

theol

ISSN 0555-93

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

✓ ZU

**Gottes Spuren.
Erfahrungen und Reflexionen**

28.07.1996

ZA 5629

1/1996

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. R. Preul, Kiel

REDAKTION

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

Zuschriften, Beiträge:

Hartmut Heidenreich
Kreuzstr. 6
D-55270 Zornheim
Telefon/Fax 06136/45931 (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. R. Freul, Kiel

Leitet die Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Vors.:
Prof. Dr. L. Kämer, Fribourg

REDAKTION

Dr. Hartmut Heiberich (Zornheim b. Mainz)
Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Pöhl (Kiel)

ZA 5629

Pastoraltheologische Informationen (PThI)
16. Jg., Heft 1, September 1996, Folge 35

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt
Postfach 1015330, D-55099 Mainz
Telefon 06131/93273 (b)
Telefax 06130/45931 (p)
Telefon 06131/25273 (b)

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

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Heft

A. "Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen".

Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Freising 18.-21.9.1995

Kongreßprogramm

Leo Karrer, Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen. Begrüßung und Einleitung 5

1. Vorträge

Ottmar Fuchs, Gotteserfahrungen und Gottesfinsternis. Herausforderungen an uns PastoraltheologInnen 13

Roman Siebenrock, Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Fundamentaltheologie 37

Stephanie Klein, Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie 53

2. Fishpool

Herausforderungen für die Praktische Theologie: Gottes Spuren. Gespräch im Fishpool 71
(nach Bandaufzeichnung ausgewählt und sprachlich überarbeitet von Herbert Haslinger)

B. "Amtshandlungen".

Von der Jahrestagung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wiss. Gesellschaft für Theologie 1995 in Kassel

Ulrich Schwab, Amtshandlungen und Familienreligiosität 95

Reinhard Schmidt-Rost, Amtshandlungen und kirchliche Lebensordnungen 113

C. Weitere Beiträge

Peter Cornehl, Stoffpläne im Fach Praktische Theologie 129

D. Informationen: Personalia, Kongresse, Abstracts

1. *Informationen aus der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 161
 2. *Informationen aus der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen* 169
- Autorinnen und Autoren dieses Heftes 174

5

13

37

53

71

95

113

129

133

137

141

145

149

153

157

161

165

169

173

177

Zu diesem Heft

Dieses Heft bringt Beiträge aus beiden Herausgebergremien. In Teil A zunächst und am umfanglichsten vom Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Freising vom 18. bis 21.9.1995. Er hatte als Thema "Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen" und verstand dies weiter in der Linie der letzten Kongresse über Evangelisierung, Diakonie, Planung und Vision.

Dem Thema entsprechend war der Kongreß auch mit erfahrungsbezogenen Einheiten und Gruppengesprächen angelegt, was der Dokumentation Grenzen setzt. Eine Vorstellung vom Ablauf gibt das abgedruckte Programm. Hier sind neben der Einführung des Vorsitzenden, Leo Karrer, vor allem die Referate von Ottmar Fuchs, Stephanie Klein und Roman Siebenrock sowie als Einblick in die Diskussion beim Kongreß der Fishpool in Überarbeitung wiedergegeben.

Teil B enthält Beiträge aus Gesprächen der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, die im Herbst 1995 stattfanden. Die Jahrestagung in Kassel war dem Thema "Amtshandlungen" gewidmet; daraus stammen die Beiträge von Ulrich Schwab und Reinhard Schmidt-Rost.

Der Beitrag von Peter Cornehl in Teil C kommentiert Probleme, die sich im Zusammenhang der Diskussion über eine neue Zwischenprüfungsordnung für Evangelische Theologie bei der Praktischen Theologie abzeichnen. Diese Diskussion prägte den Ev.-Theol. Fakultätentag in Bethel im vergangenen Oktober.

Im Informationsteil D ist diesmal vor allem der Tod mehrerer Praktischer Theologen zu beklagen. Wir haben bei den 'Nachrufen' die Unterschiedlichkeit der Informationsstränge belassen.

Hartmut Heidenreich

Reinhard Schmidt-Rost

Zielsetzung

Mittlerweile ist auch innerkirchlich der Verdacht aufgekommen, daß uns "Gott möglicherweise abhanden gekommen" ist. Nicht selten wird das Gefühl formuliert, daß ein ausgeprägtes Traditions- und Sprachgut für die Benennung Gottes immer weniger mit dem Leben und den spirituellen Sehnsüchten der Menschen verbunden werden kann.

Wir gehen davon aus, daß Gott auch in unserer Gegenwart vielfach zur Wirkung kommt und entsprechend erfahren wird. Auch das Leiden an seiner Nichterfahrung markiert immerhin die leere Stelle und hält sie schmerzlich offen.

Als Fachleute in der Praktischen Theologie wollen wir uns der Herausforderung dieser Anfrage in einer Weise stellen, die auch in der Methode die eigenen und die fremden Erfahrungsbezüge wirken läßt. Wir dürfen nicht vorschnell in jene Wortgewandtheit übergehen, die hinsichtlich dieses Themas auch unser Problem ist. So machen wir uns auf die Suche nach Gottes Spuren in unserem eigenen Leben und hören zugleich, wie andere andere Erfahrungen mit seinen Spuren in Verbindung bringen.

In diesem Prozeß vermuten wir ein Lehnstück erfahrungsbezogener Theologie. Von daher könnten sich dann wohl auch einschneidende Konsequenzen für unser praktisch-theologisches Forschen ergeben.

Für den Beirat:

Prof. Dr. Leo Karrer
Vorsitzender

Prof. Dr. Stefan Knobloch
Geschäftsführer

Kongreß
der Konferenz der deutschsprachigen
Pastoratheologen

GOTTES SPUREN

ERFAHRUNGEN UND REFLEXIONEN

18.-21. September 1995

Kardinal-Döpfner-Haus
Bildungszentrum der Erzdiözese
München und Freising

Domberg 27
85354 Freising

Programmverlauf

Montag, 18.09.1995

- 15.00 Emplang bei Getränken
(Ausgabe der Schlüssel, Tagungsunterlagen, Informationen - Bezug der Zimmer-
Begegnung bei Getränken)
- 16.30 Kongreßöffnung durch Leo Karrer, Freiburg
- 17.15 Gottesbilder in verschiedenen Genera
Einführung in die Themen der Gruppen
des Abends
- 17.45 Pause
- 18.00 Abendessen
- 19.30 Gottesbilder in verschiedenen Genera
A1 Literatur (Paul Konrad Kurz, Gauting)
A2 Kunst (Peter Stelner, Frelising)
A3 Film (Referent angefragt)
A4 Brauchtum (Oliva Wiebel-Fandler,
Passau)
- 21.30 Abendmusik in der Hauskapelle
Abendsegnen

Dienstag, 19.09.1995

- 7.30 Beginn der Liturgia Verbi
- 8.15 Frühstück
- 9.15 Erzählen: Den eigenen Gotteserfahrungen auf der Spur
Hinführung: Otkmar Fuchs, Bamberg
Gespräch in Gruppen - ModeratorInnen:
B1 Manfred Belok, Limburg
B2 Martina Blasberg-Kuhnke, Dortmund

B3 Anna Findl-Ludescher, Innsbruck

B4 Norbert Mette, Paderborn

B5 Evi Meyer, Brühl

B6 Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

B7 Gabriele Rüttiger, München

B8 Hermann Stenger, München

B9 Herman van de Spijker, Heerlen

B10 Christel Voß-Goldstein, Düsseldorf

Mittagessen

12.00 Kaffee

14.00 Nachdenken: Wie kommen Gotteserfahrungen in unserem Leben vor?

Hinführung: Otkmar Fuchs, Bamberg

Fortsetzung des Gesprächs in Gruppen

16.45 Pause

17.15 Agora - "Blitzlichter" aus dem Gesprächsverlauf in den Gruppen

18.00 Abendessen

19.00 Mitgliederversammlung des e.v.

Mittwoch, 20.09.1995

- 8.00 Frühstück
- 9.00 Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie
Stephanie Klein, Mainz
- Diskussion
- 10.15 Pause
- 10.45 Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Fundamentalthologie
Roman Siebenrock, Innsbruck
- Diskussion
- 12.00 Mittagessen
- 14.00 Kaffee
- 15.00 Die Erfahrungen anderer
Einführung von Hanspeter Heinz
- Gruppengespräch:
- C1 Gotteserfahrungen älterer Menschen
(Werner Brauchle, Augsburg)
- C2 Gotteserfahrungen im Religionsunterricht (Hans Schmid, Erlangen)

C3 Gotteserfahrungen in sozialen Randgruppen (Imtraud Welbrock, Frankfurt)

C4 Gotteserfahrungen Blindler und Gehörloser (Erich Jermann, Zürich)

C5 Gotteserfahrungen in der Musikkultur Jugendlicher (Ilse Kögl, Wien)

C6 Gotteserfahrungen Behinderter (Christoph Beuers, Aulhausen)

C7 Gotteserfahrungen in Arbeiterinterviews (Guido Lorenz, Stuttgart)

C8 Gotteserfahrungen bei Kindern (Helene Stegmeir, Friedberg)

17.00 Pause

17.30 Liturgia Eucharistica

18.30 Abendessen

20.00 "Du bist gewachsen in diesen Jahren"
Konzert mit Claudia Mitscha-Eibl, Wien

Donnerstag, 21.09.1995

- 8.00 Frühstück
- 9.00 Herausforderungen für die Praktische Theologie
Fishpool mit: Walter Fürst, Doris Nauer,
Norbert Mette, Veronika Prüller-Jagenteufel, Reinhard Schmidt-Rost
- 11.00 Pause
- 11.30 Rückblick und Verabschiedung
Reisesegen
- 12.00 Mittagessen
Abschluss des Kongresses

Leo Karrer

[nein]

Gottes Spuren Erfahrungen und Reflexionen

Begrüßung und Einleitung

Meine sehr geehrten Damen und Herren,
liebe Kolleginnen und Kollegen!
Sie alle, die Sie unserer Einladung zum Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen hier in Freising gefolgt sind, begrüße ich herzlich. Zugleich erkläre ich diesen Kongress als eröffnet.

Die Vorbereitungsgruppe, die im Auftrag des Beirats der Konferenz diese Tagung im Detail organisierte, hat mich beauftragt, Sie in die Thematik und in den Bauplan des Programms einzuführen. In einem längeren Prozess haben wir uns aus der Fülle der anstehenden Probleme für das Thema '**Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen**' entschieden.

1. Zum Werdegang des Kongress-Themas

Eine erste Sorge, die sich bei der Vorbereitung stellte, war die Frage, ob wir nicht die heißen Themen der vorausgehenden Kongresse veruntreuten und sozusagen einen spiritualistischen Kurswechsel steuerten. Dazu ist zu vermerken, dass es in der Tat uns (Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen) kaum gelingt, den Zusammenhang von Diakonie und Gottesfrage aus eigenen Erfahrungen heraus miteinander zu verbinden und durchzubuchstabieren. Ich stelle mir auch persönlich die herausfordernde Frage: wo arbeite ich diakonisch und erfahre dabei Gott oder seine Abwesenheit? Diese Frage möchte ich nicht abreagieren, auch wenn sie mich verlegen macht.

Wer jedoch die letzten Tagungen in Wien, Freiburg, Freising und in Leitershofen genauer analysiert, wird feststellen können, dass das diesjährige Thema aus dem Weiterdenken der früheren Kongresse herausgewachsen ist und sozusagen sich unmittelbar erschliesst.

Im einzelnen sei erinnert an den Kongress in Wien 1987 zum Thema: "Evangelisierung in Europa". Schon dort stellte sich die Frage nach der Evangelisierung von uns selbst und die Vermittlung von Evangelium und gegenwärtiger Kultur. Dort wurde die Option für die Armen

erkennbar und die Perspektive, sich selber von den Armen evangelisieren zu lassen. Damit waren Anfragen an uns Theologen und Theologinnen in unserer Lebenswelt und im akademischen sowie kirchlichen Umfeld gegeben.

Die Option für die Armen liess 1989 in Freiburg nach der Diakonie als einer vergessenen Dimension der Pastoraltheologie fragen.

Der Kongress 1991 in Freising "Wenn Mauern fallen — Kirche im Europa der 90er Jahre" war von den aktuellen Umbrüchen in Osteuropa geprägt; auch dort zeigte sich, dass das Verständnis von "Kirche für die Welt" nicht im vorhinein als gesellschaftliche Instrumentalisierung der Kirche und als eine Entleerung ihres Mysteriums verdächtigt werden darf, sondern dass es um einen Welthorizont geht, der im Lichte des Glaubens gesehen und angenommen wird.

Der Leitershoferer Kongress "Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge" vor zwei Jahren reagierte auf eine bereits in Gang befindliche Diskussion um diözesane Pastorkonzepte und verband das Thema der kooperativen Pastoral mit der diakonischen Leitidee der Sozialpastoral. Hinter diesen beiden Begriffen stand der Basiskonflikt: Soll die Kirche ihren Bestand sichern oder sich vorrangig um die Menschen und deren Selbstentfaltung in Freiheit kümmern. — Weil in Leitershofen keine Erklärung verabschiedet werden konnte, wurde der Beirat mit dieser Aufgabe betraut. Dies bildete damals den Hintergrund für die Planung des diesjährigen Kongresses. Dabei sahen wir uns vor die Notwendigkeit gestellt, die Fragen um unser Fach, die Praktischen Theologie, aufzugreifen, aber im Horizont der Gottesfrage; denn die Ausführungen von Gerhard Nachtwei am Schluss des Kongresses in Leitershofen blieben unvergessen, als auch er in eindrucksvoller Weise daran erinnerte, dass die eigentliche Krise unserer Zeit nicht die Kirchen-, sondern die Gotteskrise sei (vgl. PThl 12, 1994, 148ff).

