.2	30.2	32.2	9.5
über 500.000	43.1	76.6	12.7	23.8	24.2	13.0

Die Kombination aller drei Indikatoren zu einer Typologie zeigt die Unterschiede in der Auswirkung der beiden Gesellschaftsformen auf Religion noch deutlicher: Während im West ca. ein Viertel einem konsistenten Typ angehört, welcher der "modernen" Definition der Zugehörigkeit zu einem Subsystem entspräche, sind es im Osten drei Viertel, der größte Teil sind allerdings Unreligiöse.

Tab. 2: Typen von Religiosität-Kirchlichkeit

Konfession (Mitglied)	ja	ja	ja	ja	nein	nein	nein	nein
religiös	ja	ja	nein	nein	ja	ja	nein	nein
Gottesdienst	ja	nein	ja	nein	ja	nein	ja	nein
Deutschland West	16.9	35.3	-	36.9	-	1.9	-	9.0
Deutschland Ost	12.8	15.5	-	6.8	-	5.1	-	59.8
Typ	konsistent	nicht aktiv	-	nur formal	-	innerlich	-	konsistent unreligiös

Das Basteln zwischen Tradition und Moderne zeigt also bereits die ersten Ergebnisse, wobei die Tradition und die beschränkte Wahlfreiheit sich in den Korrelationen zwischen den Indikatoren und Alter, Bildung und Ortsgröße deutlich abzeichnen (mit Alter positiv, mit Bildung und Ortsgröße negativ, wie auch die Korrelationen mit Modernisierung sind).

3 Gottesglaube und Kirchlichkeit

Mitglied in einer Kirche zu sein, bedeutet wichtige Glaubensinhalte zumindest bis zu einem bestimmten Grade zu glauben, wenn die Mitgliedschaft nicht rein formal, äußerlich ist, sondern frei und (modern) selbstbestimmt. Zuerst soll der Frage nach dem Gottesbild nachgegangen werden, dann aus dem Gottesbild und dem Meßbesuch ein Index — die sozio-religiöse Typologie — entwickelt werden und mit Hilfe dieser Informationen wird dann im nächsten Abschnitt das Glaubensgebäude analysiert.

Was Gott bedeutet, wurde in vier Kategorien erfaßt: Es gibt einen leibhaftigen Gott (christlich). Es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht (deistisch). Ich weiß nicht, was ich glauben soll (agnostisch). Ich glaube nicht, daß es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder geistige Macht gibt (atheistisch).

Es zeigt sich wiederum die Polarisierung in der ehemaligen DDR: Die Katholiken glauben an den Gott der Kirche, die Atheisten glauben auch tatsächlich nicht an Gott, wobei der Anteil an Nichtgläubigen in der ehemaligen DDR viel größer ist. Im Westen ist dies alles viel offener und pluralistischer: Die Katholiken glauben eher an ein höheres Wesen, die Evangelischen noch viel mehr, aber dafür glauben auch

die, die keiner Konfession angehören oder sich selbst als atheistisch bezeichnen doch an einen Gott oder ein höheres Wesen.

Tab. 3: Gottesbilder nach Religionsbekenntnis, Selbsteinschätzung (SE) und Land

	BRD				DDR			
	leibhaftiger Gott	höheres Wesen	weiß nicht	glaube nicht	leibhaftiger Gott	höheres Wesen	weiß nicht	glaube nicht
gesamt	24.4	45.3	18.0	12.3	17.1	18.1	16.0	48.7
katholisch	31.8	45.3	15.7	7.1	64.3	26.8	7.6	1.3
evangelisch	20.2	49.1	20.2	10.5	27.2	40.6	19.4	12.9
keine Konfession	4.6	33.2	20.7	41.5	1.7	9.6	17.5	71.2
religiös (SE)	40.8	49.4	7.3	2.5	49.1	35.2	10.3	5.4
atheistisch (SE)	3.9	13.7	7.8	74.5	-	1.7	5.0	93.4

Aus dem Gottesbild und der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs (sonntäglich oder öfter vs. seltener bis nie) wird die sozio-religiöse Typologie nach folgender Regel gebildet:

Typ	kurz	Gottesbild	Kirchgang
kirchlich	ki	leibhaftiger Gott	sonntäglich
kulturkirchlich	kuki	höheres Wesen, weiß nicht	sonntäglich
religiös	rel	leibhaftiger Gott	seltener
kulturreligiös	kurel	höheres Wesen, weiß nicht	seltener
unreligiös	unrel	glaube nicht	(selten), nie

Tab. 4: Sozio-religiöser Typ nach Religionsbekenntnis, Selbsteinschätzung (SE) und Land

	BRD					DDR				
	ki	kuki	rel	kurel	unrel	ki	kuki	rel	kurel	unrel
gesamt	18.9	13.3	6.1	33.0	28.7	14.0	4.8	3.3	13.6	64.2
katholisch	28.2	18.0	4.6	28.7	20.5	60.3	15.9	6.5	12.1	5.1
evangelisch	12.8	12.0	7.8	38.0	29.5	21.2	11.3	6.6	30.2	30.7
keine Konfession	.9	.5	3.7	33.0	61.9	.2	.1	1.4	9.5	88.6
religiös (SE)	33.0	20.5	8.8	30.1	7.5	42.4	14.2	8.0	21.9	13.5
atheistisch (SE)	-	-	-	14.3	85.7	-	-	-	1.7	98.3

Das Ergebnis überrascht wiederum nicht. Die Verteilung der sozioreligiösen Typen ist zwischen Deutschland West und Ost sehr unterschiedlich, ebenfalls wiederum die Zusammenhänge: Katholiken und Religiöse sind viel kirchlicher, Atheisten deutlich "ungläubiger". Auch zwischen Katholiken und Protestanten besteht in der Art der Kirchenbindung ein deutlicher Unterschied (vgl. dazu auch Zulehner/Denz 1993, S. 42).

4 Kirchlich sein – ohne Katechismus?

Das Glaubensgebäude wurde durch neun (Katechismus-)Fragen erfaßt: Glauben Sie an Gott, ein Leben nach dem Tod, die Seele, den Teufel, die Hölle, den Himmel, die Sünde, die Auferstehung der Toten und (als eher der Esoterik zugehörige Frage) an die Wiedergeburt. Analysiert man die innere Struktur der Antworten auf diese Fragen, ergeben sich vier Bereiche von Glaubenswahrheiten:

- ⇒ Die "befreiende" Religion: Gotte, Seele, Himmel, aber auch Sünde.
- ⇒ Die "angstmachende" Religion: Teufel, Hölle
- ⇒ Die Jenseitsfrage: Leben nach dem Tod, Auferstehung
- ⇒ Esoterik: Wiedergeburt

Tab. 5: Glaubenssätze nach sozio-religiösen Kategorien und Land

	BRD					DDR				
	Leben nach Tod	Wie-dergeb.	Seele	Himmel	Hölle	Leben nach Tod	Wie-dergeb.	Seele	Himmel	Hölle
gesamt	37.7	19.1	61.7	30.3	12.5	19.0	11.5	33.7	23.5	8.9
katholisch	49.3	20.3	68.7	37.9	18.2	71.6	34.6	85.2	74.2	37.9
evangelisch	30.4	17.4	58.7	27.4	8.0	28.1	21.6	56.3	40.3	9.5
keine Konfession	16.4	18.1	44.4	7.8	4.7	2.4	2.5	13.8	5.4	1.0
religiös (SE)	56.5	25.4	79.2	48.0	19.7	51.6	29.8	72.5	62.2	24.2
atheistisch (SE)	11.8	9.8	27.5	5.9	7.8	-	1.6	8.1	2.0	-
kirchlich	82.0	31.4	94.0	76.0	39.9	87.0	47.7	94.9	89.3	46.9
kulturkirchlich	55.8	18.7	77.9	40.3	12.4	52.5	27.9	78.7	55.7	19.7
religiös	61.9	31.4	81.4	55.6	20.3	45.2	28.6	73.8	57.1	19.0
kulturreligiös	28.9	21.8	62.8	18.8	5.3	16.3	11.0	48.8	29.7	5.2
unreligiös	8.4	6.5	30.8	6.5	2.2	1.0	1.7	11.8	3.6	.2

Aus den Bereichen zwei bis vier werden für die folgende Analyse jeweils eine Frage (Hölle, Leben nach dem Tod, Wiedergeburt), aus dem ersten Bereich zwei Fragen (Himmel, Seele) verwendet.

Auch bei den Fragen nach konkreten Glaubensinhalten bestätigen sich die bisherigen Ergebnisse: Im Westen sehr viel Pluralismus mit deutlich weniger festgefügt institutionellen Bindungen als im Osten.

Alle diese Antworten korrelieren auch wiederum mit dem Geschlecht (mittel) und den Indikatoren für doch eher geschlossene Milieus Alter (stark positiv), Ortsgröße (mittel negativ) und Bildung (schwach negativ).

5 Nicht-kirchlich sein, aber Wünsche an die Kirche

Alle Lebensübergänge sind prinzipiell offen und gefährlich. So haben sich darum seit alters her Rituale gebildet, welche diese Übergänge erleichtern und deuten sollen, und zwar für die Betroffenen und ihre Umgebung. Trotz vieler Versuche vor allem im Osten (aber auch im Westen) haben die Kirchen so etwas wie ein Ritualmonopol, das deutlich über den Kreis der in irgendeiner Weise Kirchengebundenen hinausreicht (vgl. dazu auch Lorenzer 1981, der die Bedeutung der Rituale aber noch weit größer sieht als nur die Sinnggebung).

Tab. 6: Wünsche nach Feiern nach sozio-religiösen Kategorien und Land

	BRD			DDR		
	Taufe	Hochzeit	Beerdigung	Taufe	Hochzeit	Beerdigung
gesamt	62.7	65.9	74.2	33.9	39.6	52.2
katholisch	74.4	75.6	83.7	92.1	96.5	96.5
evangelisch	62.8	68.4	77.4	68.5	75.4	87.5
keine Konfession	16.4	16.8	23.3	17.3	14.6	30.8
religiös (SE)	82.0	83.6	89.8	81.6	87.9	93.5
atheistisch (SE)	9.8	5.9	9.8	2.0	5.3	13.5
kirchlich	94.0	98.2	99.5	94.4	98.9	98.3
kulturkirchlich	88.4	88.7	93.8	86.9	95.1	98.4
religiös	72.9	78.0	86.4	71.4	76.2	85.7
kulturreligiös	57.9	58.0	69.9	52.9	57.6	68.0
unreligiös	33.7	39.9	51.3	10.1	15.7	32.7

Die Struktur ist wiederum ähnlich. Aber hier zeigt sich deutlich das Fehlen von Ritualen im kommunistischen Staat. Die Atheisten befürworten Rituale in fast noch höherem Ausmaß als Atheisten im Westen (insbesondere beim Tod) und das bei einem insgesamt viel niedrigeren Niveau der Bedeutung von Lebenswenderitualen. Darin und im hohen Anteil derer, die ohne Kirchenbindung diese Rituale für wichtig halten, zeigt sich das Ritualmonopol der Kirchen.

6 Religiös und kirchlich sein, aber das Leben folgt eigenen Gesetzen

Auf die Frage in der österreichischen Religionsstudie 1990 "Religion ist für mein Berufsleben belanglos" antworteten 54% der Befragten zustimmend (Zulehner u.a. 1991). Daß diese Einschätzung richtig ist, vielleicht noch eher etwas beschönigend, zeigen die auch die Ergebnisse der Wertestudie (Zulehner/Denz 1993, S.211ff.).

Tab. 7: Einfluß der fünf Typen des Sozioreligiösen auf Lebensbereiche

	duchschnittliche Stärke des partiellen Korrelationskoeffizienten
Lebensgefühl	.043
Sinn und Tod	.181
Frauenbilder	.127
Primärbereich (Familie)	.104
Kinder	.091
Nachbarn (Fremdenfeindlichkeit)	.026
Reichweite (symbolischer Ortsbezug)	.041
Moralitäten	.179
Arbeit	.030
Politik	.047

"Das Sozioreligiöse wirkt förderlich auf Eigenschaften, die in bürgerlichen Gesellschaften wichtig sind. Dazu zählen 'bürgerliche Tugenden' wie Verlässlichkeit, Anstand, Gehorsam, Arbeitsamkeit, Respekt ... Das Sozioreligiöse trägt in sich eine antimoderne Grundtendenz. ... Das Sozioreligiöse unterstützt zudem einen Hang zur politischen Rechten. Der antimoderne Grundzug vieler religiös-kirchlicher Personen wird insbesondere in der Frauenfrage ... sichtbar." (Zulehner/Denz 1993, S. 254). Diese Thesen sollen an einigen typischen Indikatoren exemplarisch ausgeführt werden: In welchem Verhältnis stehen

Religion und Religiosität mit den Dimensionen der Lebenswelt unter den unterschiedlichen Bedingungen von West und Ost?

Tab. 8: Dimensionen der Lebenswelt nach sozio-religiösen Kategorien und Land (Mittelwerte)

	BRD					DDR				
	Zufrie- den- heit	Frau tradi- tionell	Frem- den- feindl.	Le- bens- moral	Se- xual- moral	Zufrie- den- heit	Frau tradi- tionell	Frem- den- feindl.	Le- bens- moral	Se- xual- moral
gesamt	7.02	12.85	.77	20.41	40.77	6.72	12.29	.80	21.84	45.41
katholisch	7.20	13.38	.80	21.50	42.03	7.10	13.39	.43	28.10	48.45
evangelisch	7.28	13.26	.71	20.46	41.26	6.65	13.78	.94	24.44	47.39
keine Konfession	7.03	12.22	.69	15.19	33.36	6.64	11.59	.86	19.45	44.03
religiös (SE)	7.39	13.84	.74	23.09	44.17	7.08	13.72	.69	26.67	48.61
atheistisch (SE)	6.86	10.94	.53	12.36	28.49	6.47	10.89	.84	19.23	43.13
kirchlich	7.27	14.70	.95	26.94	48.72	7.08	14.25	.65	30.12	49.85
kulturkirchlich	7.38	13.75	.79	23.89	44.57	6.97	13.30	.57	25.11	47.63
religiös	7.28	13.42	.71	21.28	41.33	7.36	13.29	.67	24.56	46.81
kulturreligiös	7.33	12.81	.61	18.49	38.45	6.82	13.19	.70	21.66	45.66
unreligiös	6.95	12.47	.79	16.73	36.23	6.57	11.50	.87	19.54	44.03
Wertebereich	1-10	5-20	0-2.4	4-40	6-60	1-10	5-20	0-2.4	4-40	6-60

Das Lebensgefühl (die allgemeine Lebenszufriedenheit) unterscheidet sich nur wenig zwischen Religiösen und Nichtreligiösen, Deutschland West und Ost, Kirchlichen und Nichtkirchlichen (die größten Unterschiede sind bei ca. 0.5 Punkten).

Deutlicher sind die Unterschiede bei der Rollendefinition der Frau in einer traditionellen Weise: Katholiken und Protestanten sind in gleicher Weise in West und Ost anfällig, je kirchlicher desto stärker und im Westen traditionaler als im Osten.

Die Fremdenfeindlichkeit (gemessen als: Wen möchten Sie nicht als Nachbarn haben: Moslems, Ausländer, Schwarze usw.) ist im Westen wie im Osten Deutschlands sehr ähnlich, aber die Rolle der Kirchen ist sehr verschieden: Kirchliche sind eher fremdenfeindlicher, Katholiken mehr als Protestanten, aber insgesamt keine großen Unterschiede. Ganz anders im Osten: Kirchliche sind weniger fremdenfeindlich und insbesondere Katholiken sind sehr viel fremdenfreundlicher als alle anderen.

Bei der Lebensmoral (Abtreibung, Mord, Euthanasie, aber auch Scheidung auf einer Skala von 1 bis 10: "darf man auf keinen Fall" bis "ist in jedem Fall in Ordnung") ist ein deutlicher Unterschied zwischen Kirchlichen und Unkirchlichen, Religiösen und Unreligiösen (der Unterschied zwischen Kirchlichen und Unreligiösen ist im Westen wie im Osten mehr als 10 Punkte), wobei die Lebensmoral insgesamt im Osten etwas höher ist. "Im Umkreis der Religion ist das Leben gut aufgehoben" (Zulehner u.a. 1991, S.214).

Die Sexualmoral (Prostitution, Homosexualität, außereheliche Beziehungen usw. wiederum auf einer Skala von 1 bis 10: "darf man auf keinen Fall" bis "ist in jedem Fall in Ordnung") ist im Osten deutlich rigider als im Westen (Unterschied fast 5 Punkte), auch die Unterschiede zwischen Kirchlichen und Unreligiösen sind deutlich kleiner (im Westen 12.5 Punkte, im Osten nicht ganz 6 Punkte).

7 Modernisierungsdiagnose und Handlungsoptionen

Wie ist die empirische Situation? In der Situation der Modernisierung des Lebens unter kapitalistischen Bedingungen hat sich ein in vielen Elementen als postmodern einzustufender struktureller Individualismus und damit Pluralismus entwickelt. Es gibt weiterhin auch die vor-modernen Elemente geschlossener Milieus (ländlich, wenig Bildung, ältere Leute), aber sie lösen sich immer mehr auf (für Österreich kann man zeigen, daß der Zusammenhang zwischen Kirchenbindung und Ortsgröße seit 1970 kontinuierlich zurückgeht, Zulehner u.a. 1991, S.158) zugunsten postmoderner Strukturen. Das Herkunftsmilieu und die institutionellen Vorgaben bieten keine verlässliche Orientierung, es entwickelt sich immer mehr die Notwendigkeit zur eigenständigen Entscheidung. Dieser Prozeß läßt sich nicht als Säkularisierung in einem herkömmlichen Sinn beschreiben, sondern eher als Modernisierung der Säkularisierung (im Sinne einer reflexiven Modernisierung), denn einfache Säkularisierung führt wiederum zu einem geschlossenen Sinnsystem (vgl. dazu auch Gabriel 1993, S.141ff.).

Das ist eher die Situation der Modernisierung unter kommunistischen Bedingungen. Es haben sich viel deutlichere Lager gebildet: Die Religiösen und die Unreligiösen. Die traditionellen Elemente der geschlossenen Milieus spielen eine viel geringere Rolle. Man könnte diese Situation als konsequentere Modernisierung (durchaus auch im Sinne von Säkularisierung) beschreiben, aber noch ohne die reflexiven Elemente der Postmoderne.

Die Situation im Osten Europas läßt sich für die Kirchen selbst — und zwar alle organisierten — offensichtlich viel leichter beschreiben: Um wieder auf den Anfangspunkt zurückzukommen, die Gleichungen stimmen noch (sowohl positiv als auch negativ). In dieser eindeutig säkularen Situation, in der auf der einen Seite eine relativ kleine (außer in Polen), aber geschlossene organisierte Kirchenlandschaft einer relativ großen durchgehend atheistischen Gruppe gegenübersteht, kennt man offensichtlich Handlungsrichtlinien aus der Geschichte (der Missionen).

Im Westen ist die Situation viel weniger eindeutig. Es gibt keine vergleichbaren Situationen, weil die Postmoderne ein neues Phänomen ist. Die organisierten Kirchen haben in dieser offensichtlich strukturell (und nicht nur individuell) pluralistischen Situation zwei theoretische Handlungsalternativen:

- ⇒ entweder die alten Gleichungen wieder herstellen (Fundamentalismus) oder
- ⇒ die Form der Ungleichungen als Chance zu akzeptieren (Kirche in einer post-modernen Gesellschaft?).

Für welche der beiden Optionen sich die Kirchen entscheiden, ist eine Sache ihrer Theologie und Politik und kann nie empirisch gelöst werden. In der katholischen Kirche scheint es, daß relevante Kreise in Rom sich offensichtlich für die erste Option entschieden haben: Katechismus, Neuevangelisierung, "Splendor veritatis", was verständlich ist wenn die Einschätzung vorherrscht, daß die moderne Welt per se schlecht ist: "Die Moral ist permissiv, die Familie geht unter, die Freiheit wird mißbraucht, das Wirtschaften ist ausbeuterisch. Zumeist wird als Wurzelursache die moderen Gottlosigkeit angegeben, in deren Umkreis die Menschen einander Feind sein müßten, die Menschlichkeit verkomme und die Solidarität verschwinde. Ausweglose Sinnlosigkeit sei der modernen Menschen Los." (Zulehner/Denz 1993, S.256). Die Empirie kann aber zeigen, wie die Situation ist und was an durchaus positiven Bruchstücken, die auch Ansätze für neue Entwicklungen sein könnten, bei der römischen Option auf der Strecke bleiben (vgl. auch Gabriel 1993, S.177ff.). Die Zahlen zeigen, daß es sehr verschiedene Sektoren der Religiosität in der postmodernen Gesellschaft gibt, mit denen sich organisierte Kirche unterschiedlich schwer tut. Man könnte folgende fünf größeren Segmente unterscheiden (in Anlehnung an Gabriel 1993, der aber zum Teil etwas andere Kategorien vorschlägt, was auch der Ausdruck unterschiedlicher Einschätzung ist):

- ⇒ Ein fundamentalistischer Sektor mit ca. 10% (Denz/Zulehner 1991, Gabriel 1993, S.179)
- ⇒ Der explizite und interaktive Sektor mit nicht ganz 20% (Gabriel 1993, S.181, in der Terminologie der Wertestudie entspricht dies dem Typ der "Kirchlichen")
- ⇒ Der Sektor diffuser Katholizität mit ca. 50-60% (Kirchenmitglieder, mit den verschiedenen Formen von Bastelreligionen, Gabriel 1993, S.183)
- ⇒ Der Sektor der unbehausten Religiosität mit 10%-20% (Nichtkirchenmitglieder mit Elementen von Religion und Kirchenbindung, wobei diese Einteilung nicht ausschließen soll, daß sich ca. die Hälfte der jetzt zum Sektor drei Gerechneten in den Kirchen weitgehend unbehaust fühlt)
- ⇒ Der Sektor der Unreligiösen mit ca. 2%

Für jeden dieser Sektoren müßte ein Stil des Umgehens miteinander entwickelt werden, der den Möglichkeiten der Leute und den Ansprüchen der Kirchen an sich selbst entsprechen (z.B. Zulehner/Denz 1993, S.237f).

Literatur:

- Beck, U.: "Der Konflikt der zwei Modernen", in: Zapf, W. (Hrsg.): "Die Modernisierung moderner Gesellschaften", Frankfurt/New York 1991, S.40-53
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E.: "Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie", Zeitschrift für Soziologie 22(1993), S.178-187
- Denz, H., Zulehner, P.M.: "Fundamentalismus: eine Herausforderung für die Alltagspraxis der Kirche", in: Korchaneck, H. (Hrsg.): "Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen", Freiburg 1991, S. 181-197
- Dubach, A.: "Nachwort: 'Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht'", in: Dubach, A., Campiche, R.J. (Hrsg.): "Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz", Zürich-Basel 1993, S.295-313
- Gabriel, K.: "Christentum zwischen Tradition und Postmoderne", Freiburg-Basel-Wien 1993, (2. Auflage)
- Krüggleler, M., Voll, P.: "Strukturelle Individualisierung - ein Leitfaden durch das Labyrinth der Empirie", in: Dubach, A., Campiche, R.J. (Hrsg.): "Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz", Zürich-Basel 1993, S.17-49
- Lorenzer, A.: "Das Konzil der Buchhalter - Die Zerstörung der Sinnlichkeit - Eine Religionskritik", Frankfurt 1981
- Lüscher, K.: "Familie und Familienpolitik im Übergang zur Postmoderne", in: Lüscher, K., Schultheis, F., Wehrspau, M. (Hrsg.): "Die postmoderne Familie", Konstanz 1988, S.15-38
- Zulehner, P.M., Denz, H., Beham, M., Friesl, C.: "Vom Untertan zum Freiheitskünstler", Wien 1991

Zulehner, P.M., Denz, H.: "Wie Europa lebt und glaubt", Düsseldorf 1993 (Tabellenband dazu unter dem gleichen Titel: Wien 1993)

Aus einem Beirats-symposion über
'Gotteserfahrungen/Gottesfrage'

Roman Sieberrock

Umgang mit der Wirklichkeit angesichts der Gottesfrage und Gotteserfahrungen der Gegenwart. Versuch einer fundamentaltheologischen Klärung.

Als Statement für die Beiratssitzung der Korrespondenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V. in Würzburg am 11.03.1994 wurden die folgenden Annäherungen an das Thema verfaßt. Der Charakter eines kurzen Beitrags in Form einer theseartigen Posturabeschreibung wurde etwas verändert. Angefügt sind einige Literaturhinweise und eine abschließende Reflexion, die nach dem Gespräch im Beirat die weitere Aufgabenstellung in ersten groben Umrissen zu skizzieren versucht. Mein Beitrag will nicht mehr als eine erste Annäherung an das Thema sein. Er will und kann das Thema nicht umfassend beschreiben. Er möchte dazu beitragen, in angemessener Fragestellung zu klären.

C.

1. Zur Klärung der Problemstellung

Aus einem Beiratssymposium über 'Gotteserfahrungen/Gottesfrage'

Die in der Fiktion des Beiratssymposiums kaum formuliert werden konnte, ist durch die Beiratssitzung von 'Wirklichkeit' und 'Gottesfrage / Gotteserfahrung' Kontakt auf die Möglichkeiten einer christlichen Theologie mit zu verknüpfen. Die ersten beiden Thesen wollen in diesem Sinne — gewiß vorläufig und einseitig — die Fallen in der Themenstellung ins Bewußtsein rufen.

1.1 'Experimentalkarakter heutiger 'Gottesfrage' und 'Gotteserfahrung'

Religion und Transzendenz ('das Göttliche') erleben eine nach 70 Jahren unerwartete Renaissance. Vom Verschwinden oder Aussterben der Religion wird heute kaum noch gesprochen. Weder eine radikale atheistische Positionsmeldung formuliert noch ein überzeugendes Wunder des Theismus.¹ Religion ist ein wieder aktuell, öffentliches Thema geworden. Dienstleistungen, welche in christlicher Religion finden ihren wachsenden Markt und diese zentralen Methoden

¹ Vgl. Meckle, J.L., Das Wunder des Theismus. Angewandte Theologie des Christentums Gottes, Stuttgart 1985.

Roman Siebenrock

Umgang mit der Wirklichkeit angesichts der Gottesfrage und Gotteserfahrungen der Gegenwart. Versuch einer fundamentaltheologischen Klärung.

Als Statement für die Beiratssitzung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V. in Würzburg am 11.02.1994 wurden die folgenden Annäherungen an das Thema verfaßt. Der Charakter eines kurzen Beitrags in Form einer theseartigen Positionsbeschreibung wurde etwas verändert. Angefügt sind einige Literaturhinweise und eine abschließende Reflexion, die nach dem Gespräch im Beirat die weitere Aufgabenstellung in ersten groben Linien zu entwerfen versucht. Mein Beitrag will nicht mehr als eine erste Annäherung an das Thema sein. Er will und kann das Thema nicht umfassend beschreiben. Er möchte dazu beitragen, die angemessene Fragerichtung zu klären.

1 Zur Klärung der Problemstellung

Die in der Fragestellung aufgegebenen Zuordnung, die umfassender kaum formuliert werden könnte, ist durch die ungeklärte Bestimmung von 'Wirklichkeit' und 'Gottesfrage / Gotteserfahrung' prinzipiell auf die Möglichkeiten einer christlichen Theologie hin zu bedenken. Die ersten beiden Thesen wollen in diesem Sinne – gewiß verkürzt und einseitig – die Fallen in der Themenstellung ins Bewußtsein rufen.

1.1 Experimentalcharakter heutiger 'Gottesfrage' und 'Gotteserfahrung'

Religion und Transzendenz ('das Göttliche') erleben eine noch vor Jahren unerwartete Renaissance. Vom Verschwinden oder Aussterben der Religion wird heute kaum noch gesprochen. Selbst eine dezidiert atheistische Positionsmeldung formuliert erstaunt resignierend das Wunder des Theismus.¹ Religion ist ein diskussionswürdiges, öffentliches Thema geworden. Dienstleistungsangebote in Sachen Religion finden ihren wachsenden Markt und bieten zahlreiche Methoden

¹ Vgl. Mackie, J.L., Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart 1985.

religiöser Erfahrungsvermittlung an.² Gott ist wieder ein ernstzunehmendes Thema der Philosophie geworden, auch dann wenn dieses Denken nicht immer von einem glaubenden Selbstverständnis getragen ist. Aber: Der Gottesgedanke wird wieder diskussionswürdig. Er scheint dem Denken von neuem unabweisbar aufgegeben zu sein.³ Selbst das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft, insbesondere mit der Physik ist wieder neu in Gang gekommen. Besonders die Weltentstehungstheorien und die aktuelle Chaosforschung stellen sich der Gottesfrage, auch wenn sie ganz unterschiedlich beantwortet wird.⁴ Die Theologie der Religionen⁵ und das 'Projekt Weltethos'⁶, das sich um einen weltweiten religiösen Dialog bemüht, um die reichen Traditionen der Religionen für die uns gestellten politischen Aufgaben (Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung⁷) zu nützen,⁸ werden aufmerksam verfolgt und können mit großer öffentlicher Aufmerksamkeit rechnen. Insbesondere in der Erfahrung der

² In Innsbruck gibt es jedes Jahr eine viel besuchte Esoterik-Messe, auf der erlebt werden kann, wie ein wachsender Markt mit wachsenden Angeboten abgedeckt zu werden versucht.

³ Aus der neueren Literatur seien genannt: James, W., Die Vielfalt der religiösen Erfahrungen. Olten 1979. Muck, O., Philosophische Gotteslehre. Leitfaden Theologie 7. Düsseldorf 1983; Swinburne, R., Die Existenz Gottes. Stuttgart 1987; Wuchterl, K., Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Bern-Stuttgart 1989; Kutschera, Fr. v., Vernunft und Glaube. Berlin-New York 1990; Röd, W., Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel. München 1992.

⁴ Die neueste Literatur faßt zusammen: Rennkamp, H.-J., Literaturbericht: Naturwissenschaft und Religion. In: Bücher der Gegenwart. Frühjahr 1994. Beilage zu: Christ in der Gegenwart 46 (1994), Heft 12, S. 96. Neben diesen Arbeiten sind auch die Beiträge des anglikanischen Geistlichen John Polkinghorne zu nennen (z.B. Science and Creation. The search for understanding. Boston 1989). Die Möglichkeiten und Gefahren für die Theologie klug abwägend und mit überzeugenden Kriterien beurteilend leistet: Mutschler, H.-D., Physik, Religion, New Age. Würzburg 1990.

⁵ Die Diskussion über die pluralistische Religionstheologie, insbesondere von John Hick und Wilfred Cantwell Smith, fängt im deutschen Sprachraum erst an (über die unterschiedlichen Richtungen informiert die Textsammlung: Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen. Hg. R. Bernhardt. Gütersloh 1991).

⁶ Vgl. Küng, H., Projekt Weltethos. München 1990; Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen. Hg. H. Küng. München 1993.

⁷ So die Zusammenfassung der Aufgabenstellung durch die Europäische Ökumenische Versammlung vom 15.-21. Mai 1989 zu Basel.

⁸ Dieser Dialogprozeß ist sich von vornherein der unrühmlichen Geschichte der Religionen zur Friedensfrage wohl bewußt. Die Friedensunfähigkeit der christlichen Konfessionen ab dem 16. Jahrhundert ist für Wolfhart Pannenberg die Hauptwurzel des modernen Atheismus und Säkularismus (vgl. ders., Christentum in einer säkularisierten Welt. Freiburg-Basel-Wien 1988).

jüngsten Gewalttaten an Fremden und dem Bewußtsein, daß eine Gesellschaft ohne gemeinsame Werte nicht lebensfähig ist, rückt Religion als Ressource ethischer Lebensgestaltung neu ins Bewußtsein.⁹ Es wäre noch auf die Gottesentdeckungen in Literatur,¹⁰ in den unterschiedlichsten Bereichen der Kunst und der Musik hinzuweisen. Zu wenig scheint die Theologie solche Gottesadern unter den Verschüttungen der Zeit noch entdeckt zu haben. Religion wird als eine wesentliche Äußerung des Menschen eingeschätzt, gerade weil deren Fehlformen als verfehlt Form und nicht als unausweichliche Gestalt eingeschätzt werden.¹¹

Ohne damit dem neu erwachten Interesse an der Religion in allen Bereichen gerecht werden zu können, scheint mir jedoch nötig, dieses neue Interesse – besonders wenn es als religiöses Dienstleistungsunternehmen den Marktgesetzen gehorcht – mit kritischem Vorbehalt zu betrachten.

Die modische Religiosität der Gegenwart ist als unspezifisch, mitunter weitgehend beliebig zu charakterisieren. Die klassischen Charakteristika religiöser Lebensgestaltung fallen weitgehend aus. Wahrheit, Ernst, Verbindlichkeit und damit Verantwortung, Schuld und Umkehr bleiben dem religiöse Erfahrungen suchenden schuldvergessenen Subjekt zumeist fremd. Die belastenden Anfragen werden zumeist an die Institutionen abgeschoben. Der Markt der neueren religiösen Möglichkeiten¹² ist stark antiinstitutionell und geschichtsvergessen.¹³ Die

⁹ Vgl. Demokratie in der Krise. Ein ZEIT-Symposium zum 75. Geburtstag von Helmut Schmidt. ZEIT-Punkte. Nr. 1 (1994), S. 7-24. Der Beitrag von Hans Küng (ebd. 8-10) beginnt mit einem Ruf nach Erneuerung von Werten, die einer Papstencyklika entstammen könnten, aber im SPIEGEL und in der ZEIT an zentraler Stelle zu lesen waren.

¹⁰ In besonderer Weise hat hier ein Theologe Entdeckungsarbeit geleistet: Kuschel, K.J., Jesus in der deutschsprachigen Literatur. Vorwort von W. Jens. Zürich-Gütersloh 1978; Der andere Jesus. Eine Lesebuch moderner literarischer Texte. Hg. K.-J. Kuschel. Zürich-Gütersloh 1983; ders., Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur. Zus. m. H. Meesmann. München 1985; ders., "Vielleicht hält Gott sich einige Dichter". Literarisch-theologische Portraits. Mainz 1991; ders., Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin. Neue Gespräche über Religion und Literatur. Mainz 1992.

¹¹ Mosers Abrechnung will gerade nicht Gott als Gift und Opium darstellen, sondern die Vergiftungen Gottes durch Erziehung und kulturellen, auch kirchlichen Kontext anmahnen. Insofern gleicht das Buch einem modernen Klagepsalm (vgl. Moser, T., Gottesvergiftung. Neuauflage. Frankfurt/M. 1989).

¹² Motto: 'Dein Gott ist tot, versuchs mit meinem'.

¹³ Auf die Spitze und damit ad absurdum führt diese Tendenz die Aussage: "Was Gott uns zu sagen hat, sagt er durch Menschen, durch Tiere, durch Bäume, durch alles, was lebt, durch Sterne und Steine, durch Meere und Wolken, durch alles, was

klassischen Topoi 'Überlieferung', 'Autorität des Ursprungs' und ihre Vergegenwärtigung in entsprechenden Ämtern gelten nicht nur als überholt, sondern als kontraproduktiv. Religiöse Ansprüche sind nicht nur plural, sondern in jenem Sinne pluralistisch, der alle Wahrheitsansprüche vergleichgültigt. In dieser Toleranz, die der Entscheidung nicht fähig ist, also keine Option kennt, werden die Ansprüche verschiedener religiöser Lebensformen gleichgültig und damit auch austauschbar.

Daher stelle ich die These zur Diskussion: Da die heutige religiöse Welle stark experimentell ist, damit aber in der freien Verfügung des Subjekts bleibt – und stets in der Gefahr steht, für die Zwecke des Subjekts funktionalisiert zu werden –, scheint es mir abwegig zu sein, ohne Prüfung von Gottesfrage, bzw. sehr unklar von Gotteserfahrung zu sprechen. Religiöse Erfahrung betrifft, öffnet das Bewußtsein für die allkosmische Vereinigung und dient weitgehend der Selbsterfahrung. Wo ist hingegen die eigene Erfahrung so weit ent-eignet, daß die 'Gottesfrage' als Frage Gottes an uns selbst uns trifft, uns im wörtlichen Sinne an-geht. Das Ringen um Gott ist ebenso unbekannt, wie das Leiden an seiner scheinbaren Abwesenheit und Fremdheit. Von Gottesfrage kann theologisch qualifiziert nur gesprochen werden, wenn unsere Frage nach Gott in die Frage Gottes an uns mündet (und umgekehrt).¹⁴

Aus diesem Grund ist zwischen allgemeiner religiöser Erfahrung und (nicht nur christlichem) Glauben zu unterscheiden. Der Hinweis auf Gotteserfahrung allein genügt nicht. Sie selbst ist fraglich geworden.

2 Zur postmodernen Auflösung der Wirklichkeit

Mit *einem* gewichtigen Unterschied scheint sich die für das Religiöse festgestellte Auflösung des spezifischen Anspruchcharakters auch in Bezug auf die 'Wirklichkeit' durchzusetzen. Muß man bereits von einer Unschärferelation des Wirklichen sprechen? Nach der Erkenntnis der

schön ist, aber gewiß nicht durch Barette und Birette, Talare und Bäffchen, Chormäntel und Uniformen; sie sind in seinen Augen nur eitel, überflüssig und lästig" (Drewermann, E., Glaube in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Band 1: Dogma, Angst und Symbolismus. Solothurn-Düsseldorf 1993, 14).

¹⁴ Ist die unverbindliche Rede vom Göttlichen, vom Absoluten, die bereits in Karikaturen vom 'höheren Wesen, das wir Gott nennen' Unterhaltungswert erlangte, ein im Grunde atheistisches Mäntelchen, das sich eine gott-lose Religion umlegt? Kennt diese gefährlichste Form der Gottlosigkeit überhaupt noch irgendeine Gefährdung durch den brüllenden Löwen oder das verzehrende Feuer? Die Mechanismen der Abschottung jedenfalls sind bekannt und werden unablässig angewendet.

gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit¹⁵ drängt sich im Bewußtsein postmodernen Wissens¹⁶ (Lyotard) der Experimentalcharakter der Wirklichkeit selber auf (technisch-mediale Reproduktion und Ersatz der Wirklichkeit; ja Verdrängung: 'virtual reality').¹⁷

Muß eine Multiplikation der Wirklichkeit in der technisch-medialen Zukunft erwartet werden; ein Welt-Hollywood als Traumfabrik, die unansehliche Restbilder der Wirklichkeit narkotisierend überblendet? Kann in Zukunft nur noch im Plural über die *Wirklichkeiten* gesprochen werden? Die möglichen Welten der medialen Wirklichkeitsproduktion bieten Fluchtwege aus der eigenen, vielleicht bereits enteigneten Lebenswirklichkeit an. Der politische Kampf um die Besetzung der Begriff in den 60er Jahren scheint durch den Kampf um Medienpräsenz heute abgelöst zu sein. Dabei ist es gleich-gültig, was man sagt; wichtig, ist daß man spricht. Ist das Prinzip 'anything goes'¹⁸ universal?

Dem widersetzt sich derzeit die harte *ökologische Erfahrung* von der Endlichkeit, Begrenztheit und Verletzlichkeit unserer Lebenswelt.¹⁹ Die Natur ist verletzbar, sterblich und damit geschichtlich geworden.²⁰ Auf dieser Ebene sind dem Experimentierwille neuzeitlicher Verfügungsfreiheit und Veränderungsmacht harte Grenzen gesetzt. Die ökologische Krise ist die Widerlegung der frühnezeitlichen Idee,

¹⁵ Vgl. Luhmann, N., Funktion der Religion. Frankfurt/M. 1982.

¹⁶ Vgl. die Erstdiagnose: Lyotard, J.-F., Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien 21993.

¹⁷ Zur Diskussion über die, aus Verlegenheit wohl so genannte Postmoderne siehe: Welsch, W., Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 31991; Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Hg. W. Welsch. Weinheim 1988.

¹⁸ Vgl. Feyerabend, P., Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt 1979; ders., Wissenschaft als Kunst. Frankfurt 1984; ders., Wider den Methodenzwang, Frankfurt 1986.

¹⁹ Lebenswelt wird hier verstanden als Einheit von vorgegebener Natur und eigener, spezifisch menschlicher Wirklichkeit. Damit wird die Lebenswelt durch die Dreipoligkeit von Person/Individuum, Sozialverflechtung/Mitwelt und Natur/Umwelt bestimmt.

²⁰ Seit dem ersten Bericht des 'Club of Rome' (Meadows, D., u.a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart 151990; zuerst 1972) sind ähnliche Berichte, Statistiken und Warnungen nicht mehr abgerissen. War die Geschichtlichkeit der Natur zunächst durch die Evolutionstheorie ins Bewußtsein gedrungen, so tritt mit der Erfahrung der Endlichkeit und Verletzlichkeit der Natur auch deren mögliches Ende uns vor Augen. Damit ist eine weitere 'Unendlichkeitshoffnung' des modernen Eroberungswillens verschwunden. Woran mag es liegen, daß diese und ähnliche Prognosen ohne die notwendigen Konsequenzen geblieben sind? An der gefährlichen Trennung von Wissen und Handeln, an jenem Freiheitspathos, das alles will und sich für nichts entscheidet? Nähern wir uns einer tragischen Hybris, die hört, und doch nichts hört, die sieht, und doch nichts sieht?

über die Natur nach eigenem Willen verfügen zu können.²¹ Heute hat sich die Beziehung zwischen Mensch und Natur verkehrt. Es verwundert daher nicht, wenn gerade in der ökologischen Diskussion mit säkularen Apokalypsen gearbeitet wird, die der Bildersprache der religiösen Eschatologien sehr nahe stehen.

Darf daher im Blick auf die religiöse Gegenwartssituation gefragt werden: Verlagert sich der Verfügungswille des neuzeitlichen Freiheitsideals (-wahns?) nun in das postmoderne Spiel mit der unbegrenzten Zahl möglicher Welten, in der die religiöse Welt eine unter vielen Optionen darstellt? Wenn dies bejaht werden muß, dann steht die 'religiöse Welt' in der Gefahr, wirklichkeitsentfremdet und wesentlich fremdbestimmt zu werden. Damit aber wäre der religiöse Wahrheitsanspruch aufgelöst, ohne ihn bekämpfen zu müssen. Die klassische Apologetik hätte ihren Gegner verloren. Wenn das Argument nicht zählt, bleiben Schlüsse wirkungslos.

Wie kann in dieser Situation noch von Gotteserfahrung gesprochen werden? Der folgende Abschnitt versucht eine Lösung aus der spezifischen Form christlicher Glaubenserfahrung. Der etwas dialektische Bruch der Gedankenführung möge nicht darüber hinwegtäuschen, daß eine Vermittlung von christlicher Gottesrede und religiöser Erfahrung oder allgemeiner Gottesrede, auch wenn sie ins Gerede abschweift, notwendig ist.²² Ich bin davon überzeugt, daß es eine plausible Rede von Gott auch aus der christlichen Tradition nicht geben kann, wenn das Wort 'Gott' nicht auf ein sinnvolles Vorverständnis trifft. Umgekehrt kann der hier vorgetragene theologische Ansatz nur tragen, wenn in der Tradition des Ersten Vatikanischen Konzils (vgl. DH 3026) eine grundsätzliche Gottes-Fähigkeit aller Menschen postuliert wird.²³ Die hier aufgetragene Vermittlung können diese Ausführungen nicht leisten; aber sie bleiben aufgegeben.

21 Es ist jedoch zu beachten, daß Bacon und Descartes aus der Position der von der Natur Gefährdeten argumentierten. Wer in der Natur nicht nur Erholung sucht, sondern dort auf härteste Weise sein Brot erkämpfen muß, betrachtet die industrielle Entwicklung mit anderen Augen. Erst durch die Domestizierung der Natur dringt unsere Verantwortung für sie ins Bewußtsein.

22 Im folgenden ist diese Vermittlung durch den Vorrang der Entwicklung vor dem Ausgangspunkt angedeutet, aber nicht durchgeführt.

23 Im Anschluß an Karl Rahner hat darauf jüngst J.B. Metz aufmerksam gemacht: Metz, J.B., Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen. In: Karl Rahner in Erinnerung. Hg. A. Raffelt. Freiburger Akademieschriften 8. Düsseldorf 1994, 70-84.

3 Die Wahrheit tun: Christlicher Glaube als Ruf in die Wirklichkeit

Die dem Glauben eigentümliche Erfahrung ist der Ruf in das Tun der Wahrheit in Verantwortung und Freiheit. Dies setzt, gerade weil dieser Ruf als Verheißung und Heilsangebot vernommen werden will, die Umkehr, den Exodus voraus. Was uns unbedingt angeht, ereignet sich im Modus der Begegnung. Das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung kann nicht einfach korrelativ verstanden werden. Es fordert, gerade weil es Verheißung sein will, Umkehr, Auszug: Die Verheißung gelangt zu ihrer Erfüllung nur im Exodus. Die Verheißung erfüllt sich, weil sie einen Weg weist. Die *spezifische Form der christlichen Gottesbegegnung* liegt im Mittvollzug des Abstiegs Gottes in die Welt; in die bleibende Annahme unserer (nicht nur je meiner) Wirklichkeit. Vielleicht bedingen sich Gotteserfahrung und Umgang mit der Wirklichkeit so sehr, daß sie sich gegenseitig tragen und bestärken. Vielleicht geht Gott in der wahren Wirklichkeitsnäherung auf.