Die Kongressplanung war — wie diese wenigen Hinweise schon zeigen — von jeweils aktuellen Fragestellungen oder Geschehnissen mitbestimmt; und dies muss auch so sein dürfen. Andererseits liegt es dann an unserem Bemühen, das spannungsvolle Verhältnis oder — um es in der Sprache von Karl Rahner zu sagen — die Einheit von Gottes- und Menschenliebe im Gespräch zu halten.

Nach Leitershofen (1993) galt es nun, zwei melodische Linien gleichsam kontrapunktisch zusammenzuführen. Wie stellt sich die Praktische Theologie der Gottesfrage? Was meinen wir, wenn wir von der Gottes-Vermutung in diakonischen Vorgängen ausgehen? Wo kommt Gott in der Wirklichkeit vor, in einzelnen Biographien, in einer Ge-

meinde, in der kirchlichen Planung? Und müssen Zugänge zur Kirche nicht letztlich Zugänge zu Gott werden? — sonst können wir es gleich bleiben lassen. Ist Gott nicht oft für z.T. subtile Herrschaftsansprüche funktionalisiert und moralisch instrumentalisiert worden? Verrät unsere liturgische Kultur etwas von Gotteserfahrung? Oder suggerieren Strukturen, als ob Kirche Gotteserfahrung herstellen könne und müsse?

2. Gottes Spuren

Es brauchte Zeit, um einen prägnanten Begriff für die vielseitige Problematik zu finden. "Praktische Theologie angesichts der modernen Gottesfrage" klang dann doch zu wissenschaftlich klinisch. Der Vorschlag "Gott der kleinen Leute" blieb zu offen. In den Vorschlag "Gott auf dem Oktoberfest" hatten wir uns zwar einen Moment lang verliebt; er erzielte aber keine bestimmende Wirkung. — Angesichts der Discretion der Fragestellung und der semantischen Vielschichtigkeit des Wortes einigten wir uns auf die knappe Formel: Gottes Spuren.

Die Äusserungen im Verlaufe unserer Suchbewegungen machten deutlich, dass wir den Erfahrungen der Abwesenheit Gottes Rechnung zu tragen hätten. An solchen Erfahrungen der Menschen vorbei darf die Kirche Gott nicht dauernd generalmobilmachen. Unsere Rede von Gott ist allzusehr normativ besetzt und unsere Sprache über Transzendenz ist allzuoft eine Behauptungskultur.

Im Ringen um diese Fragestellung wurde bewusst, dass die Gottesfrage nicht in Formeln zu verobjektivieren ist, noch zum seichten Thema verkommen darf. Über Gott ist weder von der Kirche noch von der Theologie wortgewandt und voreilig zu verfügen. Denn es ist doch zu fragen, ob es z.B. in unseren Gemeinden oder in paragemeindlichen Gruppierungen so etwas wie Gotteserfahrung gibt, für die wir kaum ein Sensorium oder entsprechende Kriterien entwickelt haben. Mindestens die Frage möchte ich hier deponieren.

Heute zeigte sich vielfach, dass wir Theologen und Theologinnen kein Monopol auf Gott beanspruchen können. Zum einen gibt es Transzendenzerfahrungen, die nicht christlich verortet und gedeutet sind; zum anderen traut man es der offiziellen Kirche nicht mehr zu, weil ihre Sprache zu weit weg ist von den Erfahrungen und Leiden der Menschen. Für manche scheint sie nicht mehr die Kraft dazu aufzubringen, weil sie die Buchstabierung der Gottesfrage allzusehr an der Sündhaftigkeit und Schuld des Menschen festgemacht und dadurch Gott als Anwalt des gelingenden Lebens, der Freiheit und Gerechtigkeit

keit sowie der Versöhnung und der Friedfertigkeit verdunkelt hat. Noch gestern, ehe ich zu diesem Kongress aufbrach, meinte unser Sohn im Zusammenhang mit unserem Kongressthema: "Wie kann man auf unbegreifliche Fragen so unproportioniert viele Antworten formulieren?" Die Sprache des Films, der Musik, der Kunst und auch der Naturwissenschaften scheint erfahrungsnäher und für manche plausibler zu sein. Diesen Bereichen traut man eher zu, die Gottesfragen und die Not mit Gott zu formulieren.

Da die Frage nach Gott nicht auf der Prinzipienebene zu verdinglichen ist, drängte die Erfahrungsdimension und der Ernst der Fragestellung auf eine entsprechende Methode und Vorgehensweise für unseren Kongress. Es sollten die eigenen Erfahrungsbezüge zum Ausgangspunkt für die Reflexion und für die Kommunikation werden. Über Gott ist nicht nachzudenken und zu sprechen, ohne sich selbst ins Spiel zu bringen. Das ist Tücke und Chance dieses Kongresses. Andererseits muss sich die eigene Erkenntnis anderen Erfahrungen und fremden Zugängen aussetzen.

Die Theodizeefrage an uns in der Kirche und an uns in der Theologie ist an ihrer Wurzel die Frage nach den Quellen unserer Hoffnung. Bei allen binnenkirchlichen Strukturfragen und pastoralen Pläneschmiedereien, aber auch bei den Herausforderungen im diakonischen Bereich kommen wir um diese fundamentale Frage nicht herum. Die Erfahrung der Gottesferne und des Leidens an seiner Abwesenheit sind dabei nicht abzureagieren oder zu dämpfen, sondern definieren die Situation.

Missverstanden wäre das Anliegen dieses Kongresses und auch sein inhaltlicher Schwerpunkt, wenn dies als Abkehr vom Ringen um eine prophetisch-kritische und diakonische Kirche gedeutet würde. Das würde bedeuten, Gott und Diakonie nur alternativ zu denken, statt letztlich Gottesdienst und Menschendienst in ihrer inneren Einheit zu bejahen.

Es geht somit nicht um einen Pfingstler-Kongress, sondern um einen Prozess, bei dem wir trotz aller begrenzter Möglichkeiten im Rahmen eines Kongresses Spuren Gottes suchen wollen und darüber das Gespräch anzetteln möchten. Es handelt sich somit um keinen Rückzug vor Herausforderungen, sondern um eine Art Rückkehr zu den Quellen, um die Weite des Weges in Angriff zu nehmen und eine echte Radikalisierung der Fragen zu erahnen.

3. Die **Dramaturgie** ist von solchen Absichten und Rücksichten getragen. Es ergibt sich der induktive Weg. Beabsichtigt ist ein wenn auch nur kurzes Stück des Weges erfahrungsbezogener Theologie, wo wir

nach den Spuren Gottes bei uns und bei anderen fahnden und suchen und womöglich darüber ins Stottern oder ins Gespräch kommen wollen.

Bleibt noch zu verraten, dass sich der Beirat in einem kleinen und in einem grösseren Symposium mit "Gotteserfahrungen und Gottesfindern. Herausforderungen an uns Pastoraltheologen/innen" auseinandergesetzt hat. Es war dies eine Vorbereitung auf unseren Kongress hin, aber kein Probefall, denn dem Thema kann man sich nur als Ernstfall nähern, nie im Probelauf.

Für den heutigen Tag ist nun vorgesehen, dass sich gleich anschliessend die Gruppenleiterin und die Gruppenleiter vorstellen und in das Thema ihrer jeweiligen Gruppe heute Abend einführen. Mit dem Arbeitsschritt "Gottesbilder in verschiedenen Erfahrungsbereichen" sollen wir gleichsam in das Kongress-Thema eingestimmt werden. Es ist keine Soirée mit gehobenen ästhetischen Ansprüchen oder gar ein bunter Abend, sondern eine Phase, in der die Erfahrungen aus der eigenen Biographie wachgerufen werden sollen. Wir sind ja nicht diejenigen, die das Problem einfachhin lösen, sondern die es haben. Im Anschluss an diese Runde nach dem Abendessen sind Sie um 21.30 Uhr zur Abendmusik und zum Abendsegen in der Hauskapelle eingeladen.

Nun zum morgigen Tag, an dem Karl Heinz Ladenhauf die Moderation übernehmen wird. — Der rote Faden dieses Kongresses sind die Spuren Gottes, immer wieder orientiert an unseren eigenen und fremden Erfahrungen. So gilt die Vormittagsarbeit am morgigen Tag dem Ziel, den eigenen Gotteserfahrungen auf die Spur zu kommen. Methodisch ist vorgesehen, dass nach einer Hinführung durch Ottmar Fuchs der Diskurs in Arbeitsgruppen nach Wahl erfolgen soll. Sie werden gebeten, sich bis 9 Uhr nach dem Frühstück morgen in bereitliegende Listen einzutragen.

Am Nachmittag soll auf die narrative Phase ein Nachdenken im Sinne einer ersten systematisierenden Sichtung folgen, woraus sich Erfahrungskategorien und Fragen ausarbeiten lassen. Keine Zählung des Gottesbegriffs ist damit anvisiert, sondern die Klärung eigener Gottesvorstellungen und deren Be-Deutung in unserem Leben. Auch hierzu wird Ottmar Fuchs eine kurze Einführung geben. Für diesen seinen Part im Kongressgeschehen möchte ich Ottmar Fuchs schon an dieser Stelle herzlich danken.

Im Anschluss an die Pause ist um 17.15 Uhr die Agora im Plenum eingeplant, wobei es sich um einen Austausch der Gruppenerfahrungen

gen handelt, wozu die Gruppenmoderatoren und -moderatorinnen des Vormittags kurz Stellung nehmen.

Am Mittwoch soll – unter der Moderation von Hanspeter Heinz – die Optik der eigenen Erfahrungswelt geöffnet und geweitet werden auf die Theologie hin. Gerade im Blick auf die Gottesfrage und die diakonischen Optionen wird die heimliche Arbeitsteilung akademischer Theoriebildung, wonach wir die Theorie produzieren, während die anderen handeln, absurd und widersprüchlich. Die Frage nach den Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie und der Fundamentaltheologie ist an ihrer Wurzel eine Frage nach dem Subjekt der theologischen Arbeit. An dieser Stelle sei jetzt schon ein Wort des Dankes der Referentin und dem Referenten von übermorgen, Stephanie Klein und Roman Siebenrock, ausgesprochen.

Der Mittwoch-Nachmittag will Raum geben für einen weiteren Schritt über unsere persönliche und berufliche Lebenswelt hinaus zu Erfahrungen anderer. Das Ziel liegt darin, uns durch andere Dimensionen von Gotteserfahrungen herausfordern zu lassen. Nicht umfassende Information ist beabsichtigt, sondern Lernen an konkreten Beispielen. Auch für diesen Austausch möchte ich all jenen Damen und Herren danken, die sich als Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen zur Verfügung gestellt haben.

Von einem ganz anderen, allerdings nicht fremden Genre ist der Mittwochabend inspiriert, nämlich der Konzert- bzw. Liederabend mit Claudia Mitscha-Eibl aus Wien.

Der Donnerstag steht unter der Moderation von Stefan Knobloch. Der Fishpool soll der Phantasie dienen, Konsequenzen für die Praktische Theologie bzw. für uns als Theologen und Theologinnen aus den Kongresserfahrungen heraus zu gewinnen. Damit wäre auch der Brückenschlag zur weiteren Arbeit im Beirat und für den nächsten Kongress bzw. für uns alle gegeben.

Zu unseren Gottesdiensten

Gerade von der Zielsetzung dieses Kongresses her wird die Gottesdienstgestaltung doppelt sensibel. Weil Gottesdienst und Arbeit bzw. Reflexion nicht als alternatives Nebeneinander, sondern als sich gegenseitig bedingende Pole zu verstehen sind, ist geplant worden, die Auseinandersetzung mit den eigenen und fremden Erfahrungen in den weiten Rahmen eines gottesdienstlichen Geschehens zu integrieren und umgekehrt.

Der Austausch unserer Erfahrungen mit Gott und über Gott soll auch in diesem Kongress Ausdruck und Wiederhall finden im Gemeinsamen *Gottesdienst*.

So wird die heutige Abendmusik in der Hauskapelle ausklingen in einen kurzen *abendlichen Segen zur Nacht*.

Am Ende unserer Spurensuche nach Gott in unserem persönlichen und beruflichen Leben werden wir im Rahmen der Verabschiedung am Donnerstagmittag noch einmal kurz innehalten, um in einem *Reisegebet und Reisesegen über*

- unsere Heimkehr,
- die Arbeit, die uns wieder erwartet,
- und die Menschen, die uns dort anvertraut sind, den lebendigen Gott anzurufen.

Die in unseren Kongressen selbstverständliche Messfeier, die wie immer den Höhepunkt unserer Gottesdienste bildet, wird — wie schon aus dem Programm ersichtlich — in ihren beiden eigenständigen, aber aufeinander bezogenen Teilen *Liturgia Verbi und Liturgia Eucharistica* ausführlich zur Geltung kommen.

Ausgehend von der besonderen Thematik und der spezifischen Methode unseres diesjährigen Kongresses erscheint es angebracht, einmal zu versuchen, der Messfeier als ganzer nicht nur an irgendeiner Stelle im Kongressverlauf einen bestimmten Platz zu geben, sondern sie vielmehr in das intendierte prozessuale Geschehen des Kongresses so einzubeziehen, dass dieses zugleich aus ihr herauswachsen und in sie münden kann.

Daher haben wir die beiden Teile der Messfeier auseinandergesogen zu einem Spannungsbogen, der den inhaltlichen Prozess umgibt: Liturgia Verbi am Dienstagfrüh und Liturgia Eucharistica am Mittwocha-bend.

Wir regen an, sich einmal darauf einzulassen, die Gruppenarbeit am Dienstag und Mittwoch als einen wesentlichen Teil der am Dienstagmorgen begonnenen Liturgia Verbi zu verstehen, als einen spirituellen Gesamtvorgang der Auseinandersetzung und Aneignung, wie er einem Wortgottesdienst eigen ist, in dem allerdings nicht nur Lektorin und Vorsteher, sondern wir alle mit unserer je eigenen Kompetenz ausführlich mitreden und ("erzählend", "nach-denken") das Wort führen.

Insofern verstehen sich Gruppen und Plenumsgespräche am Dienstag und Mittwoch als Ausweitung und Konkretion der am Dienstagmorgen begonnenen Liturgia Verbi.

Am Mittwochabend gilt es dann, die Erfahrungen der vorangehenden Arbeit in der Form des eucharistischen Mahles in eine symbolische Dimension zusammenzuführen.

Wir werden versuchen, diesem intendierten inneren Zusammenhang zwischen Liturgia Verbi und der sie weiterführenden Gruppenarbeit einerseits sowie dem gemeinsamen eucharistischen Mahl andererseits mit bescheidenen Mitteln im Verlauf des Kongresses auch sinnenhaft symbolisch erkennbar Ausdruck zu geben.

Ob all dies gelingt, bleibt offen. Oder: es hängt jedenfalls von uns allen ab, ob wir es einmal auf diese ungewohnte Weise versuchen wollen.

Zum Schluss:

Am Dienstag findet um 19.00 Uhr die Mitgliederversammlung des Vereins statt. Auch die Teilnehmer und Teilnehmerinnen dieses Kongresses, die nicht Vereinsmitglieder sind, darf ich als Gäste herzlich zur Generalversammlung einladen.

Zu guter Letzt und bevor wir uns nun sozusagen in das Kraftfeld des Kongressthemas begeben, möchte ich schon jetzt all jenen herzlich danken, die in vielen Stunden diesen Kongress vorbereitet haben, insbesondere unserer Crew in Mainz, Stefan Knobloch, Gundelinde Stoltenberg, Stefanie Klein und Barbara Wolf-Gröninger. Ebenso danke ich dem Kardinal-Döpfner-Haus, das uns gastfreundlich aufgenommen hat.

Das Anliegen dieses Kongresses ist hiermit in Ihre Hände gelegt. Ich freue mich darauf.

Ottmar Fuchs

Gotteserfahrungen und Gottesfinsternis Herausforderungen an uns PastoraltheologInnen

Meine Hinführung zu einem solchen großen Thema kann nur klein sein, Farbtupfer abgeben, impressionistisch Richtungen vorleuchten, winzige Zusammenhänge andeuten. Ich will dies in einigen Anläufen tun.¹

I. Erzählen

1. *Mit uns selbst anfangend*

Zuerst: ganz einfach ein Abstandnehmen von der Rede *über* Gott² zu Erfahrungen, wo und wie wir in unserer Biographie mit ihm geredet oder geschwiegen haben, wo wir glauben, daß er hilfreich oder beschädigend, heilend oder schmerzlich "vorübergegangen" ist. Solche Geschichten als Manifestationen einer erlebten Relation zwischen unserem Leben und Gott, gleichzeitig erfahren als Transzendenz, das dieses Leben übersteigt mit einer unerwarteten Tiefe und zugleich anders macht mit einer überzeugenden Berührung. Oder aber es sind

¹ Der folgende Text ist in zwei Hauptteile gegliedert, entsprechend der Gestaltung am Dienstagvormittag (Erzählen: den eigenen Gotteserfahrungen auf der Spur) und am Nachmittag (Nachdenken: wie kommen Gotteserfahrungen in unserem Leben vor?, wobei hier besonders das Leben als praktische TheologInnen gemeint ist). Da ich mehrmals gebeten wurde, meinen gesamten Text hier zu publizieren (die Vorträge waren um einiges kürzer), will ich dies auch tun. Mit den beiden Teilen waren folgende Arbeitsaufträge verbunden: 1. Am Vormittag sollten die TeilnehmerInnen einen kommunikativen Raum eröffnet bekommen, in dem sie das Erzählen anfangen können. Nachfragen sind möglich, aber keine Diskussion über die Beiträge. Auf die Ich-Form sollte soweit wie möglich geachtet werden. Dies schließt nicht aus, daß von anderen in der dritten Person erzählt wird, soweit sie das eigene Ich betreffen. Alles kann ungeordnet nebeneinander, auch gegeneinander stehenbleiben. 2. Am Nachmittag geht es um erste vorsichtige Reflexionsschritte hinsichtlich dessen, was vormittags bei sich und anderen erfahren wurde. Wichtig ist dabei, daß noch nicht auf eine allzu abstrakte oder professionelle Ebene abgehoben wird. Das Nachdenken sollte aus den Erfahrungen heraus entstehen und diese in einer ersten Distanz ihnen gegenüber betrachten.

² Vgl. dazu die Themenhefte Bibel und Liturgie 67 (1994) 4 (Thema: Fremdsprache Verkündigung), insbesondere R. Bucher, Gott, das Reden von ihm und das Leben in der späten Moderne, ebd. 195-202; Diakonia 26 (1995) 4 (Thema: Ich glaube an Gott); vgl. auch: Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 182-189.

Geschichten, in denen die Lücke seiner Nichterfahrung erlebt wird, die Entdeckung dieser Leere, vielleicht schon Jahre lang.

Unsere eigenen Grenzen werden wir in diesen Geschichten einholen, jenseits der oft grellen generellen Großspurigigkeit unserer theologischen Reden. Gott gibt es nur im Fragment, sobald es ihn gibt: Eine Wirklichkeit, die in der Spannung zwischen zwei "Erfahrungen" hängt, nämlich zwischen Erfahrung und Nichterfahrung, wie dies von zwei Frauen so formuliert wird, einer aus der Vergangenheit und einer aus der Gegenwart: "Gott hat in allen Dingen genug, nur allein die Berührung der Seele wird ihm nie genug" (Mechthild von Magdeburg).³ Und: "Ich glaube schon irgendwie, daß es Gott gibt: Aber ich bin höchst unzufrieden über die Weise, wie er sich nicht offenbart, über die Weise also, wie ich ihn nicht erfahre!"

Daß religiöse Bedürfnisse zunehmend in Erlebnisbereichen, in Initiativen und Gemeinschaften außerhalb der Kirchen befriedigt werden, hat sicher außerkirchliche Ursachen, aber auch innerkirchliche. Eine davon ist die Problematik, daß man sich in kirchlichen Bereichen oft schon mit der Behauptungsebene begnügt (die auch leichter Integration ermöglicht), als daß man die dazugehörigen Erfahrungen austauscht (die immer aufgrund ihrer Verschiedenheiten Turbulenzen bringen). Hinsichtlich unseres Gottesglaubens kultivieren wir innerkirchlich eine unterstellte Selbstverständlichkeit von Erfahrungen, die aber als solche nicht mehr ausreichend kommunikativ eingeholt werden. Selbstverständlich gibt es auch viele Bereiche, wo letzteres geschieht: doch tendentiell dürfte meine Analyse zutreffen.

Dies gilt nicht etwa nur für unsere Gläubigen, sondern auch für die Hauptamtlichen und für den Klerusstand. Unterhalb einer normalisierten Glaubenssprache werden zwar einzigartige Erfahrungen unterstellt, doch diese werden nicht oder viel zu wenig in der ihnen eigenen authentischen und ursprünglichen Sprache zu Gehör gebracht. So täuscht unser reiches Sprachgefüge des Glaubens darüber hinweg, daß es dennoch nicht verfügbar ist für die suchenden, ansatzhaften und manchmal ursprünglich-evidenten Erfahrungen Gottes im Auf und Ab des Lebens. Dies gilt insbesondere für Erfahrungen seiner Abwesenheit, seiner Sperrigkeit und Andersartigkeit. Hans Scholl hat am 17.8.1942 an der Ostfront in seinem Rußlandtagebuch im Abschnitt "Über Schwermut" geschrieben: "Es zieht mich manchmal schmerzlich hin zu einem Priester, aber ich bin mißtrauisch gegen die meisten Theologen, sie könnten mich enttäuschen, weil ich jedes

³ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Einsiedeln 1955, 187.

Wort, das aus ihrem Munde kommt, schon vorher gewußt hatte."⁴
Genau das ist das Problem!

Wir werden wieder auf neue Entdeckungen zugehen dürfen, in denen wir zögerlich und sensibel eine nicht mehr reglementierende (nur von der "Orthodoxie" her bewertende) Sprache des Glaubens nicht nur zulassen, sondern wollen, und dahinein dann die Worte des Evangeliums einpflanzen: außerhalb der bestehenden Ordentlichkeitskonzepte einer oft ebenso flüssigen wie überflüssigen belanglosen Sprache. Hier könnte man bei Dietrich Bonhoeffer lernen und auf die "Spur des vermißten Gottes", vielleicht des verfehmtten Gottes,⁵ kommen. Eine Sprache entdecken, in der das Unaussprechliche unaufdringlich kommen kann, der man ansieht, daß sie erst viel hingehört hat, nicht perfektionistisch, sondern geistlich.

Erst auf diesem Hintergrund kann es dann auch die Erfahrung des Überwältigtwerdens durch Gott geben, die nicht mehr im Verdacht ist, von Menschen für die Überwältigung von Menschen eingesetzt zu werden: eine nicht mehr unterdrückende, sondern erlösende und befreiende Rückbindung der Existenz an die Transzendenz, die den Rücken stärkt und nicht mehr verkrümmt, die unverfügbar bleibt und auch nicht mehr dem voyeuristischen Zugriff einer Theologie zur Verfügung steht, die alles im Rundumschlag verstehen und durchschauen möchte: die aber doch mit einer (neuen) Theo-Logie zu tun hat. So steht die *Ehrfurcht* nicht nur vor dem Gott an, wie er in den Offenbarungstexten begegnet, sondern auch vor dem Gott, wie er in den Erfahrungen der getauften und gefirmten Christen und Christinnen und darüber hinaus erscheint. Ich denke mir immer wieder, daß wir die Sakramententheologie der Kirche noch lange nicht ausreichend auf ihre Ekklesiologie ausgelegt haben.

Stephanie Klein hat sich in ihrer Arbeit "Theologie und empirische Biographieforschung" auf eine theologische Bedeutung der Lebens- und Glaubensgeschichte der Frau Anna eingelassen, mit aller Vorsicht und Ehrfurcht.⁶ Anna, eine ältere Frau, ist nicht religiös erzogen. Sie formuliert hinsichtlich ihrer Mutter: "Sie war nicht fähig, ich glaube

⁴ Im Vorwort von H. Siefken zu der von ihm besorgten 1. vollständig kommentierten Ausgabe: Theodor Haecker, Tag- und Nachtbücher 1939-1945, Innsbruck 1989, 15.

⁵ Vgl. dazu R. Ochs, Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille, Frankfurt a. Main 1995, 265-294.

⁶ S. Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Die theologische Bedeutung der Lebens- und Glaubensgeschichte und der Zugang der qualitativen Sozialforschung zu ihr, Stuttgart 1994.

eher aus ... aus also ... Scheu, von Gott zu sprechen, ... ich glaube (es war) eher eine ehrfürchtige Scheu." Und hinsichtlich ihrer eigenen Erfahrungen sagt sie: "Ja hab ich überhaupt kein Gottesbild gehabt, ich ... glaub, ich hab mich immer ein bißchen dagegen gesträubt ... Du darfst hier kein Bildnis machen, irgendein Gleichnis ... das ist für mich ... alles mehr ... ja so ... sind es Strahlen oder sind es Wellen oder ist es ... ich weiß nicht was es ist ... das Verbindende und das ... das Strömende das ... das man fühlen kann ... wissen kann man sowenig, nicht ..." — "... es reicht eben alles ... alles Wissen nicht ... aber ... doch etwas ... was *da* ist ... und ... wunderbar ... wenn es sich eben auch ... bei den einen in Jubelgesängen, bei den andern in Tänzen äußert, und in Jubel und in ... (kaum noch hörbar) oder ganz in der Stille in der Andacht, oder" Und: "... eigentlich freue ich mich ... auch. Ich möchte sehr bewußt sterben, ich möchte wirklich eine gute Sterbezeit haben."⁷

Dies ist ein beeindruckendes Beispiel für die Begegnung mit der Unbedingtheit Gottes im eigenen Leben, mit seiner unmittelbaren Evidenz. Ein Durchschein auf etwas Dahinterliegendes, ein Beispiel, wie sich religiöse Erfahrung und Sinndeutung mitteilen: in Fragen, im Ruf der Verwunderung, in Erfahrungen, die implizit mit dem Leben verwoben sind, im Geist der Beziehung und als Quelle von Lebenskraft, aber auch als Bezugspunkt der Verbindlichkeit für eine ganzheitliche ethische Existenz. Mehr eine sprachlich verknappende Vertiefung als eine geschwätzigte Ausweitung. Das Unsagbare bricht sich im Gesagten selbst noch Bahn. Es wird noch deutlich, wie wir Menschen in uns selbst herumirren und dann doch immer wieder das Unverrechenbare unserer selbst im Zuspruch des ganz Anderen erleben. Hier zeigt sich die Gottesfrage als Lebens- und Überlebensfrage, als Punkt im Alltag, von dessen Faszination man nicht loskommt. Als nicht mehr hintergehbare Unmittelbarkeit, die der Rationalisierung unhold ist. Als lebensprägende Kraft, die ebenso stark wie in ihrer Gebrochenheit unaufdringlich ist.