Solche Annahme der Wirklichkeit ereignet sich vorrangig im lautlosen Anruf der Armen, Schwachen, Marginalisierten, der Heillosen. Darin liegt für den Glauben (und die ihm verpflichtete Theologie) nicht nur eine pastoraltheologische Sorge, sondern der Schlüssel zur Erkenntnis der Wirklichkeit und ihres Anspruches an mich/uns. Die 'Option für die Armen' ist gerade angesichts der postmodernen Auflösung der Wirklichkeit und des Wahrheitsvermögens ('Vernunft') ein Erkenntnisprinzip ersten Ranges. 'Option' bedeutet daher Entscheidung und Wahl, sie fordert einen Standpunkt, der sich beliebiger Möglichkeit entzieht.

Daran hat die Theologie ihre Kriterien zu entwickeln, um zwischen Gottesgerede ('die modernen 'theologi' und ihre 'theolalie') und dem Wort Gottes, zwischen dem wahren Gott und den stimmungsgeladenen Götzen zu unterscheiden. Die Gottesfrage entscheidet sich daher nicht am religiösen Stimmungsbarometer (also nicht subjektiv), sondern im Tun der Wahrheit des Evangeliums, die als Ruf in die (auch grausame) Realität zu verstehen ist: in die Banalität des Alltags, der eigenen Lebensgeschichte, in den Anruf des Nächsten. Weil Gott zutiefst parteilich ist mit den Opfern, entscheidet sich auch in unserer Lebenswelt die Gottesfrage im Schatten des Kreuzes. Opfer leben nicht in möglichen Welten, sondern in ihrem Elend oder wurden um ihre Lebensmöglichkeit gebracht. Keine dem Menschen mögliche Welt macht dies ungeschehen oder erweckt sie wieder. Was in der ökologischen Erfahrung als Endlichkeit und Sterblichkeit der Natur angesehen worden ist, wird anthropologisch in der Todeserfahrung zum Ausdruck gebracht. Die hier angesprochene Todeserfahrung ist jedoch

nicht nur unser aller Sterblichkeit, sondern der unzeitgemäße, durch persönliche und strukturelle Gewalt zu verantwortende, und daher widerwärtige Tod.²⁴

Der Christliche Glaube ist von dieser Frage in besonderer Weise betroffen, weil er einen spezifischen Heilsweg anbietet, der sich — meiner Ansicht nach — grundsätzlich von anderen Heilsangeboten unterscheidet. Weil Gott der Welt nahegekommen ist, ja weil er selbst Mensch geworden ist, und damit Welt und Geschichte sich auf ewig 'zum Schicksal' gemacht hat, hofft der christliche Glaube auf eine Vollendung, eine Neuschaffung der Welt. Vielleicht kann grundsätzlich gesagt werden: Im Gegensatz zu zahlreichen (vielen, den meisten, allen[?]) Heilsangeboten, die Erlösung und Heil konzipieren als 'Überwindung der Welt' — im Sinne von 'aus der Welt hinaus' — erlösen, besteht das spezifisch christliche Heilsverständnis in Heilung der Welt als Annahme der Welt (inkarnatorisches Prinzip): — Heil jenseits der Welt versus Heil der Welt?

4 Zur Aufgabe der Theologie: Induktiv-empirische Wende als Konsequenz einer Theologie im Angesicht der Inkarnation

Auch die aufgetragene Fragestellung verlangt eine Blickwende der Theologie, die in der 'nachkonziliaren Theologie' angegangen worden ist. Systematisch besteht ihre Hauptaufgabe darin, eine lebensgeschichtlich, d.h. biographisch verankerte, die tödliche Diastase zwischen Wissen und Handeln, Kopf und Herz überwindende Vernunftbestimmung zu entwickeln. In Newmans Konzept der 'phronesis' als grundlegendes Wahrheitsvermögen liegt der meiner Ansicht nach verheißungsvollste Ansatz vor.²⁵ Die 'phronesis' — bei ihm auch induktiver Sinn oder bekannter 'illative sense' — genannt, ist jenes Vermögen das die Wahrheitsvernahme in lebensbestimmendes Handeln umsetzt (Tun der Wahrheit; Vorrang der Wirklichkeit vor der Logik).

²⁴ Was Ludger Lütkehaus vor kurzem zum Tod von Paul Feyerabend (1924-1994) sagte, verschärft sich im Blick auf die zahllosen Opfer der Geschichte: "Kurz nach seinem 70. Geburtstag ist Paul Feyerabend am vorletzten Freitag in Genf an Krebs gestorben. 'Anything goes' - eine bittere Wahrheit: Der Tod ist kein Pluralist" (Lütkehaus, L., Guru und Aufklärer. In: Die ZEIT, Nr. 9 vom 25.2.1994, S. 58).

²⁵ Zu der hier vorausgesetzten Newmaninterpretation darf ich auf meine bald erscheinende Arbeit verweisen: Siebenrock, R., Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newman. Newman-Studien Bd. XVI. Sigmaringen 1994/95.

Damit mutet Newman der Theologie eine induktive, empirisch-lebensgeschichtliche Wende zu. Die Aufgabenstellung der Theologie besteht nicht in der Erarbeitung deduktiv gültiger und damit notwendiger Schlüsse²⁶, sondern im Sammeln, zur Sprache bringen (oder zur Sprache kommen lassen, Öffentlichkeit ermöglichen) und in der Konfrontation der verschiedenen 'Sagen und Erfahrungen Gottes'. Wesentlich dabei ist, daß es keinen falschen Ausgangspunkt geben kann. Nach Newman kann nicht nur, sondern muß mit einem irrenden Gewissen begonnen werden. In unserem Falle bedeutet dies: am Anfang kann jede Erfahrung/Rede von Gott stehen. Es gibt keine intellektuelle, kulturelle oder geschichtliche Einstiegsbedingungen. In Abweisung eines heilsgeschichtlichen oder ontologischen Manichäismus (Gott ist aller Welt und jeder Zeit unmittelbar) kann alles zum Ruf, zur Gnade, zum Beginn eines Glaubensweges werden.

Entscheidend ist nicht der Ausgangspunkt, sondern die Entwicklung. Glaube hat Wegcharakter. Das kritische Element dieser Entwicklung ist das 'Image of Christ'. Modern gesprochen bedeutet dies, alle Erfahrungen und Sagen Gottes dem Gericht Gottes, d.h. seiner Parteilichkeit mit den Opfern, d.h. seiner Liebe auszusetzen. In solchem 'Übersich-verfügen-lassen', 'Sich-selbst-genommen-werdens', 'Übersich-hinausblickens' liegt der unterscheidende Ansatz zu einer Glaubensgeschichte. Das entscheidende Glaubensvermögen ist daher für Newman die 'Imagination'. Darunter verstehe ich die Fähigkeit, Gottes Wirken in der Welt zu entschlüsseln. Der Theologie wäre demnach aufgetragen, Christusentdecker, Gottesdeuter in ihrer Gegenwart zu sein. Die ihnen zukommende Kunst wäre es, in den Verschüttungen und Entstellungen wieder die Spuren Gottes und das Antlitz Christi zu entziffern. Theologie würde daher mit einer phänomenologischen, lebensweltlichen Darstellung meiner eigenen Gottesevidenz beginnen. Wo begegne ich in meiner Gegenwart dem lebendigen Gott?

Entscheidend ist aber nicht, welche Gotteserfahrungen ich derzeit zu bieten habe, sondern zu welchen Weg mich der Ruf Gottes (auch in den merkwürdigsten religiösen Erfahrungen) pro-voziert. Nicht der religiöse Zustand, sondern die biographisch-lebensgeschichtliche Entwicklung ist entscheidend. In diesem Sinne kann dann aber wieder von einem lebensgeschichtlichen Experiment des Glaubens gesprochen werden. Exodus ist ein Abenteuer. Vor Beliebigkeit ist ein solches Wagnis bereits durch den Ernst des Lebensweges geschützt. Im

²⁶ Dies war die besondere Aufgabe einer dem 'Episteme-Ideal' der Erkenntnis verpflichtende Theologie, wie sie besonders in der Römischen Schule des 19. Jahrhunderts und trotz deren Ablösung durch den Neothomismus auch in der Neuscholastik vorherrschte.

Bewußtsein in einer Glaubensgeschichte zu stehen, geraten dann weitere 'Geländer' ins Blickfeld: Der Selbstversuch hat im 'Bild Christi' und in den Wegmarkierungen des 'dogmatischen Prinzips' seinen Anhalt. Die Institution entzieht diesem Experiment seine Beliebigkeit und mutet ihm die Geschichte des bleibenden Anfangs zu.

5 Unsystematische Überlegungen im Anschluß an die Sitzung des Beirats

Die von den Pastoraltheologen gewählte Themenstellung kann und soll dazu beitragen, wieder eine unserem Auftrag entsprechende Schwerpunktsetzung in Theologie und Kirche zu gewinnen. Wir nähern uns allmählich einer gefährlichen moraltheologischen und ekklesiologischen Engführung, in der die Kirche und der christliche Glaube als Ort der Gottesbegegnung und des Heils nicht mehr wahrgenommen wird.²⁷ Enzykliken und Bischofssynoden beschäftigen sich mit vielem, aber über die Gottesfrage in der Gegenwart herrscht seltsames Schweigen in diesen Foren.

Warum muß die religiöse Erfahrung überhaupt benannt werden? Warum kann sie nicht einfach wortlos belassen werden? Allgemein kann gesagt werden, daß besonders in der Religion zwischen echter und unechter (und damit zwischen Wahrheit und Täuschung, Illusion und Wirklichkeit; zwischen Wahn und Glauben) Erfahrung unterschieden werden muß, gerade weil die Grenzlinie nicht immer klar gezogen werden kann. Religion gehört zu den empfindlichsten Bereichen des Menschen, in denen er auch deswegen am leichtesten entmündigt und unterdrückt werden kann. Es ist daher eine Kriteriologie wahrer, authentischer Gotteserfahrung (und damit auch Religiosität) — um Gottes und der Menschen willen — zu entwickeln. Vielleicht ungefähr so: Jede Gotteserfahrung ist eine Heilserfahrung, die wandelt und die auf einen Heilsweg bringt. Solche Befreiung jedoch kann nicht für sich behalten werden, sondern will mitgeteilt sein. Die Chance und anfäng-

²⁷ Romano Guardinis 1921 gehaltenen und 1922 erstmals erschienenen Reden "Vom Sinn der Kirche" setzen mit der programmatischen Aussage ein: "Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen" (vgl. Guardini, R., Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge. / Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche. Roman Guardini Werke. Mainz - Paderborn 1990, 16-99, hier 19). Wird unser Jahrhundert, das als Jahrhundert der Kirche gelten kann, in einem Kirchenfrust enden, obwohl (weil) es mit so viel Elan und Hoffnung begann? Liegt im Kirchenbewußtsein immer die Gefahr eines kirchlichen Narzissmus, der sich nicht mehr 'um Gottes Willen' vergessen kann. Eine neue Epoche wird anhaben, wenn Gott, ja wenn Christus in den Seelen der Menschen erwachen wird.

liche Verwirklichung gelingenden Lebens drückt sich immer schon in einem Zeugnis aus, das Anteil geben möchte. Dadurch aber steht jeder Mensch (auch Buddha, Mohammed und selbst Jesus) in einer Tradition, die anfanghaft die besondere Erfahrung zu buchstabieren hilft (auch in der Absetzung vom Überkommenen).

In der Mitteilung setze ich meine Erfahrung anderen Erfahrungen aus, werde kritisierbar: Meine Erfahrung steht auf dem Prüfstand (auch vergangener Zeugnisse). Gerade eine authentische Gotteserfahrung muß dieser Prüfung standhalten wollen, damit sie geläutert und in ihrer wahren Tiefe ermessen werden kann. Ein Leben scheint nicht auszureichen, die Tiefe einer wirklichen Gotteserfahrung auszuloten.

Der christliche Glaube hat in dieser Hinsicht eine besonder Eigenart. Zunächst versteht er die religiöse Erfahrung als Ruf Gottes, der Antwort sucht. Zum anderen ist dem antwortenden Glauben eine immanente Aufklärungstendenz eigen. Er will wissen, wem er glaubt, was der Glaubensinhalt sei, und ob dieser Glaube überhaupt verantwortbar ist. Der Glaube sucht von sich aus sein Verstehen und damit die Kommunikationsgemeinschaft, die nicht nur bestärkt, sondern ebenso kritisch läutert. Denn ein Gott, der nur mein Gott wäre, ist ein Götze. Da es keine reine Erfahrung gibt, dient die Versprachlichung derselben zu ihrer kritischen Prüfung, zu ihrer eigenen Erhellung und zur Vermittlung und Mitteilung für andere, von der auch ich immer schon lebe.

Für eine systematische Theologie wird in dieser Fragestellung das Verhältnis zu praktischen Theologie auf den Prüfstand gestellt. Jedenfalls als Anwendungswissenschaft kann die Pastoraltheologie nicht angesehen werden. Vom Erkenntnisideal der 'Phronesis' her müßte die ganze Theologie als Handlungswissenschaft verstanden werden, in deren Disziplinen in unterschiedlicher Akzentsetzung die eine Theologie getrieben wird. Könnte die Arbeitsteilung in dieser Frage dann ungefähr so aussehen? Die Pastoraltheologie sucht und beschreibt die gegenwärtigen Orte qualifizierter Gotteserfahrung (Stille, Wüste, Umgang mit Versagen, Krankheit und Tod; Suche nach gelingendem Leben in der Erfahrung der scheinbaren Unmöglichkeit; der Protest gegen Tod und Gewalt; Sinnerfahrung und Versöhnung mit der nackten Realität; Sehnsucht nach Gerechtigkeit und gelingendem Leben auch für die Vergessenen der Geschichte; usw.) und kennzeichnet Orte und Haltungen der Gottesvergiftung. So könnte in Zusammenarbeit mit der Systematik eine 'Phänomenologie der Heiligkeit' erarbeitet werden, die auf lebensgeschichtliche-biographische Forschung und Grundlegung nicht verzichten darf.

Der Systematik wäre es dann aufgegeben, im Bewußtsein der Überlieferung und in Kenntnis der normativen biblischen Grundlegung Kriterien, Prinzipien und theologische Grundoptionen zu erarbeiten, die vor allem dazu dienen, neue, fremde, unbekannte Erfahrungen zu dechiffrieren. Gibt es heute Selbst-Verfremdungen Gottes? Möchte in diesem 'incognito' Gott vielleicht als der ganz Neue, der Unerwartete, ganz aus der Zukunft uns Anrufende gehört und durch unseren Weg geehrt werden? Welche Chiffren der Gottesgegenwart benutzt unsere nur scheinbar gott-ferne Zeit?

In bleibender wechselseitiger Zusammenarbeit würde sich die Theologie nicht primär als Vermittlung des immer schon Bekannten verstehen, die sich nur darum sorgen müsse, wie der überlieferte Schatz am besten weitergegeben werden könne. Die Kirche (und damit auch ihre Theologie) würde sich vielmehr verstehen als Lerngemeinschaft in der Schule des lebendigen Gottes, der gerade in unserer Gegenwart neu Augen und Ohren öffnen möchte. Theologie hieße dann: Hören und Sehen lernen und lehren.

Annette Schleinzer

Madeleine Delbr el (1904-1964)

Begegnung mit einer Glaubenszeugin unseres Jahrhunderts

Als Madeleine Delbr el vor fast 30 Jahren in Ivry, einer Arbeiterstadt in der Bannmeile von Paris, starb, war die prägende Kraft ihres Lebenszeugnisses noch nicht abzusehen. Wohl gab es auch schon zu ihren Lebzeiten einen wachsenden Freundeskreis im In- und Ausland; ihr Name war im Zusammenhang mit dem Experiment der Arbeiterpriester und der Mission de France immer wieder einmal aufgetaucht. Aber nur wenige kannten ihren Lebensweg oder die Texte, die sie hinterlassen hatte – zum größten Teil als unveröffentlichte Gelegenheitschriften. In den letzten Jahren jedoch beginnt man auf sie aufmerksam zu werden; immer mehr Texte von ihr erscheinen im Buchhandel und sind inzwischen auch ins Deutsche ubersetzt¹. Sie gilt als Pioniergestalt einer christlichen Existenz in der säkularisierten Welt von heute, als "Modell des Christen der Zukunft".² Es wird immer deutlicher, wie sehr sie schon zu Lebzeiten viele Frauen und Männer – Laien, Priester, Bischöfe – in ihrer Suche nach einem lebendigen Glauben inspirierte. Denn sie bezeugt mit ihrer ganzen Person, daß es auch heute möglich ist, aus der ungebrochenen Kraft des Evangeliums heraus eine Welt zu gestalten, die sich immer mehr von ihrer traditionellen religiösen Vergangenheit emanzipiert.

I Biographische Zugänge

Madeleine Delbr el gehört von ihrer eigenen Lebensgeschichte her zunächst zur großen Zahl derer, die dem Christentum fernstehen. 1904 wird sie als einziges Kind einer wohlhabenden Familie im süd-

¹ Die deutschen Titel lauten:

- Christ in einer marxistischen Stadt, Frankfurt 1974
- Wir Nachbarn der Kommunisten, Einsiedeln 1975
- Frei für Gott. Über Laien-Gemeinschaften in der Welt, Einsiedeln 1976
- Gebet in einem weltlichen Leben, Einsiedeln 1979
- Der kleine Mönch. Ein geistliches Notizbuchlein, Freiburg 1981
- Leben gegen den Strom. Anstöße einer konsequenten Christin, Freiburg 1992

Zum Lebenszeugnis Madeleine Delbrels vgl. mein Buch: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrel, Ostfildern (Schwabenverlag) 1994.

² V. Conzemius, Vorwort zu Madeleine Delbrel, Christ in einer marxistischen Stadt, 7.

französischen Mussidan/Dordogne geboren. Ihre Eltern bekennen sich zum liberalen, religiös indifferenten Bürgertum des Vorkriegsfrankreich. Vor allem ihr Vater ist ein leidenschaftlicher Anhänger von philosophischen, künstlerischen und politischen Ideen, die als Emanzipation von einer rückständig wirkenden christlichen Vergangenheit erscheinen. Sein Beruf als Eisenbahnbeamter bringt einen so häufigen Ortswechsel mit sich, daß Madeleine in Privatstunden unterrichtet wird – vor allem, um ihre offensichtliche künstlerische Begabung zu fördern. Die Eltern schicken ihr Kind zwar auch in den katholischen Katechismus-Unterricht, und Madeleine begegnet dort einigen Priestern, die einen glühenden Glauben in ihr zu wecken verstehen; doch als die Familie 1916 nach Paris umzieht, vermitteln ihr "andere außergewöhnliche Leute eine entgegengesetzte Bildung."³ Eine große Anziehungskraft übt vor allem der wissenschaftlich-rational begründete Atheismus auf sie aus, mit dem sie sich im Freundeskreis ihres Vaters auseinandersetzt. Hier sucht sie nach Antwort auf die brennende Sinnfrage, die das Erleben des Ersten Weltkriegs nachhaltig in ihr auslöst. Der Keim ihres noch kindlichen Glaubens geht dabei verloren und Madeleine bekennt später: "Mit fünfzehn war ich strikt atheistisch und fand die Welt täglich absurder."⁴ Auch das Studium an der Sorbonne, wo sie Philosophie und Geschichte belegt, kann ihren Hunger nach Erkenntnis nicht befriedigen. "Gott ist tot – es lebe der Tod"⁵ – zu diesem Ergebnis kommt die Siebzehnjährige. Mit vielen anderen ihrer Freundinnen und Freunde zu Beginn der zwanziger Jahre wählt sie die Flucht nach vorn als Weise ihrer Lebensbewältigung: sie will frei sein, sie will tanzen – auch wenn es ein "Tanz auf dem Vulkan"⁶ ist. Sie bewegt sich – zum Schrecken der Mütter ihrer Freundinnen – vorwiegend in Künstlerkreisen, nimmt Zeichenunterricht und schreibt Gedichte, für die sie 1926 sogar einen begehrten französischen Literaturpreis erhält.⁷ Doch Lebenslust und Verzweiflung sind in Madeleine nur durch eine dünne Haut voneinander getrennt; als "fröhlich und ziemlich verrückt" beschreibt sie eine Freundin – als "lyrisch und ernst" eine andere.⁸ Beides ist Ausdruck ein und derselben inneren Qual angesichts der Sinnlosigkeit eines Lebens, das sich ins Nichts zu verlieren scheint.

³ Madeleine Delbré, *Wir Nachbarn der Kommunisten*, 263. (Im folgenden: *Nachbarn*)

⁴ Ebd.

⁵ Ein Text, den Madeleine 1922 verfaßte, in: *Nachbarn*, 42-44.

⁶ Ebd., 43.

⁷ Diese Gedichtsammlung wurde 1927 veröffentlicht unter dem Titel "La Route".

Menschliche Begegnungen sind es dann, die die Wende einleiten. Am einschneidendsten ist dabei wohl die Liebes-Begegnung mit Jean Maydiou, der damals an der berühmten Pariser Ecole Centrale studiert. Beide gelten als verlobt – für Madeleine der Höhepunkt eines Glücks, mit dem sie fast nicht mehr gerechnet hatte. Bei Jean zeichnet sich jedoch bald ab, daß ihn sein Weg in eine andere Richtung führt: er tritt in den Dominikanerorden ein und wird später eine der wegweisenden Gestalten für die Erneuerung des französischen Katholizismus.

Gerade die Verarbeitung dieser Trennung wird für Madeleine aber zu einer heilenden Spur, auf der sie zu ihrer eigenen Berufung finden wird: die Liebe zu bezeugen – in ihrer doppelt-einen Bewegung als Liebe zu Gott und zu den Menschen. Über die Zeit ihrer Suche gibt es nur wenige Zeugnisse; sie lassen aber erahnen, daß Madeleine mit ihrer ganzen Person in eine Bewegung eingewilligt hat, die sie schließlich über sie selbst hinaus führt: vom Dunkel zum Licht, von der Todessehnsucht zur unbedingten Bejahung des Lebens. Madeleine kann die Liebe, von der sie sich einmal hat treffen lassen, nicht mehr rückgängig machen; stattdessen sucht sie nach ihrem unzerstörbaren Kern, nach ihrem tiefsten Fundament. Niemals hätte sie sich jedoch von einem vordergründigen Trost beschwichtigen lassen; mit ihrem untrüglichen Realitätssinn mißtraut sie allem, was eine religiöse Idee, ein religiöses Gefühl sein könnte. Gerade so erkennt sie aber dann den Realismus des Glaubens bei einer Gruppe gleichaltriger Christen, die sie von ihrer Lebensgestaltung her tief überzeugen, so daß ihr kompromißloser Atheismus ins Wanken gerät: "Wenn ich aufrichtig sein wollte, durfte ich Gott, der nicht mehr strikt unmöglich war, auch nicht so behandeln, als ob er ganz gewiß nicht existierte. Ich wählte deshalb, was mir am besten meiner veränderten Perspektive zu entsprechen schien: ich entschloß mich zu beten...Dann habe ich, lesend und nachdenkend, Gott gefunden; aber indem ich betete, habe ich geglaubt, daß Gott mich fand und daß er die lebendige Wahrheit ist, und daß man ihn lieben kann, wie man eine menschliche Person liebt".⁹ Zeitlebens wird Madeleine von der Unmittelbarkeit dieser Erfahrung gezeichnet sein; noch kurz vor ihrem Tod bekennt sie: "Ich war von Gott überwältigt worden und bin es noch."¹⁰

Die Entscheidung für Gott, ihre Konversion – eine Umkehr im tiefsten Wortsinn – ist für Madeleine die Grundlage jeder weiteren Lebensge-

⁸ Chr. de Boismarmin, Madeleine Delbr el, Rues des villes, chemins de Dieu 1904-1964, Paris 1985, 19.

⁹ Madeleine Delbr el, Ville marxiste, terre de mission, Paris 1958, 225.

¹⁰ Nachbarn, 266.

staltung. Sie will nichts anderes mehr als dies: ihre ganze Existenz — alle Kräfte, Begabungen und Sehnsüchte — in einer einzigen Bewegung der Hingabe zu sammeln und auszudrücken, als Antwort auf die überwältigende Liebe Gottes. Sie weiß, daß dies ein doppeltes Geschehen ist: daß die Liebe zu Gott nur immer untrennbarer wird von der Liebe zu ihren Mitmenschen, so daß sie ihre Aufgabe darin erkennt, die Realität Gottes dort zu bezeugen, wo sie unbekannt oder in Vergessenheit geraten ist.

Zunächst denkt Madeleine daran, diese Hingabe in einer traditionellen kirchlichen Form zu leben: in der des Karmel. Sie fühlt sich gerade von den großen Karmelheiligen — Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und vor allem Therese von Lisieux — tief angezogen und in ihrer Suche nach dem "Einen Notwendigen" der Liebe bestätigt. Doch mit Rücksicht auf ihre schwierige Familiensituation verzichtet sie auf einen Eintritt: ihr früh erblindeter Vater braucht die uneingeschränkte Aufmerksamkeit seiner Angehörigen — und Madeleine will ihre Mutter darin nicht alleine lassen. So läßt sie sich beim Wort nehmen, auch beim Wort der Karmelspiritualität: wenn Gottes- und Nächstenliebe untrennbar zusammengehören, kann sie den Weg ihrer Berufung nicht auf Kosten anderer Menschen gehen.

Ihre weitere Suche nach einer Lebensform führt sie zur Pfadfinderinnen-Arbeit in einer Pariser Pfarrei, in der sie sich bald nach ihrer Konversion einwurzelt. Aus dieser für Madeleine ungewohnten Aufgabe, der sie sich mit großer Begeisterung hingibt, erwächst ein Bibelkreis junger Frauen — begleitet und inspiriert von Abbé Jacques Lorenzo, dem dortigen Vikar und späteren Mitbegründer der Mission de France. Für Madeleine ist die Begegnung mit ihm eine entscheidende Weichenstellung. Er ist es, der sie mit dem Evangelium vertraut macht und ihr damit genau die Quelle erschließt, nach der sie gesucht hat. "Das Geheimnis des Evangeliums ist wesentlich eine Mitteilung von Leben" schreibt sie später.¹¹ Und sie nähert sich ihm immer wieder neu "mit der Entschlossenheit eines Menschen, dem eine einzige Hoffnung verbleibt".¹² Auf diesem Boden wächst in Madeleine allmählich die Gewißheit, daß sie sich nicht "aus der Welt zurückzuziehen" braucht, wenn sie Jesus Christus entschieden nachfolgen will. Es müßte möglich sein, nach seinem Vorbild ganz bei Gott und ganz bei den Menschen zu sein; und dies hautnah, ohne äußere und innere Grenzen, die einen unmittelbaren Kontakt erschweren — also ohne die Einschränkungen vorkonziliarer klösterlicher Klausur. Bei dieser Suche entdeckt sie auch ihre innere Verwandtschaft mit Charles de Fou-

¹¹ Madeleine Delbrël, *Nous autres, gens des rues*, Paris 1966, 73;

cauld, dessen Schriften in den zwanziger Jahren gerade in Frankreich immer größere Verbreitung finden und für zahlreiche Christen und Christinnen eine Orientierung bieten. Zusammen mit Therese von Lisieux wird er für Madeleine zu der Gestalt, die ihr eigenes Leben und ihre Spiritualität am tiefsten prägen.

Eine Initialzündung für die konkrete Lebensform ergibt sich sowohl für Madeleine als auch für einige andere junge Frauen aus ihrem Bibelkreis durch die gemeinsame Lektüre der Apostelgeschichte: sie möchten "mitten in unserer säkularisierten Zeit eine christliche Gemeinschaft gründen, die sich unaufhörlich vom Beispiel der ersten Christen inspirieren läßt, in einem Leben, das so wenig streng geregelt ist wie das ihre; das von einem ebenso wahrhaftigen Verlangen nach Heiligkeit erfüllt ist. Ein Leben, das genauso einfach, genauso glühend und genauso in die Welt hinein getaucht ist."¹³

Im Oktober 1933 legt Madeleine mit zwei Freundinnen den Grundstein für eine solches Leben: sie verlassen ihr bisheriges Lebensumfeld, um in Ivry – der ersten kommunistisch regierten Stadt Frankreichs, in der südlichen Bannmeile von Paris – ein gemeinschaftliches Leben aufzubauen. Ganz bewußt wollen sie eine Laiengemeinschaft sein und geben sich von daher keine andere Regel als die Weisungen des Evangeliums; ihr Haus ist ein Haus der offenen Tür, und sie lassen sich als berufstätige Frauen ganz auf die Alltagsrealität einer Arbeiterstadt ein. Madeleine hatte zuvor schon ihre künstlerischen und philosophischen Studien abgebrochen, um sich zur Sozialarbeiterin ausbilden zu lassen. In diesem Beruf arbeitet sie bis 1946; zuerst in einer kirchlichen Sozialstation, schließlich im öffentlichen Dienst im Rathaus von Ivry. Vor allem während des Krieges erweist sich ihre große praktische und organisatorische Kompetenz, so daß sie zur Verantwortlichen des gesamten Sozialdienstes im Kreis Ivry ernannt wird und junge Sozialarbeiterinnen ausbildet.

Auch auf seiten der Kirche wird man während des Krieges auf sie aufmerksam: durch ihre Erfahrungen als engagierte Christin im kommunistisch-atheistischen Milieu einer Arbeiterstadt wird sie bald zur Beraterin für diejenigen, die nach neuen Wegen der Missionierung Frankreichs suchen. Sie inspiriert die Gründer der Mission de France und bleibt zeitlebens in Kontakt mit ihnen; mit zahlreichen Arbeiterpriestern, vor allem mit Jacques Loew, verbindet sie eine tiefe Freundschaft; für viele von ihnen wird sie zur geistlichen Begleiterin, gerade in der Zeit der Krise, als die missionarischen Aufbrüche am

¹² Nachbarn, 58f.

¹³ Unveröffentlichter Text.

Widerstand Roms zu scheitern drohen. In Sorge um den Kern dieser Lebens-Impulse verfaßt sie 1957 ihr Buch "Ville marxiste, terre de mission"¹⁴ in dem sie ihre Erfahrungen als Christin im marxistischen Milieu beschreibt und die vielfachen Berührungspunkte abzubauen sucht.

Ihre schriftstellerische Begabung führt sie immer wieder dazu, daß sie ihre Beobachtungen und Erfahrungen mit grosser Ausdruckskraft ins Wort fassen kann; so kursieren weitere ihrer Texte — meist Gelegenheitsschriften, Meditationen, Gedichte — unter Freunden und Bekannten, aber auch in einem immer breiteren Rahmen der (kirchlichen) Öffentlichkeit. Vorträge im In- und Ausland stehen bald an der Tagesordnung, Kontakte mit Rom ergeben sich ohne ihr Zutun, Kardinäle bitten sie um Erfahrungsberichte. Immer mehr Frauen schließen sich ihrer kleinen Gemeinschaft an, so daß es zu mehreren Niederlassungen kommt — zwei davon sogar in Afrika. Um dieser Gemeinschaften willen scheidet Madeleine 1946 aus dem Sozialdienst aus; so ist sie verfügbarer für die alltäglichen Anforderungen des Gemeinschaftslebens — aber auch für die Ausformung ihrer spezifischen Berufung als Frauen, die sich "mitten in der Welt" dem Evangelium hingeben wollen, ohne Abstriche.

Als Madeleine Delbrël am 13. Oktober 1964 in Ivry ganz plötzlich stirbt, hinterläßt sie trotz alledem nicht viel: ein Buch und zahlreiche kleinere Texte; einen Freundeskreis, der kaum weiterreicht als über die Grenzen Ivrys und über die Grenzen einer kirchlichen Minderheit hinaus. Doch die Ausstrahlung ihrer Botschaft beginnt.

II "Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe"¹⁵

Die Liebe — in ihrer untrennbaren Einheit von Gottes- und Nächstenliebe — ist der Schlüssel zur Person und zum Leben Madeleine Delbrëls. Mit der Radikalität eines Menschen, der immer *alles* gewollt und gewählt hat, konzentriert sie sich auf das "Eine Notwendige" und läßt alle ihre Begabungen in diesen einen Punkt zusammenfließen. Urbild und Vorbild ihres Weges findet sie in der Person Jesu Christi. Seine Liebe und sein Schicksal bis hin zum Kreuz sind das Einheitszentrum, aus dem heraus sie ihr Leben zu gestalten sucht — mitten in einer entchristlichten Umwelt und mit keinen anderen Stützen und Formen als die, die allen Christen gegeben sind. "Jesus, im Evangelium er-

¹⁴ Deutscher Titel: Christ in einer marxistischen Stadt.

¹⁵ Vgl. den Titel meines Buches (s. Anm. 1).

faßt, betrachtet, nachgeahmt, wird zur langsamen, allmählichen Offenbarung dessen, was unser Leben sein soll."¹⁶

Im Verzicht auf jede Art von Spezialisierung — durch eine besondere Aufgabe, eine besondere Lebensform oder durch Regeln und Gelübde — wird ihre Spiritualität "restlos wahrhaftig und restlos einfach", und ihre Berufung und die ihrer kleinen Gemeinschaft "ist nichts anderes als das Wesentliche jeder christlichen Berufung. Daß sie Berufung ist, liegt daran, daß uns das Wesentliche vollkommen genügt."¹⁷

Durch eine solche Konzentration auf das Wesentliche wird Madeleine Delbr el zu einer exemplarischen Gestalt. In ihr verdichten sich die Fragestellungen einer ganzen Epoche: die Frage nach der Wirklichkeit und nach dem Verhältnis des Glaubens zu ihr, die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt in der modernen — oder inzwischen: postmodernen — Zeit.

Vor allem in ihrem letzten Lebensjahrzehnt entfaltet Madeleine immer wieder neu einen Punkt: das Bekenntnis zu einer Liebe, die nicht das Maß der Menschen hat, sondern das Maß Jesu Christi. Seine Botschaft geht in keinem menschlichen Konzept auf, seine Sendung ist — menschlich gesehen — gescheitert. Deshalb geht es auch für die, die in seiner Nachfolge die Liebe Gottes verkündigen wollen, um den Verzicht auf Macht und Erfolg, um ein Ja dazu, mitten unter den Menschen fremd und unangepa t zu bleiben — um so jeder Verkürzung und Ideologisierung der Botschaft zu widerstehen.

1.) Der Glaube muß ein "Fremdling" bleiben

Gerade an diesem Punkt erweist sich, wie hilfreich und herausfordernd Madeleines eigene Erfahrungen für die vielen Männer und Frauen wurden, die nach neuen Wegen der Missionierung suchten. Sie durchschritt selbst die Gratwanderung, die eine christliche Existenz im atheistischen Milieu bedeutet und lernte in vielen schmerzhaften Prozessen des Scheiterns und Loslassen-Müssens die Spannung von N ahе und Distanz auszuhalten, die das Evangelium unabwendbar mit sich bringt: es will "ganz in der Welt" gelebt sein und ist doch gleichzeitig "nicht von der Welt", indem es die menschlich-irdischen Werte und Traditionen von der Liebe Jesu her kritisch zu hinterfragen und zu relativieren auffordert.

¹⁶ Madeleine Delbr el, *Frei für Gott*, 24.

¹⁷ Ebd.

Ganz "in der Welt": dies ist für Madeleine schon von ihrem Temperament her grundgelegt. Es gibt für sie keine Aufteilung in "profan" und "sakral", weil sie Gott überall zu begegnen sucht; "sie trug gerne farbenfrohe Kleider, liebte die Musik und die Dichtung"- und "traf sich zum Gespräch mit einem Freund lieber in einer Kneipe im Quartier Latin als im Sprechzimmer eines Klosters."¹⁸

Es wäre ihr auch nie in den Sinn gekommen, ihren alltäglichen Einsatz als Sozialarbeiterin gegen ihr intensives Gebetsleben auszuspielen, denn: "weil wir die Liebe für eine hinreichende Beschäftigung halten, haben wir uns die Mühe erspart, unsere Taten nach Gebet und Aktion zu klassifizieren."¹⁹ Gerade von der Liebe Jesu her ist es für sie selbstverständlich (und sie verliert kaum Worte darüber), daß ein Christ und eine Christin sich vor nichts "Weltlichem" drücken, daß sie sich in ihrer Arbeit und in ihrem ganzen Alltagsstil als realitätsbezogen und kompetent erweisen — und vor allem: daß sie sich nicht schweigend an der Ungerechtigkeit mitschuldig machen. Im Milieu Ivry's ist dies geradezu der unerläßliche Boden dafür, überhaupt ernstgenommen zu werden. Madeleine hat dreißig Jahre lang das Leben der Menschen vor Ort geteilt, mit ihnen und für sie gearbeitet, gekämpft, gelitten; sie organisierte Streiks und Demonstrationen für gerechtere Löhne und beteiligte sich intensiv an der Aktion der "ausgestreckten Hand", einem Aufruf zur christlich-kommunistischen Zusammenarbeit bei der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit.

Diese enge Verbindung mit Nicht-Christen wird ihr zum Anlaß für eine tiefgreifende "Unterscheidung der Geister" mit den Augen des Glaubens. Sie erlebt die Kommunisten ihrer Umgebung im Kampf für die Armen als so überzeugend, daß sie einen Parteieintritt in Erwägung zieht, um sich selbst an diesem Kampf noch wirksamer zu beteiligen. Das entschiedene 'Nein', zu dem sie dann aber gelangt, erwächst ihr aus dem Evangelium: dort findet sie die Gewaltlosigkeit Jesu und sein Vor-Bild der Liebe, das — von Gott her — alle Menschen gleichermaßen umfaßt. Der Marxismus hingegen — so, wie sie ihn kennenlernt — fordert "im Namen der Liebe zu den Menschen den Haß gegen Gott" und er "haßt Menschen von heute wegen seiner Liebe zu anderen Menschen von heute und mehr noch wegen seiner Liebe zur Menschheit von morgen."²⁰ Madeleine erkennt ein für allemal, daß hier der Kern ihres Glaubens auf dem Spiel steht, seine prophetisch-kritische

¹⁸ Unveröffentlichtes Zeugnis von K.W.

¹⁹ Nachbarn, 52.

²⁰ Marxistische Stadt, 67; 61.

Funktion gegenüber Werten, Trends und eingeschliffenen Verhaltensweisen in der Gesellschaft. Da sie weiß, wie sehr der Blick für die Würde eines Menschen mit dem Blick auf Gott zusammenhängt, kann sie keine verkürzte Wahrheit zulassen, die die Menschen im Grunde ihrer stärksten Hoffnung berauben würde: der Hoffnung auf endgültiges Ankommen in Gott, auf Gelingen ihres Lebens von ihm her, auf Befreiung vom Bösen in seiner tiefsten Realität. "Ich glaube nicht an einen Glauben, der das Leiden verhindern will, denn der Glaube an Christus als dem Gekreuzigten kann so nicht sein; aber ich glaube an einen Glauben, der das Leiden und den Tod erhellt, weil er sie in die Ordnung der Liebe versetzt; an einen Glauben, der uns durch alle Schmerzen hindurch in eine geheimnisvoll-dunkle, aber endgültige Glückseligkeit hinein führt."²¹

Den Glauben verkünden, bedeutet dann beides: die Sprache der Menschen zu sprechen, aber auch die Sprache Jesu zu sprechen. Und deshalb "geht es nicht nur darum, daß wir ankommen, es geht auch nicht nur darum, daß wir reden, gehört werden und daß wir 'gefallen' — die Botschaft, die wir vermitteln, muß intakt bleiben."²²

Was damit gemeint sein kann, wird für Madeleine noch deutlicher, als sie mit ihrem ganzen Herzen den Weg der verschiedenen missionarischen Aufbrüche in der französischen Kirche begleitet — vor allem die Mission de France und das Experiment der Arbeiterpriester. Sie erkennt, mit welcher Großherzigkeit diese Männer ihr Leben mit den Armen teilen, wie sie sich ganz in deren Milieu und Lebensbedingungen zu "inkarnieren" suchen, um so durch sie hindurch Christus dort präsent werden zu lassen, wo er unbekannt ist. Aus eigener Erfahrung spürt sie aber auch die Grenzen dieser Identifikation, auf die sie immer neu aufmerksam machen will — herausfordernd, ermutigend, tröstend: Um Christus präsent werden zu lassen, genügt die christliche Präsenz allein gerade nicht. Es braucht darüberhinaus das prophetische Wort, das prophetische Zeichen, das in Denkgewohnheiten, Gefühlsmuster und Fraglosigkeiten hineintritt, das befremdlich wirken kann und sich nicht von vornherein der Erwartung und dem Wunsch derer anpaßt, die angesprochen sind. Dies ist keine missionarische "Taktik", es hängt vielmehr mit der Substanz des Glaubens selbst zusammen; die beiden untrennbaren Liebesgebote sind der "Ort", an dem sich jedes Apostolat ansiedeln muß: nur so wird es der Realität Gottes und von ihr her der Bestimmung eines jeden Menschen gerecht. Wer wirklich Gott verkünden will — und nicht eine selbstge

²¹ Madeleine Delbr el, *Indivisible Amour*, Paris 1991, 59.

²² *Nous autres, gens des rues*, 111.

machte oder übernommene Idee — ist dazu gerufen, die Spannung auszuhalten, die auch Jesus aushalten mußte: bei aller Nähe und Vertrautheit mit den Menschen fremd zu bleiben — aufgrund des Liebes-Wortes Gottes, das die gesellschaftlich akzeptierten Zweideutigkeiten und Unwahrhaftigkeiten ans Licht treten läßt, innerhalb und außerhalb der Kirche. Das ist die Voraussetzung dafür, daß eine unzerstörbare Hoffnung aufkeimen und wirkmächtig werden kann. "In der Gesellschaft mag der Stuck von den Wänden bröckeln und zu Staub zerfallen, unsere Hoffnung weiß, daß sie auf dem schmalen Grat unseres Glaubens gelassen ausharren kann wie auf einem Felsen. Unsere Hoffnung weiß: in der Ruhe und Nachgiebigkeit wahrer Kraft trägt dieser Felsen das Fundament und die Ausbreitung der Kirche durch alle Erschütterungen der Erde und der Kulturen hindurch."²³

2.) Die Einsamkeit ist der Boden jedes Apostolats

Eine solche Eindeutigkeit des Glaubenszeugnisses führt unweigerlich in die Einsamkeit. Die persönliche Gottesbeziehung ist heute nicht mehr vom allgemeinen Bewußtsein getragen, die Glaubens-Entscheidungen müssen letztlich unabhängig von Normen und Regeln verantwortet werden. Gott ist für Madeleine auch immer ein Gott, der die menschliche Logik aufs äußerste durchkreuzt, der eine "metanoia" verlangt, die gar nichts anderes sein kann als "ein gewaltsames Ereignis".²⁴ Diese Gewalttätigkeit ist eine doppelte: sie geschieht als Umwandlung des eigenen Widerstandes Gott gegenüber in eine Zustimmung, in der es gilt, sich dem Glauben als einem "schwarzen Licht"²⁵ anzuvertrauen. Und sie geschieht als Aushalten und Mittragen eines kollektiven Widerstandes gegenüber der Gnade.

Vor allem auch dadurch hat Madeleine es erlebt, daß der Glaube sie zu einem Wüstendasein verurteilte, zu einem Fremdbleiben und Unverstandensein — sowohl bei Menschen, die dem Christentum fernstehen, als auch bei den "Traditionschristen". Es ist der Schmerz, ausgesondert zu sein durch die Berufung, "mit Gott verbunden und durch Gott mit allen Menschen verbunden zu sein."²⁶ Denn "wenn man sich in seinem eigenen Innern, zwischen der Masse der Menschen und Gott, zu der Anerkennung Gottes bekennt, bringt man sich in Gegensatz zur einmütigen Überzeugung der Gemeinschaft, in der

²³ Ville marxiste, terre de mission, 147.

²⁴ Nachbarn, 267.

²⁵ Ebd.

²⁶ Marxistische Stadt, 157.

man lebt, und wird ihr Gegner, ohne daß die andere Seite etwas davon weiß. Damit nimmt man eine Einsamkeit in Kauf, die keiner anderen gleicht. Man ist ganz und gar allein und ganz und gar solidarisch. Man 'konvertiert', man kehrt um, und das ist schon nicht leicht. Aber man kehrt um im Namen aller."²⁷ Eine solche Einsamkeit bewußt zu bejahen und auszuhalten, ist für Madeleine die tiefste missionarische Kraft gegenüber einer atheistischen oder auch gleichgültigen Umwelt. Sie kann zur Bresche werden, durch die hindurch Gott gegenwärtig und sichtbar und zu einer "Verlockung" für Suchende wird — in dem Maße, wie alle menschlichen Konzepte, alle Sucht nach Bestätigung und nach einem "Erfolg" der Verkündigung auf ihn hin losgelassen sind.