Hier begegnet keine Verfügungs-, sondern eine Entdeckungssprache. Die Menschen werden zu Trägern der Erscheinungsformen Gottes in der Welt. Und so möchte ich den Satz riskieren: Was für die Exegese die Wahrnehmung der biblischen Texte ist, was für die systematische Theologie die Wahrnehmung der lehramtlichen Zeugnisse ist, das ist für die praktische Theologie die Wahrnehmung *dieser* Wirklichkeit in den lebenden Menschen, ist das Sehenlernen, um, wie das Konzil sagt, die "Zeichen der Zeit" zu erspüren und zu erkennen: verbunden mit der Hermeneutik der Anerkennung und Erwartung, verbunden

⁷ Klein, ebd. 310 und 345.

auch mit der Hermeneutik des Verdachtens und der Befürchtung. Denn in allen unseren Vollzügen des Glaubens und des Handelns haben wir Anteil an dieser unserer Ambivalenz.

2. Suchrichtungen

So werden wir uns auf den Weg machen, manches zu verlernen, von manchen religiösen Panzern abzurüsten, manche Haben-Mentalitäten abzubauen und unser persönliches, biographisches Sein anzugehen, darin Gottes Gegenwart oder Abwesenheit zu suchen und zu entdecken, mit aller Vorsicht und Erwartung, nicht-positivistisch, nicht-professionell, von unserem Alltag und von besonderen Situationen her, nicht allzu intim, aber doch auch entprivatisierend, im geschützten Raum unserer begrenzten Öffentlichkeit etwas ungeschützt zu reden, so, wie jeder und jede es verantworten und riskieren will. Voneinander glaubend und hoffend: daß wir Menschen in irgendwelchen Formen "TrägerInnen" der Erscheinungsformen Gottes und seiner Abwesenheit sein können. Darauf trotz so manchen Mißtrauens gegenüber uns und anderen dennoch Vertrauen setzen.

Alles anfangs wenigstens noch *jenseits* (auch dies ist eine Art Transzendenz) unseres professionellen Verwertungszusammenhangs: als die, die wir selbst aus unseren Kontexten heraus geworden sind. So machen wir uns auf die Suche nach manchen Elementen und Momenten unserer eigenen spirituellen und persönlichen Authentizität im Zusammenhang mit Gott.

Gregor der Große hat in seinem Hiobkommentar eine für unseren Zusammenhang sehr bereichernde Ermutigung: "Zu dir selber, Mensch kehre zurück. Deines Herzens Geheimnis erforsche. Wenn du dabei entdeckst, daß du Gott fürchtest, so bist du offensichtlich bereits von dieser Weisheit erfaßt. Du kannst sie zwar einstweilen noch nicht bestimmen in dem, was sie in sich selber ist; aber du weißt immerhin schon, was sie in dir ist."⁸ Zugleich weiß Gregor aber auch, daß dies nur geschieht im Angesicht der Mitsuchenden: "Ich habe nämlich die Erfahrung gemacht, daß ich vieles in der heiligen Schrift, das ich allein nicht zu begreifen vermochte, vor meinen Brüdern stehend verstanden habe. Aufgrund dieser Einsicht habe ich mich bemüht, auch zu verstehen, wem ich mein Verstehen zu verdanken habe."⁹ Vielleicht sehen wir auf einmal ganz anders, noch tiefer als bisher unser Eigenes, wenn wir den bzw. der anderen zuhören. Die Annäherungen an

⁸ Zitiert bei R. Zerfaß, Vielleicht ist uns ja die Furcht Gottes abhanden gekommen, in: *Diakonia* 26 (1995) 4, 267-272, 269.

⁹ Zitiert bei Zerfaß, ebd. 269 (aus den Homilien Gregors).

die verschiedenen Wege zur Wahrheit eröffnen in ihrer ganzen Ambiguität, aber auch in ihrer Lebenskraft analoge oder kontrastive Dimensionen im eigenen Bereich. Es gibt keine Teilhabe am Eigenen ohne Beteiligung am Anderen. Dies ist die Konsequenz des Satzes: Gott setzt seine Geschichte in vielen Geschichten in Gang.

Wo gehen wir hin? Welche Orte suchen wir auf? Roman Siebenrock hat auf dem letzten Beirat in seinem Kurzreferat¹⁰ deutlich und ermutigend gesagt: es gibt in dieser Hinsicht keinen falschen Ausgangspunkt. Es gibt keine Einstiegsbedingungen. Einstiege sind von überall her möglich. Alles im Leben kann dazu führen. Keine Erfahrung ist dafür zu klein, als daß sie nicht Transzendenz ahnen könnte, daß sie nicht Gott darin aufscheinen oder verdunkeln ließe. Erfahrungen der Kunst, der Dichtung,¹¹ der Poesie, der Musik, des Dramas, der Bilder, einer Begegnung, eines Gedankens, einer Einsicht in Alternativen und Andersheiten, einer fremden Begegnung, eines Neuheitserlebnisses, einer Geschichte (biblisch oder gegenwärtig), beschreibend, narrativ, reflexiv, Pointenentdeckungen (wie bei einem Witz, wo mit einem Schlag etwas aufging oder aufgeht). Vielleicht gibt es auch eine besondere Faszination durch theologische Gedanken und Ideen. Alles ist möglich und erlaubt, wenn wir schon glauben, daß Gottes Gegenwart wie auch seine Finsternis "alles in allem" sei, nirgendwo sich raushaltend.

Möglich ist selbstverständlich auch das Einbringen und die Erinnerung von Erfahrungen oder Nichterfahrungen *anderer* Menschen aus Geschichte und Gegenwart, die uns berühren, vielleicht so nahe, daß wir keine eigenen "unmittelbaren" Erfahrungen brauchen? In ihren Texten, Bildern, Poesien, in ihrer Musik, bei heiligen und alltäglichen Menschen. Und: Wer schweigen will, soll schweigen. Auch Schweigen kann beredt sein, kann eine Transzendenzerfahrung repräsentieren und kann darin Wirkung haben.

Widersprüchliche Erfahrungen dürfen es sein: zärtlich und zwingend, unaufdringlich und unbedingt, alltäglich und befremdlich, im Säuseln und im Sturm, "häretisch" und orthodox, lösend und bindend, befreiend und beängstigend, lebenszumutend, -steigernd, -vertiefend und lebensgefährlich und entmutigend, dunkel und hell, als Bestätigung oder als Bruch, in jedem Fall als Widerfahrnis, als nichthergestellte

¹⁰ R. Siebenrock, Umgang mit der Wirklichkeit angesichts der Gottesfrage und Gotteserfahrungen der Gegenwart, in: Pastoraltheologische Informationen 14 (1994) Folge 32, 223-234, 231f.

¹¹ Z. B. Robert Musils "Mann ohne Eigenschaften": ein dickes Buch voll von der Sehnsucht nach dem ganz anderen Zustand.

Gegebenheit, sei es als Gnade, sei es als Fluch, als Freude oder als Leid und Verzweiflung. Dann aber auch als *Hoffnung* auf Erfahrungen, wo und wenn jetzt keine ergriffen werden können oder wollen. Was darf, was kann ich noch hoffen?

Möglicherweise kann eine gute Spur die Frage sein: Wovon lebe ich? Wenn wir schon an einen Gott des Lebens glauben, dürfen wir auch nach unserem Leben fragen: Wo sind meine vitalsten Sehnsüchte, tiefsten Hoffnungen, meine mächtigsten Lebenswünsche. Woher beziehe ich meine Lebenskraft...: könnte dies nicht mit Gott zu tun haben?

Hilfreich dürfte auch sein, den eigenen biographischen Phasen in der Gottes- oder Nichtgotteserfahrung nachzugehen. Lebens- und Glaubensalter hängen wohl phasenweise zusammen (von der Geborgenheits-Sehnsucht über die "Vaterötung" zur reifen Gottesbegegnung, in der sich der Mensch frei gegenüber Gott behauptet und weder sich noch ihn magisch instrumentalisiert, jenseits symbiotischer Verschmelzungen in der Begegnung zwischen Subjekten).¹² Wie empfinde ich es heute: Meine diesbezüglichen Wachstums- und Regressionsstufen, die Psychodynamik meiner Selbst- und Gotteserfahrung?

Auch Fehlanzeige darf der Fall sein, womöglich das Erschrecken darüber, daß lebendige Transzendenzenerfahrung hinter der religiösen Form verschwunden ist. Eine jüdische Frau hat einmal gesagt: Ich bin religiös, ich feiere den Sabbat und die jüdischen Feste, aber ich glaube nicht an Gott. Die reine Form trägt. Eine Religion "etsi deus non daretur". Und sie sagt weiter: Es ist, wie wenn ich einen Brief schreibe, den ich aber nie abschicke.

Sicher die Extremform einer allerdings in kleinerer Münze verbreiteten Realität: Verwaltung des Symbolgefüges, letztes Festhalten an der liturgischen Form Gottes? Wo Gottes Handeln nicht mehr im Leben "physisch" erfahrbar ist, retten wenigstens die Symbole die Transzendenz als die letzte und alleinige physische Repräsentanz des Göttlichen: in der Form eines musealen Rituals. Aber auch das Positive, das darin liegt, wird man nicht vergessen: diese Form der Symbole muß geregelt sein, damit die darin aufbewahrten Inhalte nicht erodieren und ausdörren. Diese "Oberfläche" muß in Ordnung sein; dann erst kann man die Frage nach den Inhalten stellen.

Oder ist es ganz anders? Gott im Chaos, nicht in der Ordnung, sondern in der Unruhe, nicht form-, plan- und vorhersagbar. Durchscheinend in der nicht-linearen Figuration wie ein "Fraktal", ein faszinieren-

¹² Vgl. J.W. Fowler, Faith development and pastoral care, Philadelphia 1987.

der "Attraktor",¹³ wie sie sich herausformen aus dem Chaos einer Wirbel- oder Wellenbewegung? Ein Gott in der Überraschung, gegen jede Art von "Verblüffungsfestigkeit" (J. B. Metz)?

Nochmals der wichtige Hinweis: Bitte, wenn nur irgendwie möglich, persönlich, biographisch und existentiell miteinander reden. So erleben wir die Situation der Gottesfrage in unserem eigenen Kreis. Sicher können wir dabei nicht abstrahieren, daß wir auch praktische TheologInnen sind. Aber nicht in der Hinsicht, daß wir vorschnell danach fragen: Was mache ich daraus, was habe ich davon, was bringt das für meine Tätigkeit? Nicht in dieser transzendenztötenden Ver zwecklichung der eigenen Person und Erfahrungen.

Ich kann nicht verhehlen: Was wir tun, ist ein Experiment, dessen Ausgang offen ist. Wir verstehen uns als Resonanzraum unserer eigenen Reaktionen als praktische TheologInnen auf unser Thema. Wichtig ist: Alles darf darin anklingen. Angesichts des Themas selbst gehört das Wagnis und das Scheitern zu diesem Prozeß dazu. Ansonsten würde man das Scheitern der Gotteserfahrungen nicht in die eigene Methode aufnehmen. Wir sind also nicht unter Leistungsdruck, daß hier etwas gelingen muß. Im Raum der Gotteserfahrung muß nichts gelingen im Sinne der Machbarkeit. Von daher ergibt sich auch eine neue soziale Realität untereinander: in Freiheit und Gnade.

So hat das Ganze dieser Erfahrungen seinen Sinn in sich. Dennoch haben wir die leise Hoffnung: Von daher ergeben sich vielleicht entscheidende Anforderungen, Modellvorschläge für "unsere" Praktische Theologie, Gestaltungswünsche für ihre Vollzüge und Methoden. Mit Abwehrreaktionen ist wohl zu rechnen. Alles, was hier passiert, ist interessant und wird zur pastoralen Herausforderung werden. Was immer sich dabei abbildet, ist Abbildung.¹⁴ Wir sind nicht gefragt als die professionellen Retter der Gottesexistenz, als Bewältiger des Gottesproblems, sondern wir erfahren uns selbst dabei als Bestandteil dieses Problems.