Diese Freiheit ist für Madeleine eine Frucht der Einsamkeit und des Gebets — einer ganz vitalen Kontaktnahme mit Gott, so lebensnotwendig und so alltäglich wie atmen, essen, schlafen. Sie hat zeitlebens auf dieses Aug-in-Auge mit Gott verwiesen — als dem unerläßlichen Boden, auf dem allein ein Apostolat fruchtbar werden kann. Ohne Einsamkeit — die "nicht die Abwesenheit der Welt, sondern die Gegenwart Gottes" ist²⁸ — ist keine Liebe möglich; sie wäre in Gefahr, nicht das Leben zu vermitteln, sondern "Literatur, Philosophie oder einen historischen Roman."²⁹ Allein im Gebet relativieren sich alle eigenmächtigen Entwürfe von Christsein in einer atheistischen Umgebung.

Den Glauben bezeugen kann vom Gebet her dann heißen: eine "Insel göttlicher Anwesenheit" zu sein. "Um Gott einen Ort zu sichern. Dazu vor allem der Anbetung überantwortet sein. Das Mysterium des göttlichen Lebens auf uns lasten lassen, bis zum Erdrücktwerden. In den Finsternissen der allgemeinen Unwissenheit Punkte der Bewußtwerdung seines Daseins setzen. Erkennen, daß hier der eigentliche Akt der Erlösung geschieht; glauben im Namen der Welt, hoffen für die Welt, leiden anstelle der Welt."³⁰

Dieses dichte Glaubens-Bekenntnis Madeleines läßt die Tiefe und Intimität ihrer Gottesbegegnung erahnen — aber auch die menschlich unfaßbare Fruchtbarkeit eines Lebens, das sich ganz und gar der Liebe aussetzen will. Für Madeleine ist dies nichts "Besonderes" — es

27 Ebd., 172f.

28 Nachbarn, 50.

29 Madeleine Delbrêl, *La joie de croire*, Paris 1968, 98.

30 *Frei für Gott*, 14.

ist "das Wesentliche jeder christlichen Berufung"³¹, zu der sie sich selbst verlocken läßt und zu der sie auch andere verlocken will.

³¹ Ebd., 24. Vgl. Anm. 17.

³² Nachbarn, 267.

³³ Madeleine Delbr el, La joie de croire, Paris, 1954, S. 147.

³⁴ Frei für Gott, 14.

³⁵ Ebd., 172f.

³⁶ Nachbarn, 80.

³⁷ Madeleine Delbr el, La joie de croire, Paris, 1954, S. 147.

³⁸ Frei für Gott, 14.

Stephanie Klein

Das Verschwinden der Rede über Gott und die Wirklichkeit Gottes im Leben der Menschen in der modernen Gesellschaft

Zur Problemstellung

Die Rede über Gott scheint heute aus dem Alltag verschwunden zu sein. Der christliche Glaube spielt in der modernen säkularisierten Gesellschaft kaum noch eine Rolle. Er ist kein gesellschaftlich sichtbares Phänomen mehr, sondern hat sich in den Bereich der Entscheidung und Verantwortung des einzelnen Subjekts verlagert. Der Glaube selbst ist durch die Aufklärung vielfältig gebrochen. Das einzelne Subjekt hat heute nicht nur die Möglichkeit, sondern ist im Horizont von weltanschaulichen Alternativen und der modernen Religionskritik gezwungen, seinen Glauben selbst zu gestalten, zu reflektieren, zu entscheiden und zu verantworten; es kann dies nicht mehr an Institutionen abtreten.

Das Verschwinden einer expliziten Rede über Gott und des tradierten Glaubens als allgemeingültiges, gesellschaftlich verbindliches Phänomen bedeutet aber nicht, daß die Wirklichkeit Gottes aus dem Leben der Menschen verschwunden ist. Vielmehr deutet sich hier — so meine These — möglicherweise an, daß sich mit den gesellschaftlichen Veränderungen der Moderne auch das Glaubensverständnis und die Möglichkeit, den Glauben zu leben, verändert haben.

Allerdings läßt sich mit den herkömmlichen quantitativen Methoden der empirischen Erhebung, mit Statistiken und standardisierten Fragebögen, tatsächlich nur das Verschwinden der traditionellen, gesellschaftlich als Massenphänomene beobachtbaren Formen des Glaubens und das Verschwinden der expliziten Rede über Gott feststellen. Um die Formen des tatsächlich gelebten Glaubens, wie er in das Leben hineinverwoben ist und sich dort verändert, zu erforschen, bedarf es anderer Methoden. Die Biographieforschung, die in den letzten Jahren in den Sozialwissenschaften zu einer zentralen Methode der Erhebung gesellschaftlicher Veränderungen entwickelt wurde, ist auch für die Praktische Theologie ein hilfreiches Instrumentarium, um den Fragen auf die Spur zu kommen, wie Gottes Wirklichkeit im Leben vorkommt, wie der Glaube die Wahrnehmung, die Orientierung, die Deutung und das Handeln im Leben bestimmt, wie er an den Rei-

bungsflächen der sozialen und zeitgeschichtlichen Bedingungen des Lebens sein Profil entwickelt, sich verändert oder verschüttet wird¹.

Im folgenden werde ich anhand einiger Ergebnisse einer qualitativen biographischen Untersuchung aufzeigen, wie in einem Leben heute die Wirklichkeit Gottes vorkommt, wie Gott erfahren wird und dies das Handeln bestimmt, und wie sich dies sprachlich ausdrückt, ohne daß von Gott explizit gesprochen wird. Zuvor möchte ich aber thesenhaft einige theoretische Überlegungen darüber anstellen,

- wie die veränderte Gesellschaft das Leben der einzelnen Person verändert hat,
- wie der tradierte Glaube der Kirche heute noch als eine Sinnwelt im Leben vorkommt,
- wo die Erfahrung Gottes in der heutigen Gesellschaft vorkommt und
- wie die Erfahrung Gottes das Leben bestimmt und welche Ausdrucksformen sie findet.

Überlegungen zum Glauben und der Erfahrung Gottes in der modernen Gesellschaft

1. Die wichtigsten Veränderungen der modernen Gesellschaft lassen sich mit den Begriffen Differenzierung und Individualisierung beschreiben.

Die Gesellschaft differenziert sich in immer mehr Bereiche aus, die nebeneinander stehen und sich mehr oder weniger berühren oder überschneiden. Eine einheitliche, alles umfassende Sinnwelt fehlt. Die Bereiche haben jeweils eigene Sinnwelten, in denen eigene Deutungs- und Handlungsmuster gültig sind und die einer eigenen Rationalität folgen: die Wirtschaft funktioniert durch Konkurrenz, an der Börse hat Profit Gültigkeit, im Verein Kameradschaft, in der Familie Liebe, in der Kirche Anstand, und entsprechend verhalten sich die Menschen auch jeweils unterschiedlich. Aber auch für jeden Bereich gibt es noch einmal konkurrierende Theorien und Deutungsangebote, die es abzuwägen gilt.

Der einzelnen Person werden in dieser komplexen Welt eine hohe Flexibilität und permanente Entscheidungen abverlangt. Ihr Leben ist

¹ Zu der Bedeutung, den Möglichkeiten und Grenzen der Biographieforschung in der Theologie vgl. Stephanie Klein: Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie; Stuttgart 1994.

immer weniger durch gesellschaftliche Bedingungen wie Schicht, Konfession, Familienstand oder Wohnort vorherbestimmt. Die Wahl des Lebensstils, der Ausbildung, des Berufs, des Partners oder der Partnerin, des Wohnorts, des Erziehungsstils etc. zwingen immer neu zu Entscheidungen. Die gesellschaftlichen Institutionen verlieren ihre verbindliche Kraft, das Leben zu bestimmen. Letzte Bezugsgröße ist das Individuum und dessen Lebenslauf².

Der Glaube der Kirche ist in dieser Gesellschaft nicht mehr eine allgemein gültige und verbindliche Sinnwelt, die das Leben des einzelnen durch Riten, Gebräuche, Festtage und Deutungs- und Handlungsmuster vorstrukturiert. Es gibt heute die Möglichkeit, sich auch gegen Religion überhaupt zu entscheiden oder für andere Konfessionen, Religionen oder Weltanschauungen. Zudem lassen sich Deutungs- und Handlungsmuster anderer Sinnwelten in die eigene Glaubenswelt integrieren: so kann ich z.B. meine Spiritualität mit Zenmeditation, Yoga oder Rosenkranzgebet bereichern.

Gerade für die alltäglichen Probleme stellen uns häufig Sinnwelten nichtchristlicher Herkunft viel bessere Bewältigungsstrategien zur Verfügung als die christliche Sinnwelt. Ein banales Beispiel: Wenn wir Kopfschmerzen haben, nehmen wir ein Aspirin, dahinter steht ein naturwissenschaftlich-technisches Modell des Menschen, wenn das nichts hilft, versuchen wir es mit Akupunktur, dahinter steht ein asiatisch-ganzheitliches Modell, und beides rangiert auch bei Christinnen und Christen häufig vor einem Stoßgebet zum Hl. Blasius oder der Austreibung des Krankheitsdämons nach biblischer Vorstellung.

Es ist heute im Horizont der verschiedenen Sinnwelten, der Deutungs- und Handlungsmodelle notwendig, sich überhaupt (zumindest intuitiv) zu entscheiden und auch den eigenen Glauben immer neu zu erproben, zu bewahrheiten und einer kritischen Reflexion zu unterziehen. Eine unhinterfragte, selbstverständliche Übernahme der gesamten kirchlichen Glaubenswelt ist heute in der Brechung der Aufklärung kaum noch möglich. Der Glaube wird zunehmend ein subjektiv gestalteteter und verantworteter.

2. Wie kommt der tradierte Glaube dann überhaupt noch als eine das Leben des einzelnen Menschen bestimmende Sinnwelt vor? Diese Frage stellt sich in der Praxis als Frage nach dem richtigen christli-

² Auf die Frage, wie eine Person einzuordnen ist, gibt nicht mehr der Beruf des Vaters, die Konfession, der Familienstand, die Zugehörigkeit zu einem Stand oder einer Gilde oder der Geburtsort Auskunft, sondern der persönliche und berufliche Werdegang, dem z.B. auch bei Bewerbungen eine immer größere Bedeutung gegenüber den Zeugnissen über berufliche Qualifikationen beigemessen wird.

chen Leben im Widerstreit der verschiedenen Handlungsmuster und in der Theorie als die Frage nach der Orthodoxie des Glaubens im Horizont der verschiedenen Weltanschauungen. Ich sehe vier Wege, wie diese Frage gelöst wird:

- Man zieht sich in ein möglichst geschlossenes Milieu zurück, in dem die tradierten christlichen Deutungs- und Handlungsmuster fraglos in Geltung sind. Als Beispiele lassen sich die Hutterergemeinden in Amerika anführen, aber sicher kann hier auch die Wagenburgmentalität mancher katholischer Vereine und Organisationen genannt werden. Die Trennungslinie verläuft hier zwischen einem gläubigen, quasi vormodernen Milieu und einer ungläubigen modernen Welt.
- Der Glaube wird primär als kognitives Wissen bestimmt. Das Wissenssystem wird von Experten reflektiert, über die Reinheit der Lehre wird gewacht. Praxis wird als die Fähigkeit verstanden, dieses Wissen korrekt zu reproduzieren und seine Handlungsregeln anzuwenden. Da sich jedoch die Alltagspraxis sehr schnell verändert, haben die Kategorien des Wissenssystems immer weniger mit dem Alltag zu tun, seine Handlungsregeln greifen nicht mehr in den Problemen und Fragen, die im Alltag entstehen. Hier wird die Trennung zwischen einem relativ unflexiblen kognitiven Glaubenssystem und der sich wandelnden Alltagspraxis immer größer.
- Der Glaube wird nur für bestimmte Lebensbereiche für zuständig erklärt: für den Kult, die moralische Erziehung, die rituelle Begleitung in den Übergangsphasen im Leben, für die Kontingenzbewältigung. Für andere Bereiche, wie die Wirtschaft, die Politik, das Militär etc. sind andere Deutungssysteme zuständig. Hier liegt eine Trennung zwischen dem Heiligen und der profanen Welt vor, der Glaube wird auf einen bestimmten Bereich in der Gesellschaft eingegrenzt.
- Der Glaube wird als dynamisch und in der Lebenspraxis wandelbar begriffen. Er setzt sich immer neu mit anderen weltanschaulichen Positionen und Handlungsmustern auseinander, er treibt die Veränderung von diesen voran und er wird selbst verändert. Er wird in diesem Prozeß reflektiert, modifiziert, aktualisiert, vertieft und neu ausgesagt. Bei diesem Modell ist der Alltag profan und fordert zugleich den christlichen Glauben heraus. Der Glaube bekommt gerade in den alltäglichen Auseinandersetzungen mit anderen Deutungs- und Handlungsmustern sein Profil.

Dazu einige Beispiele: Ich kann fernöstliche Meditations- oder Heilungsmethoden anwenden, solange sie nicht in Widerspruch mit dem

christlichen Glauben an die Würde und die Befreiung der Menschen stehen. Glaube ist hier vereinbar mit nichtchristlichen Deutungs- und Handlungsmustern. Ich kann aus dem Glauben heraus Position gegen Rüstungsexporte ergreifen und in den öffentlichen Diskurs einbringen, daß diese Rüstung in anderen Ländern Menschen tötet. Glaube drängt hier auf die Veränderung nichtchristlicher Positionen oder Handlungsmuster.

Ich kann inspiriert werden von Kampf von Nichtchristinnen oder Nichtchristen für die Frauenrechte, und ich kann beginnen, den tradierten Glauben der Kirche daraufhin zu überdenken, ob der Ausschluß von Frauen aus dem Klerus und damit aus dem Deutungs- und Entscheidungsmonopol der Kirche eigentlich dem Willen des biblischen Gottes entspricht, der ein Gott der Gerechtigkeit, ein Gott auf der Seite der Unterdrückten ist. Glaube wird hier von außen angestoßen, sich über sich selbst klar zu werden. Glaube als Sinnwelt geht hier in den Alltag ein und verändert ihn, wird aber auch in den Herausforderungen des Alltags verändert und weiterentwickelt. So bekommt er in jeder Lebensgeschichte ein eigenes Profil.

Wenn wir also nach dem Glauben der Menschen suchen, dürfen wir uns nicht auf katholisches oder christliches Milieu beschränken, nicht allein nach verbal reproduzierbaren Glaubenswissen bzw. nach dem Einhalten von vorgegebenen Handlungsregeln fragen (etwa durch Umfragen) und uns nicht auf die kirchlichen Handlungsfelder beschränken. Sondern wir müssen auch sehen, wie der Glaube im Alltag der Menschen unter den zeitgeschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen aktualisiert wird, wo er Lebenshilfe ist, wie er geformt oder auch verformt wird.

3. Von dem Glauben als einer tradierten Sinnwelt, die als Deutungs- und Handlungsmuster das Leben bestimmt, ist die unmittelbare Glaubenserfahrung zu unterscheiden. Wie und wo kommt die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes in unserer Gesellschaft vor, wie bestimmt sie das Leben und wie wird sie versprachlicht?

Religiöse Erfahrungen können ganz allgemein als Erfahrungen beschrieben werden, in denen die Normalität und Geschlossenheit des Alltags aufbricht auf etwas Dahinterliegendes, auf den Urgrund allen Seins hin, in denen etwas Neues, Unbekanntes in das Leben ein-

11 Alfred Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt a. Main 1981, 69f.

bricht, das neue Horizonte eröffnet. Hier wird die Ahnung der Möglichkeit von etwas ganz Anderem wach³.

Henning Luther hat darauf aufmerksam gemacht, daß für solche Erfahrungen die moderne Gesellschaft mit ihrer Vielfältigkeit und Brüchigkeit, mit ihren Widersprüchen, ihren konkurrierenden Deutungs- und Handlungsangeboten geradezu prädestiniert ist. Der Alltag in der Moderne ist durch eine vielschichtige Mehrdeutigkeit gekennzeichnet, die sich einer einheitlichen Wirklichkeitsdefinition verweigert und die Sicherheit des Alltags aufbrechen läßt. Gerade die Passagen zwischen den Lebenswelten, die Brüche und Widersprüche zwischen den Erklärungsmustern sind die Orte, an denen im Alltag immer wieder religiöse Erfahrungen aufblitzen⁴.

Eine Gesellschaft mit einer geschlossenen Sinnwelt hingegen, die jede Handlung katechismusartig klassifiziert und die über das Leben vor und nach dem Tod genaustens Bescheid weiß, schottet sich eigentlich nur ab gegenüber der Erfahrung des Neuen, Unbekannten. Nach Henning Luther ist es die Aufgabe von Religion deshalb gerade, die Eindeutigkeit zu verweigern und die Mehrdeutigkeit positiv auszugestalten⁵.

4. Dem Zusammenhang zwischen der Struktur von religiösen Erfahrungen, die das Leben verändern, und ihrem sprachlichen Ausdruck ist Ian T. Ramsey nachgegangen⁶. Er beschreibt die Struktur einer solchen religiösen Erfahrung als eine plötzliche eigentümliche Erkenntnis und ein daraus erwachsendes Engagement. In einer "disclosure-Situation" öffnet sich plötzlich der Blick auf etwas Unbekanntes, Hinter-den-Dingen-Liegendes hin; sie löst eine tiefe Betroffenheit aus, die das Innerste des Menschen anrührt. Daraus erwächst das Gefühl einer Verpflichtung zum Engagement im Sinne dieser neuen Erkenntnis.

Solche religiösen Erfahrungen sind allerdings nur schwer sprachlich wiederzugeben. Sie werden in Metaphern, Bildern, Tautologien oder

³ Jede christliche Gotteserfahrung hat den Charakter einer religiösen Erfahrung. Von einer christlich-religiösen Erfahrung kann man sprechen, wenn dieses religiöse Erleben im Horizont der christlichen Glaubenstradition gedeutet wird.

⁴ Vgl. dazu: Henning Luther: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

⁵ "Die Mehrdeutigkeit widerstreitet jedem Positivismus des Sinnes wie jedem Zynismus der Hoffnungslosigkeit. Sie mobilisiert den Überschuß der Fraglichkeit der Religion, die sich den Pazifizierungsversuchen 'letzter Antworten' entwindet und in eine heilsame Unruhe entläßt" (Luther, a.a.O. 123).

auch in Negationen wie "das Unbeschreibliche", "das Unglaubliche" ausgedrückt. Das deckt sich mit Beobachtungen der Erzählanalyse⁷, daß Erlebnisse, die den Menschen stark berühren, nicht in einer abstrakten, definitorischen Sprache wiedergegeben werden, sondern in einer narrativen und indexikalen Sprache, die recht vage ist und zugleich einen großen, unaufgebbaren Bedeutungsüberschuß besitzt⁸. Sie ist nur aus dem Referenzrahmen, aus der Lebensgeschichte und Situation der sprechenden Person heraus richtig zu verstehen⁹. Der Phänomenologe Alfred Schütz hat darauf hingewiesen, daß solche Erlebnisse, die das Innerste der Existenz betreffen, nicht nur sprachlich schwer wiederzugeben sind¹⁰, sondern auch nur schwer oder gar nicht konkret erinnert werden können¹¹.

Ein detaillierter Bericht über eine unmittelbare religiöse Erfahrung ist also aufgrund der Struktur der religiösen Erfahrung und der Unausprechbarkeit des Ergriffenseins kaum zu erwarten. Wenn überhaupt darüber gesprochen wird, wird die Sprache vage, narrativ, indexikal, oder es wird vielleicht in Bildern und Analogien formuliert. Explizite Fragen nach religiösen Erfahrungen werden diese wohl nicht ans Licht bringen können. Viel eher eignet sich die Biographieforschung, die Veränderungsprozesse der Orientierung, des Deutens und Handelns im Leben eines Menschen zu erfassen vermag.

6 Ian T. Ramsey: *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Norwich 1969.

7 Vgl. Fritz Schütze: *Narrative Repräsentation kollektiver Schicksalsbetroffenheit*, in: Eberhart Lämmert (Hg.): *Erzählforschung. Ein Symposium*, Stuttgart 1982, 568-590, hier bes. 577ff.

8 Zur Indexikalität und ihrem Bedeutungsüberschuß vgl. Harold Garfinkel: *Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen*, in: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit Bd.1+2*, Opladen 1980, 189-262, hier 210-214.

9 Der Satz "ich liebe dich" ist aus sich heraus nicht verständlich; er setzt Kenntnisse über die sprechende und die angesprochene Person, über deren Beziehung zueinander und die Situation, in der er gesprochen wurde, voraus. Doch auch für die beiden beteiligten Personen beinhaltet der Satz einen großen, vagen Bedeutungsüberschuß, der offen bleiben muß und von beiden Interaktionspartnern akzeptiert wird. Der Versuch oder Wunsch einer Erklärung zerstört die Aussage, z.B. durch die Nachfrage: "Was meinst du genau damit? Kannst du einmal definieren, was du unter 'lieben' verstehst? Hat der Satz nur jetzt oder auch noch in einem Jahr Gültigkeit?"

10 In der Alltagssprache findet dieses Phänomen in dem Ausdruck "das verschlägt einem die Sprache" seinen Niederschlag; bekannt ist auch, daß Menschen, die eine Katastrophe miterlebt haben, oft zunächst völlig sprachlos sind.

11 Alfred Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt a. Main 1981, 69f.

Die Wirklichkeit Gottes im Leben und ihr sprachlicher Ausdruck: eine Fallstudie

Anhand einer empirischen Untersuchung soll im folgenden aufgezeigt werden, wie solche religiösen Erfahrungen das Leben bestimmen, wie die Wirklichkeit Gottes im Leben vorkommt und wie sie sprachlich re-präsentiert wird¹².

Anna Timmermann, geboren 1912, stammt aus einem areligiösen Elternhaus. Von ihrem Ehemann, einem evangelischen Pastor, übernimmt sie nicht nur den christlichen Glauben, sondern auch, mit dem Glauben vermenget, die Begeisterung für den Nationalsozialismus. Sie identifiziert sich mit seinem ganzen Denken und Handeln und unterstützt es, als er sich freiwillig als Soldat für das Vaterland meldet. Als ihr Mann in Rußland fällt, begreift sie diesen Tod zunächst in den übernommenen Deutungsmustern als christliche Selbsthingabe für andere, für das Vaterland.

Bei dem Besuch von russischen Gräbern auf einem Friedhof, auf dem kriegsgefangene Russen ihre Toten begraben hatten, hat sie beim Anblick der Kreuze plötzlich eine Erkenntnis: nämlich daß das Handeln und der Tod der Soldaten keine christliche Selbsthingabe ist, sondern das Scheitern des Versuchs, den Feind zu besiegen. Der Wunsch, den Feind zu töten, steht aber im Widerspruch zur Feindesliebe und zum christlichen Glauben. Diese Erkenntnis strukturiert ihr gesamtes Leben von da an neu: ihr vergangenes Denken und Handeln begreift sie als schuldhaft und sie engagiert sich ihr weiteres Leben lang für den Frieden. Die Gewißheit ihrer Erkenntnis trägt auch durch viele Widerstände, die sich ihr im Laufe ihres Einsatzes für den Frieden in den Weg stellen.

Hier wird die beschriebene Struktur einer religiösen Erfahrung deutlich sichtbar: eine plötzliche religiöse Erkenntnis, die Betroffenheit, die das Innerste anrührt und das Leben umstrukturiert, das große Engagement, das der Gewißheit der religiösen Erkenntnis entspringt.

Bemerkenswert ist, daß Anna selbst nicht von einem religiösen Erlebnis spricht. Das Erlebnis wird auch nicht konkret erzählt, nicht einmal auf Nachfrage hin. Auch die Datierung bleibt ungewiß. Offenbar ist es zwar als folgenhaft, aber selbst nur schemenhaft der Erinnerung zugänglich. Es taucht mehrfach als Markierung für ihre Umorientierung im Denken und Handeln und als zentrale Achse im Leben auf.

¹² Ich beziehe mich hier auf meine qualitative Studie, die in Klein, a.a.O. dokumentiert wird. Dort ist auch die lebensgeschichtliche Erzählung (ein narratives Tiefeninterview), die hier zitiert wird, vollständig abgedruckt. Die Namen sind anonymisiert.

Die Kategorie der religiösen Erfahrung ist bereits eine theoretisch-theologische Fremddeutung, die sich aufgrund des Gesamtzusammenhangs des erzählten Lebens auf Annas Erlebnis anwenden läßt.

Es ist zu vermuten (und wäre zu untersuchen), daß es auch in vielen anderen Lebensgeschichten religiöse Erfahrungen gibt, die einen bestimmten Glaubensaspekt erschließen und die zu einem engagierten Leben aufgrund dieser Erfahrung führen, ohne daß die betreffenden Personen selbst von religiösen Erfahrungen sprechen. Dabei dürfte dem auslösenden religiösen Erlebnis aber nur schwer auf die Spur zu kommen sein, es geht diesen Menschen meistens nicht um die wiederholte Erzählung dieser Erfahrung, sondern um die immer neue Umsetzung der Glaubenserkenntnis im Handeln.

Aus der Vielfalt der Formen, in denen der Glaube in Annas Lebensgeschichte auftaucht, möchte ich im folgenden einige Aspekte herausgreifen, die Gottes Wirklichkeit in ihrem Leben betreffen.

Anna erzählt von Begegnungen mit Menschen und deren Schicksalen, von schlimmen und glücklichen Ereignissen und "Fügungen". Alles hat eine Bedeutung, auch wenn diese zum Zeitpunkt des Geschehens nicht durchschaut wurde. So sieht sie rückblickend die schlimmen Ereignisse als notwendige Wendepunkte, die ihr Leben in eine bessere Richtung führten. Orte, Zeiten und Ereignisse haben ihre Bedeutung. Die Wirklichkeit ist kairologisch durchwirkt. Allerdings deutet sie ihr Leben nicht, indem sie Gott explizit ins Spiel bringt. Vielmehr läßt sie Leerstellen, indem sie ihrer Verwunderung Ausdruck gibt oder Fragen stellt. Sie erzählt, wie sie in dem Moment, als sie Geld brauchte, um ein Haus zu kaufen, von einer Freundin Geld geschenkt bekam, und schließt diese Episode ab mit der Feststellung: "also wunderbar, wie sich das dann fügte". Mit der Bemerkung "und so sonderbar geht's ja auch in der Welt zu" schiebt sie die Erzählung ein, daß dieser Freundin später ihre eigene Wohnung gekündigt wurde und sie so auch gleich mit in das Haus ziehen konnte. Sie erzählt, daß sie es als einen "Auftrag" empfunden hat, einen Teppich für ihren toten Mann zu sticken, sagt aber nicht, woher der Auftrag kommt. Oder sie erfährt es als einen "Ruf", als sie gefragt wird, ob sie nicht in die soziale Arbeit gehen will, sagt aber nicht, woher der Ruf kommt. Auf eine explizite Deutung verzichtet sie. Sie transzendiert ihre Erfahrungen, ohne Gott explizit zu nennen. Erst aus dem Gesamtzusammenhang der Erzählung wird deutlich, daß sie das Weltgeschehen für einen riesigen Entwurf Gottes hält, der freilich für die Menschen nicht vollständig durchschaubar ist. Alles hat einen Sinn und Zusammenhang. Ohne daß Gott explizit genannt würde, erscheint Gott als eine Weberin, die die Schicksale und das Weltgeschehen ineinander verwebt: "und da ge-

schah auch wieder — als wenn jemand feinstes Gewebe versponnen hätte. Also wirklich so minuziös, wie das zusammenhing! ... nein also so was, gesponnen! fein gesponnen! kann man doch nicht Zufall dazu sagen, das ist gesponnen! Was spinnt da? Wer spinnt da? Was geschieht da?"

In Annas Versprachlichung ihrer Erfahrungen lassen sich Reformulierungen des Charakters der drei göttlichen Personen erschließen, wie sie die klassische Trinitätslehre in einem völlig anderen Kontext entwickelt hat. Dabei wird implizit deutlich, in welcher Weise die Wirklichkeit des trinitarischen Gottes in einem heutigen Leben eine Rolle spielt.

Anna spricht nicht explizit vom Heiligen Geist, aber sie erzählt, wie sie in der Gemeinschaft einer christlichen Friedensorganisation den Geist gefunden hat, den sie gesucht hat — nämlich den Geist der Feindesliebe Christi: "dann wußt ich immer, hier gehörst du hin, das ist der Geist, der dich anspricht, und das ist auch das zentrale Thema". Es ist kein Zufall, daß sie erwähnt, daß sie zu Pfingsten das erste Mal dort hin gefahren ist. Viele Jahre später feiert sie zu Pfingsten das Einzugsfest in ihr neues Haus mit einer internationalen Gemeinschaft, die sich gemeinsam der Friedensarbeit widmet. In den erwähnten Teppich für ihren Mann stickt sie auf deutsch und russisch den Vers aus Sacharja: "Nicht durch Heer und Kraft, sondern durch meinen Geist". Allerdings ersetzt sie den Geist Gottes, wie sie sagt, um es verständlicher zu machen (sie schickt den Teppich nach Rußland), durch die Worte "Liebe und Vertrauen", also durch Beziehungskategorien. Der Geist Gottes ist für sie Beziehung, die Versöhnung möglich macht, und er kommt nicht nur verbal in der Botschaft, sondern auch in der Handlung des Stickens und Schickens zum Ausdruck.

Jesus Christus begegnet nicht explizit in seiner historischen Gestalt. Vielmehr wird nur implizit deutlich, daß sie im Handeln zeitgenössischer Personen eine Christusgestalt bzw. 'ein Handeln wie Christus' erkennt: zuerst fälschlicherweise, wie sie später erkennt, in ihrem Mann, dessen Tod sie für eine Selbsthingabe für andere hielt, später in Hartmut Gründler, der sich selbst als Ausdruck seiner Überzeugung, daß die Atomkraft die Menschen gefährdet, verbrannt hat. Das wird bis in die Satzstruktur hinein deutlich. Sie sagt über Gründler: "und zwar ist das derjenige, der tatsächlich sein Leben dahergegeben hat, weil er für die Wahrheit kämpfte". Sprachlich-formal liegt hier eine Hingabeformel vor. An anderer Stelle wird diese Deutung bestätigt, als sie sagt, daß dieser Tod für sie ein echtes christliches Lebensopfer ist. Christus begegnet also im Zeitgenossen, aber der Vergleich mit Christus wird nicht explizit gezogen.

Über Gott im Sinne der ersten Person der Trinität spricht sie nur ein einziges Mal explizit, und zwar im Zusammenhang mit dem Ausblick auf ihren eigenen Tod:

A: (immer leiser werdende, besinnliche Passage) Ja -----
dann will ich - auch noch ----- ja mein e ----- mein
----- vollendetes ----- ja hab ich überhaupt ein Got-
tesbild gehabt, ich -- glaub ich hab mich immer ein bißchen
dagegen gesträubt --- du darfst dir kein Bildnis ma/ irgendein
Gleichnis -- (machen) ---- das ist für mich --- alles mehr
--- ja so () ----- sind es Strahlen oder sind's Wel-
len oder ist es -- ich weiß nicht was es ist -- das Verbinden-
de und das --- das Strömende das ----- das man fühlen kann
----- wissen kann man so wenig, nicht -----

S: mm

A: ----- es reicht eben alles ----- alles Wissen
nicht ----- aber ---- doch etwas -----
was da ist ----- und ----- wunderbar --
wenn es sich eben auch ---- bei den einen in -- Jubelgesän-
gen, bei den andern Tänzen äußert, und in Jubel und in ----
(kaum noch hörbar) oder ganz in der Stille in der Andacht, oder
----- oder ----- eigentlich ist das so un-
wichtig () -----

Anna lehnt eine bildlich-personenhafte Gottesvorstellung ausdrücklich mit biblischer Begründung ab. Gott ist für sie also auch nicht der Gott-Vater. Dazu muß erwähnt werden, daß Anna noch mit 76 Jahren ein traumatisch-belastetes Verhältnis zu ihrem Vater hat, von dem sie sagt, daß er sie besonders gemocht hat. Man kann sich vorstellen, daß für Anna die Rede von der Liebe Gottes des Vaters nicht gerade hilfreich ist.

Gott ist da und umfängt sie; damit benutzt sie den Gottesbegriff in der ursprünglichen Bedeutung des Gottesnamen Jahwe. Es ist etwas, was "verbindet"; auch hier spricht Anna von Gott in Beziehungs- oder Verbundenheitskategorien. Gott ist zu spüren, zu erleben, aber nicht zu wissen. Gott ist verstandesmäßig nicht einzuholen, ist kein rationales Wissen, sondern Gewißheit. Die Menschen sind in ganz unterschiedlicher Weise Träger und Trägerinnen des Daseins Gottes in dieser Welt. Das ist auch der Grund, warum Anna in ihrer Lebensgeschichte nicht über Gott redet, sondern von den Begegnungen mit Menschen und deren Schicksal und von ihrem eigenen Engagement und ihren Widerfahrnissen erzählt. Wenn sie an Gott denkt, denkt sie

an Erfahrungen, Beziehungen, an Menschen, nicht aber an die Kirche, den Pfarrer, den Gottesdienst oder an Glaubenswahrheiten.

"Eigentlich ist das so unwichtig", so schließt sie die kurze Passage über Gott ab. Die Rede über Gott ist das Problem der Theologen, für Anna ist das unwichtig. Wichtig sind ihr die Erfahrungen, in denen ihr Gottes Wirklichkeit in Ereignissen und in den Menschen begegnet ist, und wichtig ist es ihr, daß sie ihre Erkenntnis und Gewißheit der Wirklichkeit Gottes in ihrem Handeln umsetzt und damit die menschliche Wirklichkeit nach dem Entwurf Gottes umzugestalten hilft.

Schlußbemerkung

Die Erhebung des gelebten Glaubens und der Veränderungen seiner Ausdrucksformen hat in mehrfacher Hinsicht Bedeutung für die Theologie. Theologie kann nicht über den Glauben der Kirche reflektieren und ihn neu aussagen, wenn sie nicht auch die Veränderungen des gelebten Glaubens vor Ort wahrnimmt. Hier wird der Glaube je neu aktualisiert und erprobt, und er nimmt neue Formen an, die defizitär sein oder scheitern mögen, die aber, folgt man der Lehre der Kirche, unter der Führung des Heiligen Geistes stehen. Der Praktischen Theologie kommt die Aufgabe der Erhebung des gelebten Glaubens zu, nicht nur damit dieser in die wissenschaftlich-theologische Reflexion einfließen kann, sondern auch, um zur Unterstützung der Gläubigen vor Ort Konzepte zu entwickeln, die ihnen Lebens- und Glaubenshilfe in den Problemen der veränderten Gesellschaft sind.

Erklärung des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Zur Zukunft der Seelsorge: "Suchet zuerst des Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ..." (Mt 6,33)

Vom 27.-30. September 1993 fand in Lattershofen bei Augsburg der Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen statt, der sich angesichts der heutigen Thematik und Problematik von Kirche und Glaube mit Planungen und Visionen für die Zukunft befaßte. Es zeichneten sich zwei Leitideen ab, die mit den Schlüsselwörtern "Sozialpastoral" — Kirche der Armen und Entrechteten — und "Kooperative Pastoral" — eine Neustrukturierung der bühnenmännlichen Zusammenarbeit der vorhandenen Kräfte — zu benennen sind. Beide Begriffe stehen in einer gewissen **D.** Verbindung zueinander. Aus dem Inhalt der diesbezüglichen Diskussionen ist folgende Erklärung hervorgegangen, die der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen im Auftrag des Kongresses verabschiedet hat.

Beiratserklärungen

I. Was uns bewegt: Die Suche nach dem Reich Gottes

Wo immer Menschen in der Nachfolge Jesu handeln, geht es um das Reich Gottes. Dieses ist den Menschen zugesagt: Alles atmen, auch die Kirche, steht unter der Maßgabe des Reiches Gottes. Die Nachfolge Jesu ist die Suche nach dem Reich Gottes (vgl. Mt 6,33). Sie zeigt sich als Einsatz für alle, vornehmlich für die Geringsten (vgl. Lk 4,18 f.): "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" (II. Vaticanum, Pastoralkonstitution 1). Das Wirken des Geistes ist erkennbar, wo aus Floh und Solidarität Leben in Fülle für alle wird. So erweist sich der christliche Gott als ein Gott der Armen. Die Kirche folgt nur dann ihrer Sendung, wenn sie eine Kirche der Armen ist, d.h. aller, die irgendwie Not leiden. Die Würde des Menschen ist von der Kirche wie auch in der Kirche selbst unbedingt zu achten.

Auftrag der Kirche ist es deshalb, an einer Welt zu arbeiten, in der alle Menschen in Würde, Frieden und Gerechtigkeit leben (II. Vaticanum, Pastoralkonstitution 29). Eine Kirche, die von der Welt nicht getrennt, sondern mit ihr "engstens verbunden" (II. Vaticanum, Pastoralkonsti-

Erklärung des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Zur Zukunft der Seelsorge: "Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ..." (Mt 6,33)

Vom 27.-30. September 1993 fand in Leitershofen bei Augsburg der Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen statt, der sich angesichts der heutigen Thematik und Problematik von Kirche und Glaube mit Planungen und Visionen für die Zukunft befaßte. Es zeichneten sich zwei Leitideen ab, die mit den Stichwörtern "Sozialpastoral" — Kirche der Armen und Entrechteten — und "kooperative Pastoral" — eine Neustrukturierung der binnenkirchlichen Zusammenarbeit der vorhandenen Kräfte — zu benennen sind. Beide Begriffe stehen in einer gewissen Spannung zueinander. Aus dem Inhalt der diesbezüglichen Diskussionen ist folgende Erklärung hervorgegangen, die der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen im Auftrag des Kongresses verabschiedet hat.

I. Was uns bewegt: Die Suche nach dem Reich Gottes

Wo immer Menschen in der Nachfolge Jesu handeln, geht es um das Reich Gottes. Dieses ist den Menschen zugesagt. Alles andere, auch die Kirche, steht unter der Maßgabe des Reiches Gottes. Die Nachfolge Jesu ist die Suche nach dem Reich Gottes (vgl. Mt 6,33). Sie zeigt sich als Einsatz für alle, vornehmlich für die Geringsten (vgl. Lk 4,18 f.): "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" (II. Vaticanum, Pastoralkonstitution 1). Das Wirken des Geistes ist erkennbar, wo aus Hoffnung und Solidarität Leben in Fülle für alle wird. So erweist sich der christliche Gott als ein Gott der Armen. Die Kirche folgt nur dann ihrer Sendung, wenn sie eine Kirche der Armen ist, d.h. aller, die irgendwie Not leiden. Die Würde des Menschen ist von der Kirche wie auch in der Kirche selbst unbedingt zu achten.

Auftrag der Kirche ist es deshalb, an einer Welt zu arbeiten, in der alle Menschen in Würde, Frieden und Gerechtigkeit leben (II. Vaticanum, Pastoralkonstitution 29). Eine Kirche, die von der Welt nicht getrennt, sondern mit ihr "engstens verbunden" (II. Vaticanum, Pastoralkonsti-

tution 1) ist, begreift die Probleme der Gesellschaft und der Menschen als ihre eigenen Herausforderungen.

II. Lebenssituation der Menschen

Aus dieser Perspektive nehmen wir als Christinnen und Christen die Lebenswirklichkeit der Menschen als ambivalent wahr.

Die Menschheit ist von einer zunehmenden Zerrissenheit gekennzeichnet. Die Kluft zwischen Reich und Arm wächst zwischen den Ländern des Nordens und des Südens, aber auch innerhalb der Wohlstandsgesellschaften des Nordens. Kriegerische Konflikte, fremdenfeindliche Anschläge und strukturell verfestigte Kriminalität zerstören das Leben wehrloser Menschen. Die Umwelt erleidet unter der Fixierung auf Fortschritt und Kapital nicht wieder gut zu machenden Schaden.

Nicht nur die Welt, sondern der Mensch selbst ist sich zum Problem geworden. Das selbst zu verantwortende Leben mit dem Zwang zu ständigem Auswählen zwischen vielen Lebensmöglichkeiten überfordert ihn. Die fortschreitende Individualisierung verursacht beim Menschen Orientierungslosigkeit, weil soziale Einbindungen und traditionelle Lebensnormen verschwinden. Menschen distanzieren sich von Institutionen des gesellschaftlich-öffentlichen Lebens und ziehen sich auf einen privaten Raum zurück. Die Angst vor dem eigenen Scheitern oder vor dem sozialen Abrutschen wächst. Psychische Fehlentwicklungen wie Mangel an Sensibilität bzw. Solidarität oder Sucht sind nicht selten die Folge davon. Inmitten dieser bedrängenden Lebenssituation zeigen Menschen ein enormes Bedürfnis nach Sinnantworten, Lebensdeutungen, Lebenshilfen und Religiosität.

Es bilden sich aber auch Gegenbewegungen heraus. Wir bemerken eine neue Bereitschaft zu Toleranz und zur Hochschätzung andersdenkender Menschen und unterschiedlicher Ansichten. Aus der sogenannten "Dritten Welt" hören wir Berichte über die Rolle, die die Kirche zusammen mit anderen bei der Befreiung der Menschen und der Verbesserung der Lage der Armen spielt. Es bilden sich alternative Lebensstile heraus. In den östlichen Ländern hielten viele Menschen, besonders Christinnen und Christen, unter den autoritären Diktaturen den Gedanken an Menschenwürde und Gerechtigkeit wach. Die Neuentdeckung der humanisierenden Bestandteile unserer Kultur (Sonntagsfeier, Feste, Kunst, die Achtung des Menschen vor den Menschen, der wachsende Sinn für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, das neue Selbstverständnis der Frauen) ist ein hoff-

nungsvolles Zeichen. Wir Christinnen und Christen dürfen darin ansetzhafte Verwirklichungen des Reiches Gottes erkennen (II. Vaticanum, Pastoralkonstitution 38 und 39).

III. Situation (in) der Kirche

Die gesellschaftlichen Prozesse bringen eine Pluralisierung des Religiösen mit sich, so daß die Kirche ihre Monopolstellung verliert. Es ergeben sich dadurch auch Hoffnungszeichen in der Kirche: Christinnen und Christen setzen sich für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung ein, bilden neue Gemeinschaften und zeigen durchaus mehr diakonisches Engagement als vermutet. Trotzdem werden diese Veränderungen als Krise der Kirche gedeutet, weil die christlichen Lebensformen und Positionen auseinanderdriften und zunehmend viele Menschen auf Distanz zur Kirche gehen. Es ist aber auch die Erfahrung vieler Menschen, daß sich die Kirche von den Menschen abwendet. Denn Menschen werden beim Umgang mit kirchlichen Institutionen verletzt. Wer sich in einer schwierigen Lebenssituation oder am Rand der Gesellschaft befindet, wird oft auch in der Kirche an den Rand gedrängt. Ebenso werden die gesellschaftlichen Benachteiligungen der Frauen in der Kirche wiederholt und verstärkt. Gerade sozial-diakonisch Engagierte sind zwar oft hochgeachtet, kommen aber mit ihren Erfahrungen innerhalb der Strukturen der Kirche kaum zur Geltung.

Angesichts dessen stellt sich immer drängender die Frage: Wie soll es weitergehen mit der "Seelsorge"? Wie soll die Kirche in Zukunft ihren Auftrag zur Sorge um den Menschen in all seinen Lebenszusammenhängen erfüllen?

Viele Diözesen und Gemeinden versuchen, sich durch Neuplanung der Strukturen, durch geänderte Personalverteilung oder durch Neubeschreibung von kirchlichen Berufsrollen auf die geänderten Verhältnisse einzustellen. Diese Anstrengungen sind grundsätzlich zu begrüßen als Signal, daß die Kirche auf Probleme reagieren will. Aber sie bleiben vielfach unzureichend. Oft sind sie fixiert auf binnenkirchliche Probleme wie den Priestermangel. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Vorgängen findet kaum statt, so daß es über weite Strecken bei einer Mängelverwaltung und Bestandssicherung der kirchlichen Institutionen bleibt.

Notwendig ist deswegen eine grundsätzliche Neuorientierung bezüglich der Aufgabe der Kirche.

IV. Orientierungen für die Zukunft

1) *Gesellschaftsorientierung*

Wenn die Kirche sich heute ihrer Sendung besonders zu den Armen bewußt wird, folgt sie nicht einem modischen Trend, sondern stellt sich ganz in die Nachfolge Jesu, der ganz für Gott und ganz für die Menschen lebte. Gott die Ehre geben und sich für die Menschen einsetzen gehören zusammen (vgl. 1 Joh 4,20 f.).

Um eine Ahnung von dem befreienden Gott zu haben, müssen wir als Kirchen uns zu den Menschen bekehren, zu ihren Lebenswelten zurückkehren und uns an ihren Erfahrungen ausrichten. Deshalb ist es nicht richtig, die gesellschaftlichen Entwicklungen nur als Verfall zu deuten. Wichtig ist eine gründliche Analyse der jeweiligen gesellschaftlichen Situation und der eigenen Verflechtung darin. Ihrem Auftrag wird die Kirche also nur gerecht, wenn sie sich nicht auf sich selbst fixiert, sondern wenn sie vorbehaltlos die gesellschaftlichen Probleme angeht. Die Reformen der Kirche stehen im Dienst dieses Auftrags. Den verschiedenen Kulturen muß die Kirche so begegnen, daß diese in ihrem Eigenwert bewahrt und die Menschen gerade auch in ihrem Anders-Sein unterstützt werden. Es bedarf einer zeit- und situationsgemäßen Verkündigung und einer Befähigung des Menschen, sich gegen die Vereinnahmung durch gesellschaftliche Kräfte zu wehren.