3. Über was wollen wir reden?

Als inhaltliche Aspekte seien folgende Stichworte angeboten. Es handelt sich hier um Muster und Beispiele, die nicht festlegen, sondern lediglich die Kreativität anregen sollen. Was wirklich am Ende rauskommt, ist völlig frei und offen.

¹³ Vgl. J. Briggs/F. D. Peat, Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaostheorie, München/Wien 1990, 143ff bzw. 52ff und 76ff.

¹⁴ Eine Formulierung von H. Steinkamp in unserer Vorbereitungsgruppe.

O. FUCHS GOTTESERFAHRUNGEN UND GOTTESFINSTERNIS

- Gott ist tot in meinem Leben: ist er es?
- Was (be)trifft mich zutiefst? Und unbedingt?
- Gotteserfahrungen: Wo glaube ich sie, wo sind sie selbstevident?
- Wo gibt es bei mir Erfahrungen des Überwältigtwerdens?
- Gottes Abwesenheit/Finsternis: Wo und wie leide ich darunter?
- Offenbarung und Gotteserfahrung (biblische Texte usw.)
- "Kindheitserinnerungen" und Gotteserfahrung
- Warum kommt er mir so fremd? Wo will ich widersprechen?
- Moratorium in dem theologischen "Hoppereiter" mit dem lieben Gott?¹⁵ Will ich lieber schweigen?
- Gott und mein Leid/das Leid der Menschen! Wie "verstehe" ich dabei Gott, wie hoffe ich, wie wehre ich ab?
- Gott und der Zustand der Welt: sozial, ökologisch, kirchlich: Wie ich daran leide und daraus Gott nicht aus seiner Verantwortung entlasse?.
- Gotteserfahrung und Normalisierung bzw. Form, Gott und normative Ansprüche: Will ich mich aus *dieser* Vorgegebenheit nicht lieber befreien? (Du darfst nicht usw.).

Bevor wir das alles miteinander versuchen, sei noch ein letztes Beispiel aus der Poesie eingebracht: Auch "Ahnungen" sind möglich, die stotternd, unzusammenhängend, nur sprachlich angetippt werden können, die auch nicht alle zugleich verstehen und durchschauen können oder müssen, durchaus gegen jede Art von kolonialistischer Verstehenswut.

Ein Beispiel für solche zugelassene Sprachfetzen finde ich in dem Gedicht "AN GOTT" von Ernst Jandl:

AN GOTT

daß an gott geglaubt einstens er habe
fürwahr er das könne nicht sagen
es sei einfach gewesen gott da
und dann nicht mehr gewesen gott da
und dazwischen sei garnichts gewesen
jetzt aber er müßte sich plagen
wenn jetzt an gott glauben er wollte
garantieren für ihn könnte niemand
indes vielleicht eines tages

¹⁵ Vgl. O. Halver, Hoppereiter mit dem lieben Gott (zus. mit P. Kreyssing: Auskunft über den anderen Gott, und C. Denker: Wir sind Petrus), Stuttgart 1970, 7-23.

werde einfach gott wieder da sein
und garnichts gewesen dazwischen

Dieses Gedicht: in der Schwebe zwischen ja und nein, zwischen positiver und negativer Theologie. Ein Stammeln, nicht-zugrifflich, nicht verdinglicht und nicht verdinglichend. Immerhin "an Gott": an ihn glaubend? Wohl besser an ihn gerichtet!

Einige Sprachfetzen möchte ich unterstreichen: "Gott da" kommt dreimal vor, dann aber auch zweimal "garnichts", zweimal "dazwischen", dann wieder zweimal "einfach". Ein großes "vielleicht",¹⁶ entgegengestellt dem "garantieren", viel Vorsicht andeutend. Ein "plagen", aber auch ein zweifaches "einfach", leicht und geschenkt vielleicht. Ein "vielleicht" der Gnade, daß "Gott mit uns" ist.

II. Nach-Denken

1. Transzendenz und Erfahrung

Jetzt wird die Frage wichtig: Welche Bedeutung haben diese Erfahrungen bzw. diese Erfahrungen von Nichterfahrungen für meine persönliche Theologie (nicht für *die* Theologie)? Wie kommen sie vor in meinem Denken? Wie sollte "Gott" vorkommen in meiner Wissenschaft? Könnte er neu damit zu tun bekommen, mit welchen methodischen und inhaltlichen Konsequenzen? Mit einer neuen Qualität, einem neuen Horizont, einem neuen Modus? Etwa in Richtung auf eine suchende Wissenschaft, auf eine entdeckende Wissenschaft mit entsprechenden Veränderungen (im Gegensatz zur thetischen Wissenschaft)? Welche Formen der Empirie sind dann zu entwerfen? Womöglich weniger eine Ordnungs- als eine kreative Chaowissenschaft?¹⁷ Und dann ergeben sich daraus vielleicht auch bestimmte inhaltliche Optionen und methodische Konsequenzen für die Pastoral und für die praktische Theologie, bestimmte Kriterien und Postulate! Wir versuchen den Spagat, den Brückenschlag vom Erzählen zum konzeptionellen Denken, besser zu *unserem* konzeptionellen Denken, zwischen Spiritualität und Wissenschaft? Sicher ist dies ein schwieriges Unterfangen, wenn kein Bereich darunter leiden soll, sondern beide sich gegenseitig mobilisieren.

¹⁶ Vgl. Ex 32,30; 2 Sam 16,12; Amos 5,15.

¹⁷ Zur entsprechenden Qualität des nichtlinearen Gehirns vgl. Briggs/Peat, Chaos 282ff; zum Verhältnis von Chaos und Kreativität 251ff.

Wer ist Gott? Eine Wirklichkeit wohl, die die Welt, unser Leben, mein Ich und doch auch meine Wissenschaft überschreitet, untertieft oder hintergründet, eine nicht hantierbare Dimension (im Gegensatz zu den vordergründigen *Dingen*), die sich (selbst noch *in* der Wissenschaft) jeder Verobjektivierung und Verdinglichung entzieht, ein Geheimnis, das selbst eine Beziehung zu uns hat, die nicht zu verzwecken, nicht instrumentalisierbar ist. Eine Wirklichkeit, die *da* ist, aber nicht festgehalten werden kann, die ein Gesicht aufscheinen läßt, aber nicht abzubilden ist. Eine Wirklichkeit, die nicht wirklich scheint, aber doch nicht losgelassen wird, zwischen Entzogenheit und Spürbarkeit. Bezugspunkt unserer Sehnsucht, aber nicht dessen Produkt, sondern eine Wirklichkeit, die uns gegenüber eine eigene Sehnsucht besitzt.

Was wohl zuerst ansteht: ein Verzicht, ein Verlernen, ein Moratorium bezüglich jeglicher Transzendenzrede, die Gott im Haben verobjektiviert: bedürfnispsychologisch, magisch, ethisch, moralisch oder rationalistisch. Eine solche Transzendenzbehauptung hat oft wenig mit der wirklichen Transzendenz zu tun, ist manchmal dazu kontraeffektiv. Es gibt so etwas wie ein sattsam bekanntes Transzendenzgeschwätz, das nur noch sprachliche Form ist, nichts dahinter. Die Rede von Gott wie von Geld.¹⁸ Beim Geld ist nichts dahinter bzw. es steht für alles, ist blanke Vordergründigkeit.

Dies ist auch eine Anfrage an unsere professionellen Deformationen einer theologischen Verfügbarkeitsprache, mit dem Mangel an Ausdrucksformen und theologischen Methoden, die in sich selbst die Nicht-Verdinglichung Gottes retten, inhaltlich und kommunikativ. Brauchen wir wohl eine religiöse und sprachliche Entziehungskur, nach dem Motto des Johannes von Kreuz: "Wer zum Ganzen kommen will, muß alles ganz verlassen!"

Nicht zuletzt als Selbstkritik seines ganzen Lebenswerkes hat Karl Rahner in seinem letzten Vortrag in der katholischen Akademie Freiburg im Februar 1984 gesagt: Wenn wir von Gott reden, dann müssen wir immer wieder das, was wir sagen, auch wieder zurücknehmen: "Die unheimliche Schwebelage zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennes aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unserer Selbst an die un-

¹⁸ Vgl. F. Wagner, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1984.

durchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an heilige Unbegreiflichkeit." So seien wir "durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann", die "nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schweben zwischen Ja und Nein über dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und selig zugleich erfährt und bezeugt."¹⁹

Von daher ist auch der *Erfahrungsbegriff* neu zu belichten. Ich verstehe diesen Begriff nicht im Sinne der Erlebnisgesellschaft,²⁰ wo die Erfahrungssuche und -sucht inflationär in eine gehetzte Erfahrungstrunkenheit hinein explodiert, mit all den konsumistischen und narzißtischen Überschußanteilen. Es geht nicht um die Erfahrung um irgendeiner beeindruckenden Erfahrung willen (die könnte auch faschistisch und inszeniert bzw. simuliert²¹ sein), sondern um die Bestimmung des Erfahrungsbegriffs von ihrem Bezugspunkt her, nämlich von der Transzendenz, von Gott her. Er oder sie ist das Gegenüber der Gotteserfahrung und qualifiziert von daher die menschliche Erfahrung und den Erfahrungsbegriff selbst neu.

Also: Nicht das Besitzheischende, Zugriffshafte, als könnten und wollten wir Gott wie alles andere erfahren. Auf der Suche nach der Gotteserfahrung werden wir vielmehr gleichzeitig auf der Suche nach einer neuen, *alternativen Qualität von Erfahrung* überhaupt sein, die dann allerdings auch unsere normalen Erfahrungen verändern wird. Man wird sich hüten dürfen, Gott in unsere gängige Erfahrungsweise einzuebnen. Auf die Suche ist zu gehen nach neuen, nach vorne, nach oben und nach unten wie auch nach den Seiten offenen Erfahrungsweisen, jenseits der geschlossenen und normativen Rede von und mit Gott. Ohne solche Offenheit hat Gott uns gegenüber keine Chancen, bei uns anzukommen.

Formal oder prinzipiell hat also von der Transzendenz her auch die entsprechende Erfahrung einen überschreitenden Charakter. Dies ist an ganz bestimmten inhaltlichen Qualitäten festzumachen, die Gott selbst auszeichnet: Liebe, Gerechtigkeit, Überstieg zu Fremden und

¹⁹ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hrsg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg i. B. 1984, 105-119, 106-108; vgl. K. Rahner, Von Gott muß geredet werden, in: Orientierung 53 (1989) 6, 61.

²⁰ Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. Main 1992.

²¹ Vgl. zum Unterschied von Inszenierung und Authentizität O. Fuchs, Suche nach authentischen Erfahrungen, in: Herder-Verlag (Hrsg.), "Wir sind Kirche". Das Kirchengvolks-Begehren in der Diskussion, Freiburg i. B. 1995, 101-110.

Feinden²², usw. Nur indem wir *uns* selbst auf diese Inhalte hin (zumindest in der Sehnsucht) transzendieren, erreichen wir den Erfahrungsmodus, der mit Gott zu tun haben könnte.²³ In Röm 8, 26-27 ist dies formuliert: Sein Geist in uns ist die Bedingung der Möglichkeit, mit ihm zu sprechen. Es handelt sich dabei um seine eigenen Qualitäten im Aggregatzustand unserer menschlichen Existenz. Hier deutet sich ein ausschlaggebender Zusammenhang an: Spirituelle und soziale Transzendenz gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig.

Unter Erfahrung sei hier alles verstanden, was der Mensch wahrnimmt und übersieht, weiß und tut, wünscht und erleidet, glaubt und bezweifelt, hofft und woran er verzweifelt, und dies alles im interaktiven Sinn der Wirkung auf Personen und Kontexte und der jeweiligen Rückwirkung des Umfeldes auf ihn.²⁴ Nach Aristoteles ist Erfahrung eine Wahrnehmung mit Zukunftsrelevanz: erworbene Erfahrungen konstituieren eine ganz bestimmte Fähigkeit, neue Erfahrungen zu machen und zu ordnen. Was haben *wir* erfahren? Vielleicht waren es vor allem diese beiden Wege: Die religiöse Erfahrung konstituiert sich als religiöse Dimensionierung *weniger* oder *vieler, außerordentlicher* oder *alltäglicher* Erfahrungen. Die MystikerInnen sprechen davon, daß in bestimmten Erfahrungen Gott auf ihr Leben durchscheinend war, so daß sie aus unmittelbarer Evidenz heraus ausriefen: das ist es, das ist die Wahrheit, das ist Gott, das ist das tiefste Sein usw.

Es gibt aber auch die andere Seite, die nüchterne: L. Wittgenstein hat einmal gesagt: Ich könnte glauben, wenn ich anders lebte. Darin wird eine praktische Selbstverpflichtung als hermeneutische Bedingung des Glaubens ausgedrückt. Wir haben hier in der Tat die zwei klassischen Möglichkeiten, zum Glauben zu kommen: über die mystische Erfahrung von Erfahrungen, welche das Leben verändern, oder über die Veränderung des Lebens, welche den Glauben ermöglicht, sozusagen eine idealistische und eine materialistische Chance, zur Gotteserfahrung zu gelangen. Zwei Wege, die hinreichend in der Bibel präsent sind, insbesondere im Leben und in den Reden Jesu.²⁵

²² Vgl. R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 148ff, 154ff.