Gesellschaftlich-politisches Engagement gehört folglich konstitutiv zum Auftrag der Kirche. Sie unterstützt die gesellschaftlichen Bewegungen der Befreiung des Menschen und kann umgekehrt von außerkirchlichen Initiativen lernen.

2) *Option für die Armen*

Die Selbstoffenbarung Gottes und das Handeln Jesu zeigen: Gott ist bei den Armen. Die Verheißungen des Reiches Gottes sind vornehmlich bei den Armen und beim Kampf mit ihnen um Befreiung erfahrbar. Die Option für die Armen ist somit nicht Befehl, sondern Zusage Gottes, d.h. eine "gute Nachricht" auch für Nicht-Arme.

Die Solidarisierung der Kirche mit den Armen ist die Annahme dieser Botschaft. Kirche hat dann zum Ziel die Befreiung der Menschen, und zwar aller Menschen, aus Unterdrückung. Sie soll nicht nur für die Armen etwas tun, sondern mit ihnen leben. Das verlangt, daß sich Nicht-Arme, vor allem aber auch die etablierten Kräfte der Kirche zu einem bewußten, einfacheren Lebensstil bekehren, der ihre Solidarität mit den Armen glaubwürdig macht. Die Lebenssituationen sind mit den

Augen der Armen wahrzunehmen. Entscheidungen zugunsten der Armen müssen getroffen und auch bei Konflikten mit den Mächtigen der Gesellschaft und der Kirche durchgehalten werden.

Eine solche Kirche betrachtet Arme nicht als ihren Rand, sondern als ihren Mittelpunkt (II. Vaticanum, Pastoralkonstitution 3). Die Diakonie ist nicht ein beliebiger Teil von ihr, sondern durchgehendes Kennzeichen. Alles in der Kirche, auch Verkündigung, Liturgie, Lehre, Strukturen und Recht, geschieht in der Nachfolge Jesu Christi "propter nos homines" ("wegen uns Menschen"), also im Dienst für die Menschen und ihr Menschsein. Die sozialen Ungleichheiten gilt es aufzubrechen, so daß in der Kirche nach der Beseitigung von Ungerechtigkeiten Arme und etablierte Gemeindemitglieder zu einer neuen Gemeinschaft zusammenfinden. Um dies zu erreichen, darf Verkündigung nicht nur Information über Glaubensinhalte sein, sondern muß die Not von Menschen und die eigene Schuld daran bewußt machen. Auch bei der Konzeption der Pastoral muß man sich an den Ort der Armen begeben und von dort her fragen, was not-wendig ist. So kann die Kirche z.B. durch Bereitstellung von Räumen eine Anwaltsfunktion für Flüchtlinge übernehmen.

3) *Eigenständigkeit der Gemeinde und Eigenverantwortlichkeit in der Gemeinde*

Der Berufung aller Menschen zum Volk Gottes entspricht es, wenn alle Gläubigen in eigenständiger Verantwortung das Evangelium auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen auslegen. Darin definieren sie selbst ihr Christ- und Kirche-Sein.

Aufbau von Gemeinde geschieht mit dem bewußten Ziel, daß die Menschen in den Gemeinden und dadurch die Gemeinden selbst innerhalb der gesamten Kirche Subjekte sind. Basisgemeinden als (er-)lebbar Gemeinschaftsformen bilden den authentischen Ort der Kirche-Werdung. Sie brauchen keine inhaltlichen Rezepte "von oben"; sie bauen sich, gerade auch mit der Kompetenz der einfachen Leute, in einem ständigen Prozeß von Situationswahrnehmung, theologischem Urteilen und konkretem Handeln selbst auf. Voraussetzung dafür sind Veränderungen wie die folgenden: Priesterbild und Priesterrolle in der Gemeinde bedürfen ebenso einer Korrektur wie das Leitungsverständnis und der Leitungsstil. Frauen und Männer sollen je nach ihrer Kompetenz spezifische Leitungsaufgaben in der Gemeinde wahrnehmen können. Wir wenden uns gegen einen Leitungsstil, der die Verantwortung aller Christinnen und Christen verletzt. Deshalb sind auf allen Ebenen der Kirche die Entscheidungsbildungen öffentlich anzulegen. Die Partizipation der Betroffenen an Entscheidungen

muß gewährleistet werden, ob es sich um die Formulierung von Glaubens- und Morallehren oder um die Besetzung von Gemeinden und Diözesen mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern bzw. mit Bischöfen handelt. Die bestehenden Räte bedürfen einer wirklichen Entscheidungsbefugnis. Dazu gehört, daß die Finanzen der Kirche offengelegt und die Finanzhoheit auf die unteren Ebenen verlagert werden.

4) *Ausbildung*

Die neue Situation von Gesellschaft, Kirche und Mensch stellt erhöhte Ansprüche an die Kompetenz der Seelsorgerinnen und Seelsorgern. Um diese zu erfüllen, sind neue Wege und Schwerpunktsetzungen in der theologischen Ausbildung notwendig. Deren erstrangiges Ziel muß es sein, die Studierenden für die Lebensrealitäten der Menschen sensibel und für den Umgang mit Menschen kompetent zu machen. Das Studium muß nicht nur Wissen, sondern auch Erfahrung vermitteln und dazu anleiten, Theologie vom Menschen her zu betreiben. Folglich ist der Inhalt des Studiums so umzustellen, daß die förderliche Begegnung mit Menschen, besonders die Diakonie, als konstitutiver Bestandteil der Seelsorgetätigkeit bewußt wird. Angesagt ist ein Ortswechsel der Theologie hinein in die alltäglichen Lebenskontexte der Menschen. Von dort aus ist Theologie zu lernen und zu lehren. Nicht zuletzt ist davon eine Verbesserung der Kooperationsfähigkeit bei Seelsorgerinnen und Seelsorgern zu erhoffen.

5) *Planung in der Kirche*

Die hier dargestellten pastoralen Prioritäten müssen u.a. in der Planung von Struktur und Personaleinsatz der Kirche konkrete Gestalt bekommen. Aber die Planungen sind tatsächlich erst dann vorzunehmen, wenn nach einer inhaltlichen Diskussion die Kriterien und die Ziele klar sind. Solche Planungsprozesse brauchen ihre Zeit. Sie dürfen Ergebnisse nicht herbeizwingen. Experimente müssen gefördert, Vielfalt und auch Widersprüchlichkeiten zugelassen werden. Umso notwendiger ist eine solide Gemeindebegleitung und Supervision.

Dabei ist ein grundsätzliches Umdenken erforderlich. Es geht nicht um die Stabilisierung der vorgegebenen Amtsstrukturen des Klerus, sondern darum, ob die vielen Pastoralkonzepte den Menschen gerecht werden. Die Lösung z.B. des Priestermangels ist dann nicht mehr in der Vergrößerung der Struktureinheiten durch Zusammenlegung von Gemeinden zu suchen. Vielmehr müssen die Gemeindestrukturen so gestaltet werden, daß die Lebenswelten der Menschen erhalten bleiben. U.a. durch die Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt könnten die personellen Voraussetzungen geschaffen wer-

den, daß Gemeinden bestehen bleiben, das Recht jeder Gemeinde auf Eucharistiefeyer gewahrt wird und sich neue Gemeinden bzw. Gemeindeformen bilden. Erst bei entsprechender Offenheit für solche fundierten, situations- und zielgerechten Pastorkonzepte hat es Sinn, dafür die Charismen der Christinnen und Christen einzufordern und auch zu einer kreativen, beruflichen Beteiligung am Leben der Kirche zu motivieren.

V. Erscheinungsbild der Kirche

Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil versteht sich als Volk Gottes (II. Vaticanum, Kirchenkonstitution 9-17) in der Welt im Dienst der Würde des Menschen, vor allem der Armen (II. Vaticanum, Pastorkonstitution 40 und 27). Das Erscheinungsbild der Kirche muß folglich die Gleichberechtigung und die Würde aller Menschen als Ebenbilder Gottes widerspiegeln.

Das ist dann gegeben, wenn die Kirche den Menschen unbedingt ernst nimmt. Deshalb ist es erforderlich, menschenfreundliche Verhältnisse in der Kirche zu verwirklichen. Das Leben in der Kirche muß den Menschen guttun. Barmherzigkeit im Umgang mit dem Personal wäre ein erstes Zeichen dafür. Wiederverheiratete Geschiedene dürfen nicht ausgegrenzt werden. Vielmehr sollen sie in ihrer eigenständigen, gewissenhaften Entscheidung über ihre Teilnahme an den Sakramenten bzw. ihren Verbleib in einem kirchlichen Beruf gefördert werden. Die Möglichkeit, Frauen zum Weiheamt zuzulassen, muß mit dem Ziel diskutiert werden, daß sie tatsächlich verwirklicht wird. Ein erster Schritt wäre der Diakonat der Frau. Schließlich ist die Ausgrenzung der Frauen in der kirchlichen Sprache aufzugeben und die Geschlechterhierarchie in der Verteilung ehren- und hauptamtlicher Arbeit abzubauen.

Wir halten es für erforderlich, das priesterliche Amt nicht mehr verpflichtend mit der Ehelosigkeit zu verknüpfen. Weiterhin ist es keine Verfremdung der Kirche, wenn sie, etwa durch vermehrte synodale Strukturen, ihr Leben demokratischer gestaltet. Die Demokratisierung der Kirche verneint nicht die Herrschaft Jesu Christi, sondern die Zentralisierung von Herrschaft in den Händen von Amtsträgern. Am Ort der Solidarisierung Gottes mit den Menschen und damit am Ort der solidarischen Begegnung der Menschen untereinander wird die Trennung der Kirchen überwunden.

Die mit diesen Handlungsorientierungen angezeigte Wende im Kirchenverständnis halten wir für notwendig, weil sich nur dann verwirk-

licht, was der Kirche vom Evangelium aufgegeben ist: Die Kirche ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Kirche (vgl. Mk 2,27).

Würzburg, am 1. Advent 1993

Für den Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen:

Univ.-Prof. Dr. Leo Karrer, Vorsitzender

Erklärung des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen PastoraltheologInnen an die ökumenische Öffentlichkeit, Würzburg, 12.2.1994

Wir hoffen auf einen schnellen und guten Erfolg der laufenden Verhandlungen zwischen Israel und der PLO zugunsten einer Lösung, die Gewalt eindämmt und Gerechtigkeit und Frieden bringt. Dazu will auch der Weltgebetstag der Frauen am 4. März beitragen.

Für dieses Jahr haben Palästinenserinnen die Liturgie zum Weltgebetstag verfaßt. Diese Tatsache und ihre Texte haben besonders in Deutschland zu Auseinandersetzungen geführt, die sich tiefen, bislang öffentlich kaum ausgetragenen Einstellungen verdanken. Unsere Grundfrage lautet: Wie geht die Solidarität mit dem jüdischen Volk zusammen mit dem vorbehaltlosen Hinhören auf diejenigen, die aus einer wechselseitig leidvollen Geschichte mit den jüdischen Nachbarn ihre Betroffenheit über Ungerechtigkeit und Not beklagen. Eine Parteinahme von unserer Seite für die Leidenden schließt notwendig eine Kritik an der Besatzungsstrategie des Staates Israel ein. Hinzu kommt eine zweite Schwierigkeit: Viele Seiten sind schuld an diesem Konflikt, der seine Wurzeln nicht nur in den Spannungen zwischen Arabern und Juden hat, sondern auch in der Kolonialgeschichte und im grauenvollen Geschehen von Auschwitz. Auch müssen die von Not Betroffenen nicht in jeder Hinsicht unschuldig sein, um Solidarität beanspruchen zu können. Ausschlaggebend ist allein, daß jemand ungerecht leidet. Sein Schrei darf nicht ungehört bleiben.

Wie man engagierte Solidarität mit Leidenden in rechter Weise zum Ausdruck bringen kann, darüber wollen wir über den Anlaß des Weltgebetstages hinaus das Gespräch mit den Veranstalterinnen und ihren KritikerInnen suchen. Dabei ist es uns ein besonderes Anliegen, daß nicht einer Gruppe der Status der Opfer zugeteilt wird, der gegen jede Kritik immunisiert, und einer anderen Gruppe der Status der Täter, der sie zu Schweigen und Untätigkeit verurteilt.

Prof. Dr. Leo Karrer, Vorsitzender

Erklärung des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen anlässlich des Apostolischen Schreibens von Papst Johannes Paul II. "Ordinatio sacerdotalis" vom 22. Mai 1994

Der Beirat der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen hat die Erklärung der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) zustimmend zur Kenntnis genommen, die anlässlich des päpstlichen Schreibens "Ordinatio sacerdotalis" über den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt veröffentlicht worden ist. In dieser Erklärung haben Frauen als unmittelbar Betroffene Stellung bezogen.¹ Als Beirat schließen wir uns der Position inhaltlich an.

Wir stimmen damit überein, daß die Auseinandersetzung mit der Thematik "Ausschluß der Frauen vom Priesteramt" fortgesetzt werden muß. Das gilt für die fachtheologische Arbeit und für den Dialog mit Frauen, Frauenverbänden und allen, die an dieser elementaren Frage interessiert sind.

Bereits in unserer Erklärung "Zur Zukunft der Seelsorge" vom 1. Advent 1993 haben wir die Fortführung der Diskussion um die Frauenordination als eine konkrete Forderung für das Erscheinungsbild der zukünftigen Kirche benannt. Wir fühlen uns daher mit der Erklärung der kfd verbunden und möchten unseren Beitrag leisten zu einem offenen Gespräch in dieser Sache.

Mainz, den 19. Juni 1994

Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

¹ Anm. d. Red.: Diese Erklärung ist erhältlich bei: kfd - Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands, Zentralverband e.V., Prinz-Georg-Str. 44, 40477 Düsseldorf.

Abstract: Dissertation an der Kath.-Theol.Fakultät Linz, 1994

Hermann Daisenberger

Schuld und Gewissen bei Dissozialen. Eine literarische und pastoraltheologische Untersuchung

Anhand einer tiefenhermeneutischen Analyse von ausgewählten Beispielen der Gefangenen-Literatur wird der Umgang chronischer Rückfalltäter mit der Frage nach Schuld und Gewissen dargestellt. Entgegen einer verbreiteten moralischen Privatisierung von Schuld soll mit dem Begriff der Dissozialität der lebensgeschichtliche Zusammenhang der Delinquenz verständlich gemacht werden. Es geht auch darum, über die traditionellen Vorstellungen einer Bußpastoral hinaus die Gefangenenpastoral als Rekonstruktion von Lebensgeschichte neu zu konzipieren.

E.

Nach einer Vorstellung der Methode der tiefenpsychologischen Hermeneutik, die das Unbewusste im Text freilegen will, wird die psychoanalytische Theorie der Dissozialität vorgestellt und werden psychoanalytische Theorien (Freud, Erich Fromm, Igor Ceruso) dargelegt.

Berichte, Abstracts, Informationen

Daran schließt der analytische Hauptteil an: eingehende Analysen von Gefangenenliteratur, zum einen ausgewählte originäre Gefangenenliteratur von Bodo Rondies, Felix Kamphausen, Detlev Kruklinski und Jack Unterwiesing, zum anderen Werke der Weltliteratur von Fjodor M. Dostojewski, Hans Fallada, Friedrich Glauser und Oscar Wilde. Großer Wert wird jeweils auf den biographischen Hintergrund gelegt. Die Arbeitshypothese des Autors, daß die brüchige Konstrukt der Dissozialen, ihr defizientes Gewissen, weiters ihre labilen sozialen Beziehungen und die gegen sie vollzogenen rigiden gesellschaftlichen Sanktionsmaßnahmen (304) eine Schuldinsicht und eine Auseinandersetzung mit der Schuld bei Dissozialen erschweren bzw. verhindern, wird dabei im wesentlichen bestätigt.

Wie kann die Theologie diesen Abgründen menschlicher Schuld gerecht werden? Auf eine erste biblische Annäherung folgt eine dogmatische Reflexion von Schuld und Gewissen, die sich im wesentlichen auf Karl Rahner stützt. Sein transzendental-theologischer Ansatz bietet eine geeignete Brücke zu psychoanalytischen Deutungen menschlicher Existenz. Pastoral als Rekonstruktion von Lebensgeschichte zu entwickeln ist ein Versuch, diesen transzendentaltheologischen Ansatz für die Pastoraltheologie fruchtbar zu machen. Dies wird nicht einmal

Abstract: Dissertation an der Kath.-Theol.Fakultät Linz, 1994

Hermann Deisenberger

Schuld und Gewissen bei Dissozialen. Eine literarische und pastoraltheologische Untersuchung

Anhand einer tiefenhermeneutischen Analyse von ausgewählten Beispielen der Gefangenen-Literatur wird der Umgang chronischer Rückfalltäter mit der Frage nach Schuld und Gewissen dargestellt. Entgegen einer verbreiteten moralischen Privatisierung von Schuld soll mit dem Begriff der Dissozialität der lebensgeschichtliche Zusammenhang der Delinquenz verständlich gemacht werden. Es geht auch darum, über die traditionellen Vorstellungen einer Bußpastoral hinaus die Gefangenenpastoral als Rekonstruktion von Lebensgeschichte neu zu konzipieren.

Nach einer Vorstellung der Methode der tiefenpsychologischen Hermeneutik, die das Unbewußte im Text freilegen will, wird die psychoanalytische Theorie der Dissozialität vorgestellt und werden psychoanalytische Theorieansätze zu Schuld und Gewissen (Sigmund Freud, Erich Fromm, Igor Caruso) dargelegt.

Daran schließt der analytische Hauptteil an: eingehende Analysen von Gefangenenliteratur, zum einen ausgewählte originäre Gefangenenliteratur von Bodo Rondies, Felix Kamphausen, Detlev Krukliniski und Jack Unterweger, zum anderen Werke der Weltliteratur von Fjodor M. Dostojewskij, Hans Fallada, Friedrich Glauser und Oscar Wilde. Großer Wert wird jeweils auf den biographischen Hintergrund gelegt. Die Arbeitshypothese des Autors, daß die brüchige Ichstruktur der Dissozialen, ihr defizientes Gewissen, weiters ihre labilen sozialen Beziehungen und die gegen sie vollzogenen rigiden gesellschaftlichen Sanktionsmaßnahmen (304) eine Schuldeinsicht und eine Auseinandersetzung mit der Schuld bei Dissozialen erschweren bzw. verhindern, wird dabei im wesentlichen bestätigt.

Wie kann die Theologie diesen Abgründen menschlicher Schuld gerecht werden? Auf eine erste biblische Annäherung folgt eine dogmatische Reflexion von Schuld und Gewissen, die sich im wesentlichen auf Karl Rahner stützt. Sein transzendental-theologischer Ansatz bietet eine geeignete Brücke zu psychoanalytischen Deutungen menschlicher Existenz. Pastoral als Rekonstruktion von Lebensgeschichte zu entwickeln ist ein Versuch, diesen transzendentaltheologischen Ansatz für die Pastoraltheologie fruchtbar zu machen. Dies wird noch einmal

am Beispiel der Gefängnispastoral und anhand der literarischen Zeugnisse näher ausgeführt.

Die anschließende Bestandsaufnahme der theologischen Reflexion der Gefangenenpastoral der letzten 20 Jahre zeigt einen erschreckenden Theoriemangel und eine nur ansatzweise Einbindung dieses kategorialen Seelsorgsbereich in die gesamtkirchliche Verantwortung. Der Verfasser (er verfügt über mehrjährige Erfahrungen als amtlicher Seelsorger in einem Strafhaus) zieht drei Konsequenzen: Gefangenenpastoral darf sich nicht auf die unmittelbare persönliche Unterstützung Straffälliger und ihrer Angehörigen beschränken, sondern sie muß politische Diakonie sein; Projekte für Haftentlassene sollen forciert werden — als Hilfe zur Wiedereingliederung und als Zeichen der Versöhnung; schließlich gilt es, die Kompetenz der Seelsorger in der Gefangenenpastoral durch gezielte Ausbildung und wissenschaftliche Begleitung zu erhöhen.

Abstract: Magisterarbeit am Institut für Pastoraltheologie der Universität Innsbruck

Farkas László

**Löscht den Geist nicht aus! (1.Thess. 5,19)
Über die Zukunft der ungarischen Kirche, insbesondere im Blick
auf die mögliche Zusammenarbeit zwischen den zukünftigen Pri-
estern und LaientheologInnen – eine empirische Untersuchung.**

Der lange Titel der Arbeit sagt schon viel darüber aus, was der Autor in seinem Werk darstellen möchte. Er führt uns nach Ungarn und versetzt uns in eine kirchliche Situation, die auch außerhalb der ungarischen Grenzen vorfindbar sein könnte.

Im ersten Teil (Einleitung) wird die gegenwärtige Lage der Kirche in Ungarn, die den Hintergrund dieser Arbeit bildet, klar dargestellt. Der persönlich betroffene Autor geht der Frage nach, welche Zukunft sich für die ungarische Kirche im allgemeinen abzeichnet, wenn in ihr viel zu oft Mißtrauen zu Hause ist, und wenn die Gläubigen, seien sie Priester oder Laien, sich gegenseitig eher bekämpfen als zusammenzuarbeiten. Der bereits drastisch gewordene Priestermangel hätte schon lange ein Umdenken auslösen und die Berufungen aller Christen in der Kirche bewußt machen müssen. Die daraus resultierende Einsicht, daß die Kirche ihr Streben nach Macht und Autorität gegen Geschwisterlichkeit eintauschen sollte, hält der Autor für unverzichtbar.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Frage, wie das gegenwärtige Klima in der ungarischen Kirche entstanden ist. Welche wichtigen Elemente waren ausschlaggebend für die gegenwärtige pastorale Situation? Vor allem seit dem 2. Weltkrieg sind verschiedene Pastoral-konzepte miteinander in Konflikt geraten. Auf der einen Seite stand die Amtskirche und auf der anderen Seite das gedemütigte Volk der Gläubigen.

Der dritte Teil widmet sich theologischen Diskussionen: Demokratie in der Kirche und Kirche des Klerus und der Laien. In erster Linie wird hier für die Geschwisterlichkeit in der Kirche plädiert, wobei die Würde als Träger der Gleichheit der Christen untereinander anzuerkennen ist. Diese kann man mit demokratischen Mitteln erreichen.

Sowohl die geschichtliche Darstellung als auch die dogmatischen Ansätze sollten in dieser Arbeit jedoch nicht auf einer theoretischen Ebene stehenbleiben. Daher wurde erforscht, was in den Köpfen der Priesteramtskandidaten und LaientheologInnen diesbezüglich wirklich vorgeht. Folglich bietet der vierte und fünfte Teil dieser Arbeit eine

Dokumentation der im Jahr 1993 an der Theologischen Fakultät der Uni Budapest durchgeführten Befragung. Nach einer Einführung in die verwendete Methode und der Beschreibung des Fragebogens werden die Untersuchungsergebnisse schriftlich und bildlich dokumentiert, und Korrelationen zwischen einzelnen Variablen hergestellt. Der Autor hebt dabei drei Schwerpunkte hervor: das Kirchenbild, die Beurteilung der Ausbildung und die Berufung in der Kirche. Die Befragung ergab, daß sich ein Großteil der ungarischen TheologiestudentInnen nach demokratischen Werten sehnt und durch ein unklares Berufsbild sehr verunsichert ist.

Der letzte Teil ist ein Versuch, die Ergebnisse der Untersuchungen zu interpretieren, Konsequenzen zu ziehen und eine Vision darzustellen.

Abstract: Magisterarbeit am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmatik, Universität Wien

Kristina M. Lackerbauer

Obdachlos – Betreut – Begleitet

Die vorliegende Arbeit stellt ein Mosaik zur Situation obdachloser Frauen, zu den christlichen Betreuungseinrichtungen für obdachlose Frauen dar.

In einem ersten Teil (BLICKFELD A: OBdachLOS?) wird das Problem der Obdachlosigkeit mittels sozialwissenschaftlicher Kriterien und durch Einbeziehen aktueller Literatur und vorhandener Studien beleuchtet.

Zunächst geht es um eine begriffliche Abgrenzung des gesellschaftlichen Phänomens der Obdachlosigkeit, um darauf basierend die verschiedenen Formen von Obdachlosigkeit (akut, potentiell, bedroht) zu erläutern (Kapitel 1).

Die Darstellung von Obdachlosigkeit als multidimensionalem Problem (Kapitel 2) erfolgt unter Einbeziehung zweier spezifischer Blickwinkel, welche die Charakteristika weiblicher Obdachlosigkeit (Aspekt 1) und die spezifische Situation in Österreich (Aspekt 2) ins Auge fassen. Nachdem kurz auf vier theoretische Erklärungsmodelle für die Entstehung von Obdachlosigkeit eingegangen wird, steht als zentraler Inhalt dieses ersten Teiles die Auseinandersetzung mit Bedingungen, Anlässen und aktuellen wie aus der Obdachlosigkeit resultierenden Problemen im Vordergrund. Anliegen ist dabei, herauszuarbeiten, daß zwischen strukturellen Bedingungen, individuellen Problemlagen und Anlässen von Obdachlosigkeit zu differenzieren ist, daß nicht individuelle Schuld, sondern die Kompression und Kulmination von strukturellen wie persönlichen Problemen in die Obdachlosigkeit führen.

Der zweite Teil (BLICKFELD B: BETREUT...) stellt einleitend das Angebot an Betreuung für obdachlose Frauen in Wien vor und definiert, was Betreuung meint (Kapitel 1). Den Kern dieses zweiten Teiles bilden die zunächst narrativen Darstellungen von neun christlichen Betreuungseinrichtungen für obdachlose Frauen in Wien, die zusammen ein breites Spektrum sozialarbeiterischen und pastoralen Engagements bilden (Kapitel 2). Die organisatorischen und strukturellen Fakten der Häuser sind tabellarisch festgehalten (Kapitel 3). Abschließend wird – gleichsam das Gesamtbild der vorgestellten Betreuungseinrichtungen resümierend – ein Überblick über Aufnahme, Finanzie-

nung, Angebot der Häuser und die Motivation der MitarbeiterInnen gegeben (Kapitel 4).

Mit den Optionen pastoraler Begleitung obdachloser Frauen beschäftigt sich der dritte Teil (BLICKFELD C: BEGLEITET ...). Begleitung wird hier verstanden als Mit-Sein am Weg des anderen.

In einem ersten Schritt werden Spezifika und Praxis sozialarbeiterischer Betreuung und psychotherapeutischer Hilfestellung in Relation zur pastoralen Begleitung herausgearbeitet, um anschließend auf die Korrelation von Sozialarbeit, Therapie und Pastoral in der helfenden Begegnung mit obdachlosen Frauen einzugehen und die Proprien pastoralen Begleitens darzustellen (Kapitel 1). Dabei wird deutlich, wie sehr die behandelten Bereiche einander ergänzen und am ehesten in ihrem Zusammenspiel, auf der Basis tragfähiger und respektvoller menschlicher Beziehungen, helfend und heilend sein können.

(Ein Exkurs geht dem Verhältnis von Heilender Seelsorge im allgemeinen und Pastoraler Begleitung obdachloser Frauen nach.)

Das zweite Kapitel läßt sich nun auf konkrete Inhalte pastoraler Begleitung obdachloser Frauen ein. Dies geschieht – wie im ersten Teil – durch zwei Blickwinkel: Die intensive Begegnung mit drei Bildern aus dem Matthäusevangelium bildet den ersten Aspekt, persönliche Gedanken zur Thematik den zweiten. Die einzelnen Bilder werden zuerst sprachlich weitergestaltet, um dann auf ihre konkreten Hinweise für die pastorale Begleitung hin befragt zu werden. Verwoben mit den Bildern sind die folgenden Momente pastoraler Begleitung obdachloser Frauen. Sie appellieren, Begleitung als Weggemeinschaft auch mit Gott, der mit-geht, im Blick zurück, zueinander und nach vorne zu sehen: So kann sich ein neues Zusammenfügen und Wertschätzen der Lebensgeschichte der Frauen ereignen, kann im Miteinander- und Mit-Gott-am-Weg-Sein ein neues Ansehen und ein tieferes Verständnis der Wahrheit des anderen gefunden werden, im Blick nach vorne Hoffnung keimen und das Annehmen der Zeit als Geschenk neue Möglichkeiten für die Zukunft erschließen.

In einem AUSBLICK werden Chancen und Notwendigkeiten in bezug auf Obdachlosigkeit, Betreuungseinrichtungen und pastorale Begleitung formuliert.

Final Statement of the Symposium on 'The Reception of the Communio-Ecclesiology of the Second Vatican Council'

From September 18-26, 1993, a Symposium on The Reception of the Communio-Ecclesiology of the Second Vatican Council was held in Nairobi, Kenya.

Since February, 1991 the AMECEA Secretariat in close collaboration with the Institute of Missiology, Aachen, Germany, carried out a research project founded by the Research Group for Universal Church Affairs of the German Episcopal Conference.

The research was carried out by several local groups:

1. In Eastern Africa, under the direction of the AMECEA Secretariat, case studies and theological reflections were undertaken. These were published in: *How Local is the Local Church? Small Christian Communities and Church in Eastern Africa*, Spearhead Numbers 126-128, AMECEA Gaba Publications (Eldoret, 1993).
2. In Zaire the Faculté de Théologie, the Centre d'Études des Religions Africaines and the Centre des Archives Ecclesiastiques Abbé Stefano Kaoze of the Facultés Catholiques de Kinshasa studied the theological, anthropological and sociological aspects of the theme.
3. On the basis of the Pastoral Forum in the Archdiocese of Freiburg (Germany), the experiences of a German local church and the Archdiocese's reception of Communio-Ecclesiology were included as part of the study for the Symposium.
4. The coordination and preparation of the symposium were in the hands of the Institute of Missiology, Aachen.

The participants of the Symposium likewise came from different regions:

From Africa: There were representatives from Kenya, Tanzania, Uganda, Zaire and Zambia.

From Oceania: There were representatives from Papua New Guinea and Tonga.

From Europe: There were representatives from the Archdioceses of Freiburg, the Research Group for Universal Church Affairs of the German Episcopal Conference and from the Institute of Missiology, Aachen.

The theme of the symposium was approached in three steps:

FINAL STATEMENT

First Unit: Observations in church and society.

Second Unit: Theological implications.

Third: Perspectives for a renewed ecclesiology.

The following basic topics are the result of the presentations of the papers, the discussions in the groups and the discussions as in the Plenary Assembly:

The starting point and basis of all the reflections is the *Communio-Ecclesiology* which was emphasized by the Extraordinary Bishops' Synod in 1985 as the centre of all the documents of the Second Vatican Council. The reception of the *Communio-Ecclesiology* is occurring at the level of the local churches, especially within existing small communities (SCCs, CEBs, etc.). This was shown against the background of different models from the local churches represented in the symposium. In the process of implementation both the active lay people (women as well as men, young and old) and the ordained ministers should take their parts equally. This process has its impact on the traditional church structures, theologies and laws and will necessarily change them.

In different kinds of small communities ministries and services emerge which are carried out by women and men. They are essential for the continuity, dynamism and resilience of the communities. This requires among other things new orientations in existing ministries which up to now are often seen in opposition to *Communio*, but which in our context are necessarily embodied in *Communio*.

The examples presented showed that, where this integration is taken seriously, the one church of Jesus Christ is present and at work (CD 11). Problems arise if ordained ministers (for example, parish priests and bishops) tend to remain passive in this *Communio* process or even resist it. If this is to be avoided in the future, *Communio* must be learned and lived already in formation, especially the formation of priests and all other pastoral agents.

To bring all this into effect, the participants of the Symposium propose the following recommendations:

1. Recommendations on Small Communities (SCCs, CEBs, etc.)

(*In the following recommendations the term Small Communities (SCs) refers to SCCs, CEBs, etc.)

1. SCs are the official pastoral policy of national and regional episcopal conferences in Africa. Also in other cultural contexts they are ne-

cessary for implementing Communion-Ecclesiology. Each bishop should issue an official diocesan directive on SCs and create a Commission on SCs in his diocese.

2. There should be SC Animation and Training Teams on the parish, diocesan and national levels.

3. There should be more frequent exchanges of pastoral experiences between the different Local Churches in Africa and elsewhere that promote SCs. In this way we can learn from each other how to face difficult problems and better plan our pastoral policies.

4. Creative attempts at inculturation should be carried in the SCs.

5. The traditional values of African solidarity and authority in the SCs should be assimilated in the Christian interpretation and in this process become enriched and transformed.

6. SCs should avoid being concerned only with their own internal affairs. They should be involved in the joys and struggles of all people and thus be able to proclaim the Gospel more effectively.

7. Challenged by the Word of God which is read and reflected on in the local community and reading the Signs of the Times, SC members should first evangelize themselves and then go out to evangelize others.

8. A variety of creative ministries and services spontaneously emerges in the SCs. In light of Communion-Ecclesiology we urge church leaders and all SC members to encourage these new ministries which will help to shape this new way of being church. Particular emphasis should be placed on the significant roles that women are performing in the SCs.

9. SCs must take up the many challenges of the difficult and anonymous urban milieu in Africa especially by living community values in an evangelical perspective.

10. Further research should be carried out on:

- a. How SCs are a new way of being church.
- b. How the church can more effectively function as a community.
- c. The relationship between the Gospel and local cultural values.
- d. The interaction between traditional and new values in African society, especially in the cities.

2. Recommendations on Formation and Training

1. Training and ongoing formation of all the People of God:

a. That there be ongoing formation for the People of God of all categories — bishops, priests, religious and laity — geared towards conscientisation and promotion of small communities (SCCs, CEBs, etc.)

b. That both ordained and non-ordained ministers who assume responsibility be trained properly in the specific services.

c. Leadership of women should be accepted. They should be trained in the ministries that they lead and animate in the small communities (SCCs, CEBs, etc.).

d. That this work be carried on by competent people, preferably indigenous, who are capable of drawing up proper and elaborative programmes.

2. Theology in the seminary and religious formation:

The formal seminary and religious formation and training should be re-programmed so that it leads the students to be conversant with the needs and interests of the people of small communities (SCCs, CEBs, etc.) in their actual localities. The theology should stress the following among others:

a. The content of *Communio-Ecclesiology*. b. Theology of inculturation. c. Small communities as a place for sharing faith, mutual hope and love in the concrete situation of the People of God. d. Ministry not as an office of power but as a service of and to the community. Hence the appreciation of collaborative and complementary ministry. e. The holistic aspect of the mission of the church.

3. Practical orientation in formation:

a. That students should be regularly exposed to real pastoral problems through regular pastoral contacts and ministries during formation. Their formation must include periods during which they are fully attached to specific small communities (SCCs, CEBs, etc.) to share actual life: The joy and hope, the grief and anguish of the people, especially of those who are poor and afflicted in any way (GS 1).

b. That an inductive approach be used to collect information about the pastoral situation and history of the local churches.

c. That a thorough study of the social concern of the church according to the pastoral situations of Africa prepare the students to answer the legitimate aspirations of the people.

3. Recommendations on Church Structures

1. The church at all levels of its life needs Structures to carry out its mission of being the sign and instrument of the Kingdom of God. We recommend that participation and co-operation be applied as an essential way of communication between the hierarchical ministry and basic community ministries.

2. The emergence of SCs in the church has shown the necessity of adjusting the structures of the church to suit the local conditions. Therefore we recommend that local values and forms of communication be taken up in the lifestyle, leadership and theology of the local church.

4. Final Remarks

The participants of the Symposium place this Final Statement in the hands of their Bishops' Conferences and of the SECAM Secretariat to put on the agenda of the 1994 Special Synod for Africa. We are confident that these bodies will take this Final Statement into consideration in their deliberations.

Informationen und Nachrichten

Neuer Vorstand der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Prof.Dr. Leo Karrer, Pastoraltheologe an der Universität Fribourg/Schweiz, ist bei der Mitgliederversammlung in Leitershofen im September 1993 zum neuen Vorsitzenden der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V. gewählt worden. Karrer, der erste Laie als Vorsitzender der Konferenz, ist Nachfolger von Prof.Dr. Wilhelm Zauner, A-Linz. Stellvertreter wurde Prof.Dr. Hanspeter Heinz, D-Augsburg, und Beisitzer Ass.-Prof.Dr. Karl Heinz Ladenhauf, A-Graz. (Zur neuen Zusammensetzung des Beirats vgl. das Registerheft PThI 2/93. Nachtrag: Kooptiert wurde noch Herbert Haslinger, Rottenburg).

Habilitationen in Würzburg und Fribourg

Dr.soz.wiss. Karl Gabriel, Prof. für Soziologie an der Kath. Fachhochschule Norddeutschland, Osnabrück/Vechta, hat sich in Würzburg habilitiert für Pastoralsoziologie (Dr.theol.habil.) mit einer Arbeit über "Christentum zwischen Tradition und Postmoderne".

Mit einer Schrift über "Mario von Galli SJ. Eine prophetische Existenz. Beiträge zu einer biographisch-narrativen Theologie in praktisch-theologischer Absicht" hat sich der dortige Hochschulpfarrer Dr. theol. Alois Schifferle in Fribourg habilitiert.

Didaktischer Grundkurs des Katholischen Bibelwerkes

Im Frühjahr 1993 wurde vom Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerkes ein didaktischer Grundkurs mit dem Titel "Lehren lernen" initiiert. Er richtete sich an Assistenten und Lehrende im Fach Katholische Theologie, die (Pro)Seminare durchführen und mit biblischer Überlieferung zu tun haben. 16 AssistentInnen nahmen an diesem ersten — berufsbegleitenden — Kurs teil, der zwei 5-Tages-Einheiten im September 1993 bzw. März 1994 sowie eine semesterbegleitende Supervision umfaßte. Das Leitungsteam bildeten Anneliese Hecht (Referentin für Bibelpastoral des Kath. Bibelwerkes), Hermann Flothkötter (Direktor der Landvolkshochschule Warendorf, Erwachsenenbildner), Prof.Dr.Felix Porsch (Neues Testament), Prof.Dr.Paul

Schladoth (Religionspädagogik) und Priv.Doz. Dr. Werner Tzscheetzsch (Religionspädagogik, Katechetik, Direktor der Kath. Akademie für Jugendfragen).

Der Kurs vermittelte grundlegende hochschuldidaktische Kenntnisse und bot die Möglichkeit, durch berufsbegleitende Supervision zwischen den beiden Kurswochen diese Kenntnisse zu vertiefen.

Es ist davon auszugehen, daß dieser Kurs im Herbst/Frühjahr 95/97 erneut angeboten wird.

Gemeinsame Jahrestagung von AKK und AfR zum Kindsein heute

Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK) und der (ev.) Arbeitskreis für Religionspädagogik (AfR) hielten vom 16.-19.9.94 in Leitershofen eine gemeinsame Jahrestagung ab zum Thema "Kindsein heute" als religionspädagogische Herausforderung. Es referierten u.a. Lothar Krappmann, Friedrich Schweitzer, Hans-Jürgen Fraas, Wolfgang Nastainczyk und Anton Bucher.

Religionssoziologische Tagungen

"Religion und Biographie in der modernen Lebenswelt" war das Thema der Jahrestagung des Arbeitskreises religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute (ArkiF) 11.-13.4.94 in Rummelsberg.

Während des XIII. Weltkongresses für Soziologie in Bielefeld vom 18.-23.7.1994 waren für das Research Committee Sociology of Religion Sitzungen geplant u.a. zu Youth and Religion, Fundamentalism Reconsidered, Political Regulations of the Religious.

Die Arbeitsgruppe Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS) tagt über "Religiöse Individualisierung und Gruppenprozesse" vom 25.-27.11.94 in Wiesbaden-Naurod mit den Referenten Ulrich Oevermann, Thomas Luckmann, Karl-Fritz Daiber, Detlef Pollack u.a.

Österreichische Pastoraltagung 1994 zu Amt und Dienst

"Amt und Dienst – Umbruch als Chance" ist der Titel der Österreichischen Pastoraltagung in Wien-Lainz vom 28.-30.12.1994. Neben Arbeitskreisen und Kamingsgesprächen (u.a. zum Ehrenamt und zu Laien als Gemeindeleitern) sind Referate vorgesehen, u.a. von Peter Neu-

ner (München), Leo Karrer (Fribourg), Jörg Müller (München), Wolfgang Beilner (Salzburg).

Beirat unterstützte Friedensnobelpreivorschlag für Bischof Ruiz García (Mexiko)

In einem Schreiben vom 18.6.94 an das Osloer Nobel-Institut unterstützte der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen den Vorschlag des Friedensnobelpreisträgers von 1980, Adolfo Perez Esquivel, den Preis dem Bischof von San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz García, zu verleihen. Bischof Ruiz García, als Vermittler während der jüngsten Konflikte in Chiapas/Mexiko bekannt geworden, habe sein ganzes Leben den Nachkommen der Mayas gewidmet, die bis heute in Mißachtung und Entbehrung sowie unter Vorenthaltung fundamentaler Menschenrechte leben. Die geduldige Arbeit von ihm und seinen Mitarbeitern habe Wunden geheilt, Brücken gebaut und Hoffnung geweckt, heißt es in dem Schreiben. Die Preisverleihung könne überdies dazu beitragen, sein nicht ungefährdetes Leben zu schützen. (Inzwischen ging der Preis an die Nahost-Politiker Arafar, Peres und Rabin.)

Beiratsschreiben an oberrheinische Bischöfe

Mit einer Solidaritätsversicherung und der Bitte, sich nicht entmutigen zu lassen in ihrer Position, im konkreten Einzelfall in pastoraler Abwägung ein Hinzutreten zur Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene für möglich zu halten, schrieb der Beirat an die Bischöfe Saier, Lehmann, Kasper. Anlaß war das römische Schreiben vom 14.9., das, so der Beirat, "sich offenbar gegenüber der Unterscheidung zwischen der Geltung einer allgemeinen Norm und ihrer Anwendung in einem konkreten Einzelfall" verweigere (Bereits vor 15 Jahren hat der Beirat eine "Stellungnahme zur pastoralen Regelung der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten" verfaßt, in: Pthl (1979) 104-111.)

Nächster Pastoraltheologenkongreß

Der Pastoraltheologenkongreß 1995 wird vom 18.-21.9. in Freising stattfinden. Es geht um die Gottesfrage in der Praktischen Theologie.

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Denz, Hermann, Dr.phil., Univ.doz. am Institut für Soziologie, Universität Innsbruck

Friesl, Christian, Mag.theol., Ass. am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmatic, Universität Wien

Fürst, Walter, Dr.theol., Prof.für Pastoraltheologie, Universität Bonn

Gabriel, Karl, Dr.soz.wiss., Dr.theol.habil., Prof.für Soziologie an der Kath.Fachhochschule Norddeutschland, Osnabrück/Vechta

Haslinger, Herbert, Dipl.-Theol., Referent für ehrenamtliche Dienste am Institut für Fort- und Weiterbildung, Rottenburg

Hofer, Max, Dr.theol., Seelsorgeamtsleiter, Bistum Basel, Solothurn

Klein, Stephanie, Dr.theol., wiss. Mitarbeiterin am Seminar für Pastoraltheologie, Universität Mainz

Köhl, Georg, Dr.theol., Ausbildungsleiter für pastorale MitarbeiterInnen, Generalvikariat Trier

Lehner, Markus, Dr.theol., Ass. für Pastoraltheologie, Kath.-Theol. Hochschule Linz

Mette, Norbert, Dr.theol., Prof. für Prakt.Theologie, Universität-GH Paderborn

Nachtwei, Uwe, Dr.theol., Seelsorgeamtsleiter, Bistum Magdeburg

Prüller-Jagenteufel, Veronika, Mag.theol., Ass.am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmatic, Universität Wien

Schleinzer, Annette, Dr.theol., freiberufl. Theologin, Rottenburg

Schuler, Arnulf, Domkapitular, Seelsorgeamtsleiter, Bischöfl. Ordinariat Speyer

Schulz, Ehrenfried, Dr.theol., Prof. für Religionspädagogik und Kerygmatic, Universität München

Siebenrock, Roman, Dr.theol., wiss.Ass., Karl-Rahner-Archiv, Institut für Fundamentaltheologie, Universität Innsbruck

Spijker, A.M.J.M.Herman van de, Lic.theol., Dr.theol.habil., Prof. für Pastoraltheologie/Poimenik, Universiteit Heerlen

Steinkamp, Hermann, Dr.phil., Dr.theol., Prof. für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik, Universität Münster

AUTORINNEN UND AUTOREN

Wagner, Karl, Ordinariatsrat, Dezernent Grundseelsorge, Bischöfl. Ordinariat Limburg

Zauner, Wilhelm, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Kath.-Theol. Hochschule Linz

Zerfaß, Rolf, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Würzburg

Fürst, Walter, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Bonn

Göbel, Käthe, Dozentin für Pastoraltheologie, Hochschule Linz

Kath. Fachhochschule Niederrhein, Universität für Pastoraltheologie

Hastinger, Herbert, Dr.theol., Berater für kirchliche Dienste

Hof, Max, Dr.theol., Leiter des Pastoraltheologischen Instituts

Klein, Stephanie, Dr.theol., Wissenschaftlerin am Seminar für Pastoraltheologie, Universität Linz

Köhl, Georg, Dr.theol., Leiter des Pastoraltheologischen Instituts

Lehner, Markus, Dr.theol., Ass. für Pastoraltheologie, Kath.-Theol. Hochschule Linz

Mette, Norbert, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

Reinhold, Siegfried, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Göttingen