²³ Vgl. B.J. Hilberath, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995, 36ff, 129-145.

²⁴ So in etwa nach J. Dewey, vgl. den Vortrag von M. Buckley (Boston) auf dem 2. Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie vom 27.-31.08.1995 in Freising, Thema: Der Aufstieg des modernen Atheismus und die religiöse Epoche.

²⁵ Vgl. Mt 22,36-40; 6,1-4 und 25,36ff..

In beiden Fällen dringt so etwas wie eine unausweichbare Bestimmung (Berufung!), eine Art Evidenz vom Bauch her, ins Leben, so oder so, mit einer Unabweisbarkeit, daß sie Unterwerfung verlangt. Viele Menschen haben entsprechende Erfahrungen, in und außerhalb der Kirche. In beiden Fällen vertieft sich das Leben. Die Volksfrömmigkeit, die Weisheit vieler Menschen ist voll davon. Ist es die Theologie auch?

Das ist die Grundfrage: Wie gelangen Erfahrungen in mein konzeptionelles Denken, ohne daß sich die einen oder das andere dabei aufgeben müßte(n)? Müssen wir letztlich doch von einer Apartheid beider Welten ausgehen? Ist Gott im konzeptionellen Denken nicht bestimmbar, sondern nur außerhalb dessen erfahrbar? Und wir reagieren in der Wissenschaft dann mit dem Motto: Weil wir nicht (mehr) laufen können, müssen wir eben fliegen!²⁶ Ich glaube und hoffe dies alles nicht. Ich gehe vielmehr von dem Vertrauen aus, daß Gott in dieser Welt tatsächlich universal ist und überall gegenwärtig sein kann, auch im konzeptionellen Denken: aber wie, das ist die Frage, auf die wir Antworten, wenigstens Richtungsanzeigen finden müssen. Vielleicht sind dies Vorversuche einer neuen Konzeptionalität. Denn was soll eine Theologie, in der wir uns Gott raushalten?

2. *In Persönlichkeit und Pluralität*

Ach ja: wir dürfen uns kein Bild von Gott machen. Irgendwie aber doch. Auch in Israel gab es Bilder.²⁷ Man darf sich wohl ein Bild machen, aber sicher kein "Abbild", das ihn festhält und magisch domestiziert. Aber Bilder, Erfahrungsvorstellungen, Inhalte... brauchen wir,²⁸ solche, die nie endgültig sind. Bezogen auf das Denken: Man darf sich auch konzeptionelle Gedanken machen, aber keine "Ab-Gedanken". Nicht-Endgültigkeit unserer Bilder und Gedanken ist ein notwendiger Reflex auf die Unendlichkeit Gottes in allen Dimensionen (in der Liebe, in der Gerechtigkeit, im Nachdenken usw.). So spiegelt sich im Modus der menschlichen Bild- und Denkerfahrung die Qualität dessen wider, den wir erfahren.

Ähnliches gilt auch für die unendliche Vielfalt, Kreativität und Oppositionalität in Gott. Plural, widersprüchlich: diachron in der eigenen Bio-

²⁶ Buckley war diesbezüglich in seinem Vortrag ziemlich hoffnungsarm: wie soll die mystische Erfahrung z. B. der Fremdheit Gottes im konzeptionellen Denken vorkommen können, wenn man sie vorher daraus ausgeschlossen hat?

²⁷ Vgl. S. Schroer, In Israel gab es Bilder, Freiburg (Schweiz) Göttingen 1987.

²⁸ Vgl. B. Mecking, Bilder und Symbole einfachen Glaubens, in: Symbolon 8 (1986) 75-93.

graphie und synchron zwischen uns. Widerspruchsfreiheit ist keiner der Namen Gottes in der Geschichte.²⁹ Dies also ist ein integraler Modus der Transzendenz in unserem Leben: uns selbst auf die Andersheit anderer zu "überschreiten" und Pluralität zu wollen, auch zwischen uns und der Tradition, auch zwischen uns und Gott (auch im Widerspruch gegen ihn, z. B. in der Klage).³⁰ Für das theologische Denken bedeutet dies wohl eine permanente Unabgeschlossenheit und Kontrastivität.

Nach dem II. Vatikanum ist primäre Basis der Kirche nicht das kirchliche Amt, sondern das *Volk Gottes* ist für die Kirchenbildung konstitutiv. Wenn die Gläubigen über Taufe und Firmung in ursprünglicher Weise (also nicht an die priesterliche Vermittlung gebunden) den Geist Gottes haben, dann müssen sie auch im theologischen Prozeß als berufene Persönlichkeiten ernstgenommen werden. Dies geschieht einmal dadurch, daß ihre Erfahrungen in der Kirche vorkommen, zum andern aber auch, daß die Rhetorik der Verkündigung nicht mehr instrumentellen, sondern interpersonalen Charakter hat.³¹ Im Verhältnis zu Gott darf man Pluralität nicht unterschlagen, weil sonst die Kreativität seines Geistes reduziert wird. Diese Pluralität bezieht sich einerseits auf die unterschiedlichen Subjekte und Kulturen untereinander, aber andererseits auch auf die geschichtlich dynamischen und psychisch dynamischen Prozesse von Kulturen bzw. Völkern und von Personen ineinander, insofern sie in sich selber auf zeitlicher Linie plural sind. Auf das Individuum bezogen: wir haben in vieler Hinsicht jetzt andere Meinungen als vor 20 Jahren, auch gegensätzliche. So gibt es eine inter- und intrapersonale bzw. -kulturelle Pluralität.

Eine verfehlte Form des Verhältnisses von Theologie und Erfahrung wäre sicher, allein der Hierarchie ein Geister unterscheidendes, Kriterien bestimmendes Interventionsrecht zuzugestehen. Das zeigt schon die historische Erfahrung. Dennoch bleibt die Frage der Kriterien, in denen die Pluralität von Transzendenzerfahrungen zu begrenzen ist. Ich kann dieses Thema hier nur andeuten und nahe legen, daß diese Kriterien nicht nur inhaltlicher, sondern auch kommunikativer Art sein

²⁹ Vgl. O. Fuchs, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?*, Frankfurt a. Main 1990.

³⁰ Gott selbst hat sich in bezug auf unsere radikale Andersheit ihm gegenüber auf uns zu überschritten: eine größere Kluft und Spannung gibt es nicht mehr. Damit ist jede Spannung und Spaltung, die wir in und zwischen uns erleben, längst in dieser göttlichen Spannung zu uns aufgefangen und gerettet (ein Gedanke von H.U. von Balthasar). Zur Klage vgl. O. Fuchs, *Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand*, Frankfurt a. Main 1993, 139-153.

³¹ Vgl. O. Fuchs, *Von Gott predigen*, Gütersloh 1984, 57-67.

müssen. Die Wahrheit läßt sich nicht in Prozessen finden, die der Wahrheit faktisch ins Gesicht schlagen. Wer Gott als Liebe entdecken will, muß mindestens eine Sehnsucht danach haben, Menschen zu lieben. Wenn man hier noch den Gedanken einbezieht, daß sich Gottes Gegebenheit auch in widersprüchlichen Erfahrungen zeitigen kann, wird die Frage nach den Kriterien noch schwieriger, aber auch noch notwendiger. Bei Jesus ist jedenfalls abzulesen: Ein entscheidendes Kriterium seiner Gotteserfahrung ist die heilende, befreiende und teilende Wirkung auf die Gottes- und Menschenbeziehungen derer, die ihm nachfolgen. Was aber als heilend und befreiend, als empathisch und solidarisch teilend erfahren wird, kann wohl immer nur bei denen eingeholt werden, die solche Erfahrungen beanspruchen bzw. machen.

Diese Einsicht verändert rückwirkend auch die Theologie der *Offenbarung*: Auch dieses Wort Gottes kommt nicht anders als durch die Erfahrungen der biblischen Autoren zum Ausdruck, *in* deren situativen Begrenzungen und Möglichkeiten. So ist die Begegnung mit den Texten der Bibel letztlich eine interpersonale Begegnung der lebenden Gläubigen mit verstorbenen Gläubigen, die allerdings aufgrund ihrer Nähe zur Ursprungszeit eine besondere Autorität haben, indem man sich immer wieder auf sie bezieht, aber nicht in der Form der Unterwerfung, sondern in der Form der selbstkritischen Begegnung. Denn geistbegabt sind beide, die inspirierten Texte wie auch die Gläubigen, denen in der Taufe Inspiration geschenkt ist. Auf diesem Weg sucht die Kirche die Erfahrungen, die konkreten Sehnsüchte und Ängste und versucht diese mit den religiösen Ursprungstexten in Entsprechung zu bringen, durchaus nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch, nicht nur tröstlich, sondern auch provokant.

So gibt es eine theologische Wertigkeit dessen, was mit Hilfe der analytischen bzw. deskriptiven Methode bei den Menschen *empirisch*³² an Transzendenzerfahrungen entdeckt werden kann. Kirchlich formuliert: die Glaubenserfahrungen der Gläubigen haben eine ursprünglich-eigenständige konstitutive, wenn nicht sogar normative Kraft. Erst durch diesen *theologisch motivierten methodischen* Schritt der Wahr-Nehmung als Wahr-Habung der Wirklichkeit bremsen wir erfolgreich die Entwicklung, die E. Goffman als "gierige Institutionalisierung" bezeichnet hat, die die gelebte Religion von oben nach unten

³² So kann H. van der Ven seine "empirische Theologie" damit begründen, daß die empirischen Untersuchungen religiöser Einstellungen im Volk deswegen *theologisch* so wichtig sind, weil darin eine "konstitutive Kraft" für die Glaubens- und Kirchenbildung zur qualifizierten Wahrnehmung gelangt (in einer Themagruppe auf

frißt. Wenn der offizielle Glaube nicht mit dem Glauben des "kleinen Mannes" und der "kleinen Frau" zu tun bekommt, macht er sich selbst für die letzteren entbehrlich.

Am Horizont leuchtet für mich auf: die Kirche und nicht zuletzt die praktische Theologie als Sammlungsbewegung des Transzendenzpotentials bei den Menschen, als Versammlung ihrer diesbezüglichen Erfahrungen und Geschichten, als Gemeinschaft ihres Austauschs und ihrer dabei entstehenden Vielfalt und Begrenzung, — um diese mit den Urerfahrungen Gottes, wie wir sie aus der Tradition überkommen, in einer gleichstufigen gegenseitigen Anerkennung zum gegenseitig-kritischen Austausch zu bringen. Die Gnadentheologie wird dann zur Basis der Ekklesiologie. Dabei kann es kein nur einseitiges Interventionsrecht geben. Der Geist kann nicht den Geist auslöschen. So spüren wir dem Defaktoweg, wie Menschen zum Glauben kommen, nach, unterschlagen diese Wegbegleitung nicht von vorneherein mit Aprioriaussagen. Nur persönliche Zeugnisse können mit dem persönlichen Gott zu tun haben.

Gerade dann gibt es massive Konfrontationen: gegenwärtig besonders gegen den Gott der Verzweiflung, der defätistischen Zukunftslosigkeit, der neuen infernaln Art von Unterwerfung unter die Götter, besser die Teufel, die alle aus dem Sumpf der Katastrophenstimmung herauswachsen, einschließlich des dazugehörigen, nur scheinbar gegenläufigen Pendant der Unterwerfung unter den Gegengott der rücksichtslosen Herrschafts- und Erfolgssucht, um sich solange wie möglich in der Katastrophe auf Kosten der anderen oben zu halten.

3. *Im Horizont des Mysteriums*

Alles, was wir mit und von Gott sagen können, schwimmt wie eine Insel auf einem Meer von Nicht-Sagen-Können, auf dem Meer seines Geheimnisses auf. Nur, um im Bild zu bleiben: Wenn man in der Mitte der Insel ist, sieht man ihre Ränder und die Wasser der Unendlichkeit nicht mehr. Das ist das Grundproblem: Wie muß eine Theologie aussehen, die nicht nur an ihren Rändern die Negation ihrer selbst zuläßt,³³ ansonsten aber unbekümmert die Insel wie ein Festland bebaut und bewohnt, in festen Behauptungen und sicheren Argumenten? Besser wohl, man geht von einem anderen Landschaftsbild aus: Mit der Gottesvorstellung und füglich mit der Theologie ist es wie mit einem Sumpfland, wo sich Erde und Wasser, Festes und Flüssiges

dem Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Theologie im August 1995 in Freising).

³³ Vgl. J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976.

ständig vermischen und nahe beieinander bleiben, wo man an einer Stelle kurz stehen kann, an anderer aber zu versinken droht, wo jeder Schritt, jede Aussage durchtränkt ist von der "Schwebe", die Rahner erwähnt. Das Geheimnis Gottes als *integrierte* Dimension der Theologie, nicht nur als ihr zugegebener, aber die Theologie in ihrem Innenbereich dann doch nicht sehr affizierender Rand.

D. Bonhoeffer wendet seine Gedanken in die Richtung, daß uns Gott auch in seiner Fremdheit begegnen kann: "Entweder ich bestimme den Ort, an dem ich Gott finden will, oder ich lasse Gott den Ort bestimmen, an dem er gefunden sein will. Bin ich es, der sagt, wo Gott sein soll, so werde ich dort immer einen Gott finden, der mir irgendwie entspricht, gefällig ist, der meinem Wesen zugehörig ist. Ist es aber ein Gott, der sagt, wo er sein will, dann wird das wohl ein Ort sein, der meinem Wesen zunächst gar nicht entsprechend ist, der mir gar nicht gefällig ist."³⁴ Ähnlich formuliert aus einem ganz anderen Zusammenhang kommend Madeleine Delbrêl: "Er hat mit seiner Person die falschen Absolutheitsvorstellungen der Welt zerschlagen und in Freiheit zurückgewiesen: Geld, Ehre, Macht; aber er hat sie nicht wieder aufgebaut und eine andere menschliche Herrschaft errichtet, die eine neue Hierarchie der Ehre, der Macht und des Reichtums besäße. Er hat die Welt überwunden, indem er sie relativierte; denn der Sieg der Welt über die Menschen ist es, daß sie sich ihm als etwas Absolutes darbietet." Für sie ist die Erfahrung eines solchen Gottes, der alles entabsolutiert, "ein gewaltsames Ereignis". Und der damit verbundene Glaube ist das "schwarze Licht", welches das Leben trägt.³⁵

Wie ist das zu verstehen? Damit uns Gott vertraut und fremd kommen kann, ist er wohl beides im Leben: notwendig und unbrauchbar, funktional und zwecklos, konkret und entzogen, sinnvoll und sinnwidrig. Die jeweils ersten Begriffe markieren seine Nützlichkeit für uns, was im bestimmten Sinn auch ganz legitim ist, etwa zugunsten der Ethik der Menschen, als Energiequelle für das diakonische Engagement, als Ressource gegen den Wärmetod dieses Engagements bei drohender Sinn- und Erfolglosigkeit. In dieser Inanspruchnahme Gottes für soziale Optionen besteht ja auch die Verbindung zwischen unseren letzten Kongressen und diesem hier. Auch in der legitimen Inan-

³⁴ D. Bonhoeffer in einem Brief an seinen Schwager Rüdiger Schleicher vom 8.4. 1936 aus Friedrichsbrunn, Gesammelte Schriften III, 27f; vgl. zur "Mystik" Bonhoeffers: F. Schlingensiefen, Im Augenblick der Wahrheit. Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers, München 1985; vgl. dazu auch W. Kallen, Wo ist denn dein Gott?, in: Christ in der Gegenwart (1994) 40.

³⁵ A. Schleinzer, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl, Stuttgart 1994, 252 und 260.

spruchnahme Gottes für die pastorale Planung im Kontext einer praktisch wie theologisch angemessenen neuen Ämtertheologie bzw. sozialpastoralen Optionen. Was wir jetzt angehen, geschieht nicht, um diese Beanspruchungen Gottes im Nachhinein zu verkleinern oder gar durch eine "mehr mystische Sicht" der Dinge zu ersetzen, sondern um überhaupt einmal einen Schwerpunkt auf das zu legen, was dieses große Wort "Mystik" denn für uns selbst und für unsere Wissenschaft bedeutet.³⁶ Dieser Kongreß hier möchte mit aller Vorsicht eine neue Dimension angehen, die in irgendeiner Weise, die es eben noch zu ergreifen gilt, über die Brauchbarkeiten Gottes hinausgeht und nach den Erfahrungsgegebenheiten dieses "Darüberhinaus" der Gegenwart Gottes fragt.

Wir wissen, daß dieses Darüberhinaus theologisch äußerst schwierig erfaßt werden kann, obschon es das Zentrum einer Theologie ist, die Gott nicht nur bespricht, wenn sie ihn braucht. Sehr transzendenzfähig wäre sie dann nicht. Wenn Gott auch der uns immer wieder transzendierende, fremde und unverfügbare ist, dann ist dies nicht nur eine Qualität seiner absoluten Transzendenz jenseits der Welt, sondern diese Qualität hat auch ihre Präsenzform in der Welt: als Unerwartetes, als Geheimnis, als Fremdheit, als Unverrechenbarkeit (auch für die professionelle Theologie), als Unbegreiflichkeit, als permanenter Horizont der Entabsolutierung, der Überholbarkeit weltimmanenter Faktoren. Nichts davon darf sich selbst vergöttlichen. Gerade in der Wissenschaft des "Absoluten" darf es nichts Absolutes geben.

Vielleicht kann dies durch folgende Überlegung etwas Kontur bekommen: Im Grunde nehmen wir andere Menschen (die wirklich anders sind) nur dann um ihrer eigenen Existenz willen ernst, wenn wir sie auch dann anerkennen, wenn sie uns nichts nützen, wenn wir sie nicht als interessante Ergänzung unserer selbst vermarkten, wenn wir sie nicht narzißtisch absorbieren oder instrumentalisieren können, auch wenn wir sie nicht in unser Verstehen als dessen Bereicherung integrieren können: dies ist der Ernstfall der Fremdenbeziehung: Soll das Fremde als solches irgendwie verschwinden oder darf es als solches leben und überleben? Die Kategorie der Unbrauchbarkeit wird zum Testfall der Anerkennung.³⁷ Und auch von daher spüren wir, wie

³⁶ Ich werde den Eindruck nicht los, daß der Begriff der Mystagogie in der Pastoraltheologie bislang mehr beschwörend als in dieser Weise konsequent verwendet wurde.

³⁷ Wie fürchterlich wahr dies ist, zeigt sich in der schrecklichen Vernichtungsbereitschaft denen gegenüber, die nicht mehr zu brauchen sind, die keinen Nutzen mehr haben, nicht einmal mehr für Sklavenarbeit und Konsum, die nur noch lästig sind, wie etwa die Straßenkinder in Bogota und die Obdachlosen in Sao Paulo.

treffsicher die christliche Botschaft genau diese Problematik trifft: denn Gott selbst hat in Jesus Christus diejenigen, die ihm total fremd und für ihn "unbrauchbar" sind, bedingungslos in seine Anerkennung aufgenommen, nämlich uns als SünderInnen. Aus dieser Perspektive sind *wir* seine Transzendenz, seine Fremdheit, sein großes Geheimnis. In Jesus, den, wie Paulus einmal sehr bezeichnend formuliert, Gott selbst zur Sünde gemacht hat (vgl. 2 Kor 5,21), ist sich Gott selber fremd geworden. Aber das sei hier nur angedeutet.

So gibt es wohl eine doppelte kategoriale Gegenwart Gottes in der Welt: einmal in seiner Brauchbarkeit, aber auch in seiner Unnützlichkei, in seiner Antwortfähigkeit auf den Sinn des Lebens, aber auch in seiner Brechung menschlichen Sinnes (und systematisch-schlüssiger Denkfähigkeit), in seiner Inanspruchnahme für das Humanum, aber auch in seiner "Zwecklosigkeit" (in der Selbstwertigkeit der "Gloria Dei") darüberhinaus, in seiner Konkretheit (z. B. Jesus von Nazareth), aber auch in seiner Entzogenheit, in seiner Bekanntheit (z. B. in den biblischen Geschichten), aber auch in seiner Fremdheit (z. B. in den Geschichten der anderen Religionen). So gilt seine (auch in Jesus legitimierte Selbst-)Indienstnahme für menschliche Bedürftigkeiten, so gilt aber auch sein darüberhinausgehendes Grundgeheimnis unserer Existenz, unergründlich, unerschöpflich und unkalkulierbar.

Die Beziehung zu diesem Geheimnis ist es, die Jesus wochenlang in die Einsamkeit führt, fernab von allen Zwecken und Sinnvolligkeiten, geradezu kontrafaktisch etwa auch zur diakonischen Berechnung: Was könnte er anderen Menschen helfen in dieser Zeit? Und doch ist gerade diese Selbstvertiefung in das Geheimnis Gottes die mystische Bedingung der Möglichkeit, im Ernstfall alles zu geben, bis hin zum Kreuz, aus dem ja auch eine menschlich kalkulierte Sinnlosigkeit herauschreit: Wofür denn der frühe Tod? Könntest du nicht, wärest du kompromißbereiter, in deinen kommenden Jahrzehnten soviel Gutes tun? Hier steht die Bezeugung des diesbezüglich transzendenden Gottes mit seiner Deszendenz, das Martyrium, gegen die diakonische Kalkulation. Nicht um etwa die Diakonie und die Option für die Armen und Anderen zu schmälern, sondern um sie bis auf die Tiefe dieses Geheimnisses Gottes selbst zu und damit auf die Tiefe der eigenen Selbsthingabe hin zu radikalisieren. Die Perspektivenübernahme (von den Bedrängten her) wird zum Perspektive*sein*, indem die diesbezüglich Engagierten selbst Bedrängte und Opfer werden! Dieser Aspekt ist sehr wichtig, ist er doch die Bedingung überhaupt jeder Mystik, die Gott als den nochmals ganz Anderen erfährt, der mit unabweisbarer Evidenz, unkomplementär zu unseren Denken und Erwartungen, die

Menschen überwältigt. Darin gründet der Schutzraum Gottes vor Verdinglichung.³⁸

4. *Spiritualität: ungespalten vom Leben*

Verstummt Gott selbst oder haben wir sein Wort blockiert? Durch zu viele Wörter und durch zu wenig Hinhören? Sind wir selbst demgegenüber desensibilisiert, den wir beanspruchen? Dann allerdings gerieten wir in die Komplizenschaft der Transzendenzverkleinerung im Leben der Menschen. Was also ansteht, ist ein Wiedergewinn der Erfahrungsfähigkeit der Theologie, genauer: ein Wiedergewinn des Vertrauens zwischen Wort und Erfahrung.

Wenn wir als TheologInnen zuständig sind für die Explikation der Urerfahrungen Gottes in Bibel und Tradition, dann sind wir als *praktische* TheologInnen in besonderer Weise (und dies macht unser Proprium innerhalb der theologischen Disziplinen aus) für die Explikation der Bezeugungen Gottes in der Gegenwart zuständig. Genau dies rettet uns vor dem Abdriften in die Gesetzlichkeit. Dann suchen wir den Vorrang der Evidenz vor allen Buchstaben des Gesetzes, der Gnade seiner Gegebenheit vor der Hybris, Gott moralisch geordnet und dogmatisch temperiert festmachen zu können.

Man muß sich ja vor Augen halten: Nur fünf Prozent aller EuropäerInnen beziehen eine explizit atheistische Position. Also gibt es eine breite und vielfältige, sicher auch ambivalente Offenheit für die Transzendenz im weitesten Sinne des Wortes. Umgekehrt sind nur zehn Prozent der Heranwachsenden religiös im kirchlichen Sinn (Kirchgang usw.). Kirchlicher Glaube ist nicht ein Schichten-, sondern ein Altersproblem: je jünger, desto unkirchlich religiöser. Was sich weltweit zeigt, bricht auch hier durch. Nicht die offiziellen Institutionen und Vertreter etwa in der Politik vertreten zunehmend die *entscheidenden* Anliegen der Bevölkerung, sondern die NGO's, die Non-Government-Organisations: in Peking auf der Weltfrauenkonferenz, mit der Greenpeace-Bewegung, mit den Bestrebungen für Volksentscheide usw. So ist es offensichtlich auch mit dem Verhältnis von religiösen Bedürfnissen und den alten offiziellen Institutionen der Religionen. Wer, wenn nicht die Praktische Theologie hat auf diese anwachsende Spaltung zwischen Institution und Leben den Finger zu legen! Erst in dieser

³⁸ Vgl. G. Ruggieri (Catania) in seinem Referat: Gott - ein Fremder in der Kirche? Auf dem 2. Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie vom 27. - 31.08.1995 in Freising.

praktischen Wahrnehmungs- und Urteilskraft ist die praktische Theologie nach Schleiermacher die "Krone" der Theologie überhaupt.³⁹

Als kirchlicher Theologe stehe ich mit unserem Thema zusätzlich vor einer persönlichen und beruflichen Entscheidung, die sich stufenweise mit folgenden Fragen erfassen läßt.

1. Will ich kirchlicher Theologe bleiben, oder will ich (um wieder mehr mit der gelebten Religion in Kontakt zu geraten) Religionstheologe (-wissenschaftler) werden, durchaus nicht nur analytisch, sondern mit dem Impetus zu einer kritischen Theorie der gelebten Religion? Das wäre schon etwas: eine Kritik der realen religiösen Manifestation aus humanisierender Perspektive.

2. Wenn ich mich dazu entscheide, kirchlicher Theologe zu bleiben, dann gibt es wieder zwei Unterfragen:

2a. als kirchlicher Theologe, der die Fossilien einer Religion bewahrt, die sich ansonsten weitgehend vom alltäglichen Leben der Menschen ablöst und sich in das Getto einer für die Gesamtgesellschaft nicht mehr verantwortlichen jenseitsfixierten religiösen Sekte begibt?

2b. oder als kirchlicher Theologe im Sinne des II. Vatikanums, das schon längst den Weg gewiesen hat, nämlich die Verbindung von Glaube und Erfahrung, von Kirche und Gesellschaft, von Evangelium und Leben zu betreiben, im Sinne der gegenseitigen Vermittlung, des Ineinanders von Gnade und Welt?

Auch wenn dies nur nach einer rhetorischen Frage klingt, so sind dies doch, wenn manchmal auch nur unter der Hand besprochen, reale Alternativen.

Genau hier steht auch die inhaltliche und kommunikative Anschlußfähigkeit der männlich dominierten Theologie an die feministische Spiritualität und Theologie auf dem Spiel. Ursula King hat hier in Freising vor einigen Wochen gesagt: Die Frauen sind (durch Untersuchungen) erwiesenermaßen religiöser als Männer, aber in den religiösen Institutionen haben die Männer das Sagen, im Sinne des gesetzlichen Wortes. Auch hier also die gleiche drohende Spaltung, wie sie zusätzlich nochmal von der (nicht zu naturalisierenden)⁴⁰ Gender-Differenz

³⁹ Vgl. F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Leipzig 1910/Darmstadt 5. Auflage, 99-131.

⁴⁰ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Patriarchale Herrschaft spaltet - Feministische Verschiedenheit macht stark: Ethik und Politik der Befreiung, in: A. Berlis, u. a. (Hrsg.), Frauenkirchen. Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext, Kampen/Mainz 1995, 5-29, 17 (= Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen Bd. 3).

verschärft wird: Männer tendieren mehr zu generell-objektiven Wertigkeiten der äußeren Dinge, während Frauen die inneren persönlichen Erfahrungen wichtig nehmen: in einer dichten Lebensbezogenheit, bis hin zur intensiven Verknüpfung von Spiritualität und dem Kampf für das Leben, in den Regionen der Armut und des Elends als Kampf um das Leben.⁴¹

Eine fundamentaltheologische Perspektive zum Thema kann keine ausführliche Diskussion bieten. Auch sollte keine zugehörige theologische Orientierung erwartet werden. Stellen Sie sich also auf einen holzschnittartigen Impuls ein, der das aufgetragene Thema persönlich zu beantworten versucht: Wo gehen wir Spuren Gottes heute auf? Welchen möchte ich auch weiterhin nachgehen?

Ich beginne mit einem assoziativen Einstieg ins Thema, um dann eine Typologie heutiger Gotteserfahrung vorzulegen, die dokumentarisch belegt wird. Dem schließt sich eine Bestimmung auf die traditionelle Fundamentaltheologie an. Eine Reflexion nach der Lesung beendet meine Ausführungen.

1 Spuren Gottes: Sprachliches Vorspiel zu einem theologischen Urbema

Dem Zufall des Augenblicks mag es zu verdanken sein, daß das Thema des Kongresses nicht Gotteserfahrung oder religiöse Erfahrung lautet, sondern 'Spuren Gottes'. Doch gerade dem Anschlag des Zufälligen darf nicht ausgewichen werden.

So vertraut das Thema der Spuren Gottes, zumal in seiner lateinischen Formulierung der 'vestigia Dei' klingt, so wenig ist damit mehr in der systematischen Theologie tatsächlich die Rede. Wir wissen also von Erfahrungen, die Maß nehmen, die Anhalt gewinnen an 'Spuren'. 'Spur' ist ein Wort der Jägersprache, vertritt aus der Fachtheorie Phasen der Entwicklung. 'Spur' ist aber auch ein Begriff der Archäologie: wie jeder Krimi lebt von Spuren, hier Indizien genannt, und einem Detektiv, der aus dem Irrgarten der Eindrücke die Individualität der Täter in der großen Lösung sammelt.

Spuren setzen also voraus, daß etwas Spuren hinterlassen kann, und daß es einen Untergrund, eine Matrix gibt, in der Spuren erscheinen

⁴¹ Vgl. R.A. Osorio Sierra, Kunaite - A Dream filled with Hope. A Latin American Perspective, in: A. Esser/L. Schottroff (Hrsg.), Feministische Theologie im europäischen Kontext, Kampen/Mainz 1993, 95-110, 108. (= Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen Bd. 1)

Roman Siebenrock

Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Fundamentaltheologie.

Eine fundamentaltheologische Perspektive zum Thema kann keine ausführliche Diskussion bieten. Auch sollte keine ausgewogene theologische Orientierung erwartet werden. Stellen Sie sich also auf einen holzschnittartigen Impuls ein, der das aufgetragene Thema persönlich zu beantworten versucht: Wo gehen mir Spuren Gottes heute auf? Welchen möchte ich auch weiterhin nachgehen?

Ich beginne mit einem assoziativen Einstieg ins Thema, um dann eine Typologie heutiger Gotteserfahrung vorzutragen, die repräsentativ belegt wird. Dem schließt sich eine Besinnung auf die traditionelle Fundamentaltheologie an. Eine Reflexion nach der Tagung beschließt meine Ausführungen.

1 Spuren Gottes: Sprachliches Vorspiel zu einem theologischen Urthema

Dem Zufall des Augenblicks mag es zu verdanken sein, daß das Thema des Kongresses nicht Gotteserfahrung, oder religiöse Erfahrung lautet, sondern 'Spuren Gottes'. Doch gerade dem Anspruch des Zufälligen darf nicht ausgewichen werden.

So vertraut das Thema der Spuren Gottes, zumal in seiner klassischen Formulierung der 'vestigia Dei'¹ klingt, so wenig ist davon heute in der systematischen Theologie tatsächlich die Rede. Wir reden also von Erfahrungen, die Maß nehmen, die Anhalt gewinnen an 'Spuren'. 'Spur' ist ein Wort der Jägersprache, vertraut aus der Karl-May-Phase der Entwicklung. 'Spur' ist aber auch ein Begriff der Archäologie; und jeder Krimi lebt von Spuren, hier Indizien genannt, und einem Detektiv, der aus dem Irrgarten der Eindrücke die Indizienkette als Beweis in der großen Lösung sammelt.

Spuren setzen also voraus, daß etwas Spuren hinterlassen kann, und daß es einen Untergrund, eine Matrize gibt, in der Spuren erhalten

¹ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*. Pilgerbuch der Seele zu Gott. De reductione artium ad theologiam. Die Zurückführung der Künste auf die Theologie. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und erläutert von Julian Kaup. München 1961; Ders., *De triplici via*. Über den dreifachen Weg. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser. Fontes Christiani 14. Freiburg 1993.

bleiben. Wenn Spuren bleiben, dann möchte ich von einem Weg sprechen. Bleiben Spuren im Wasser? Was bleibt von frischen Spuren im Schnee, wenn der Föhn darüber hinwegbraust? Gibt es eine harten Untergrund, auf dem Spuren vielleicht nur mit viel Mühe und reicher Erfahrung entziffert werden müssen, die aber von Dauer sind?

Die Rede von der Spur bringt eine wechselseitige Beziehung zwischen drei Polen zum Ausdruck: Spurengerber, Untergrund und Spurenläser. 'Spurengerber' und 'Spurenläser' werden dabei als von einander getrennt und dennoch durch die 'Matrize' als miteinander verbunden angesehen. In der Gegenwart des Anderen sprechen wir nicht von Spuren. Erst in der Abkunft sammeln wir Spuren seiner ehemaligen Gegenwart, die Trauer und Sehnsucht tragen. 'Spuren' verschränken auf eigentümliche Weise die Zeit in Gegenwart und Vergangenheit, und den Raum in unmittelbarer Begegnung und Trennung. Dazwischen erstreckt sich ein Weg, zeitlich oder räumlich. Die verschiedenen Möglichkeiten dieses Bezugsfeldes brauchen hier nicht durchgespielt werden, nur einige Hinweise scheinen mir geboten.

Spuren können bewußt hinterlassen werden, um andere anzulocken, um sie zu einem Ziel zu führen. Spuren sind interpretierte Vorkommnisse. Und Interpretation setzt Befähigung voraus. Was einer Epoche ein Steinbruch war, sehen andere als Ausdruck einstiger Größe. Das Forum Romanum war bereits einmal eine Schaf- und Kuhweide. Es gibt Zeitalter der Erblindung und der Entdeckung, der Verfinsterung und des Aufgangs.

Wenn ich nun mit diesem Appell an ihre Phantasie und Erfahrung das Thema auf die 'Erfahrungen der Spuren Gottes' ausdehne, stellen sich augenblicklich Fragen über Fragen ein. 'Spur' setzt voraus, daß etwas unterscheidbar bleibt vom Untergrund. Wenn es aber einen Wirklichkeitsbereich gibt, in dem die Spuren Gottes nicht zu finden wären, wie könnte dann noch von den 'Spuren Gottes' gesprochen werden, der eben dann eine 'regionale Gottheit' wäre und nicht die alles bestimmende Wirklichkeit? Wie kann etwas Spur werden, wenn grundsätzlich alles Spur ist? Im Hinblick auf die Bedeutung der 'Matrize' aber darf die Frage nicht umgangen werden, wo die Spur Gottes dauerhaft wird? Und schließlich drängt sich die Frage auf, wer zur Wahrnehmung der 'Spur Gottes' befähigt ist, zumal Gott ja kein Vorkommnis in dieser Welt ist.

2. Orte des Aufgangs Gottes in unserer Zeit

Wenn wir nach den Spuren Gottes in unserer Zeit fragen, dann stellen wir insgeheim die Frage nach dem theologischen Ertrag unserer Zeit, der immer gewonnen wird aus der Erfahrungsgeschichte der Menschen vor und mit Gott. Gewiß können die hier genannten Ort auch in anderen Zeiten gefunden werden, wenn auch auf Nebenwegen.

Vorab muß auf drei Einschränkungen dieser Darstellung eindringlich hingewiesen werden. Mir liegt es fern, nur auf jene Spuren Gottes einzugehen, die im Kielwasser der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte entdeckt werden. Hier soll vielmehr aus der Sichtweise eines Christen versucht werden, mit Hilfe einer Form der 'natürlichen Theologie' aktuelle Möglichkeiten der Gottesbegegnung aufzuzeigen, die sich auch außerhalb der eigenen Tradition identifizieren lassen. Zweitens werde ich nicht auf persönlich oder gemeinschaftlich bezugte Sondererfahrungen eingehen, die auch in unserer Zeit nicht abgebrochen sind. Vielmehr hat es den Anschein, als ob Visionen und andere Phänomene sich häuften. Drittens soll nicht im Geringsten bestritten werden, daß die klassischen Paradigmen noch heute lebendig und fruchtbar sind. Dazu zähle ich die verschiedenen (Misch-) Formen der Aufstiegs-, Verinnerlichungs- und Einheitsmystik, die aus der Philosophie und der mystischen Tradition kommend seit ihrer klassischen Formulierung bei Augustinus und bei Gregor von Nyssa auch im christlichen Bereich an Faszination nichts eingebüßt haben.² Die tiefenpsychologische Reinterpretation dieses Modells hätte ohne diese lange Tradition keine Resonanz. Ihr gelingt es, die Einheit von Selbst- und Gottesbegegnung in heilenden Wirkung zu vermitteln. Darauf kann ich hier jedoch nicht eingehen. Die Aufmerksamkeit

² Das Höhlengleichnis Platons dürfte die prägende Formulierung in erkenntnistheoretischer Absicht sein, die eine Weltauslegung einschließt (Platon, *Politeia* VII., 514-518b). In seiner mystisch-mystagogischen Fortführung bei Plotin wird der Aufstieg zu ersten Ursache allen Seins zu einem Weg des Menschen zu sich selber in die Tiefen der Seele. Die darin zum Ausdruck kommende Vereinigungsmystik, die sich in verschiedenen Brechungen in allen religiösen Traditionen finden, halte ich für das Paradigma einer 'natürlichen Theologie'; einer Gottesrede vor oder außerhalb der Offenbarung. Auf vielfältige Weise ist diese Tradition auch in der christlichen Theologie und Spiritualitätsgeschichte aufgenommen und verwandelt worden. Stellvertretend seien genannt: Gregor von Nyssa (*Der Aufstieg des Mose*. Sophia. Quellen östlicher Theologie 4. Übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum. Freiburg i.Br. 1963), Augustinus (Gespräch mit Monika in Ostia im neunten Buch der "Bekenntnisse"; Auslegung von Psalm 41) und vor allem Pseudo-Dionysius Areopagita, der uns durch seine Preisung der Namenlosigkeit und Unsagbarkeit Gottes die negative, die apophatische Theologie als bleibendes Erbe hinterlassen ist.

möchte ich vielmehr auf jene Wege richten, die mir für unsere Zeit als exemplarische erscheinen.

2.1 *Der gefährdete Gott – oder die Bestimmung der Bedeutung des Wortes 'Gott'*

Kaum zuvor war die Aufgabe als so dringlich wie heute angesehen, den Sinn des Wortes 'Gott' zu bestimmen. Damit ist keine Banalität und noch weniger eine überflüssige Fingerübung angesprochen, sondern bis in die philosophische Analyse hinein wird die Dringlichkeit des dritten Gebots gesehen. Nicht nur bleibt jede mögliche Spur Gottes von der insgeheimen Proklamation des Todes Gottes bedroht, der sich weniger in einem theoretischen, sondern in alltäglichem praktischem Atheismus äußert, mehr noch steht jede Rede von Gott vor der Aufgabe, vor Verunstaltungen und vor Entstellungen zu bewahren.³ Das sorgsame Reden von Gott heute, weiß darum, daß das Wort Gott uns wie ein "erblindetes Antlitz"⁴ anschaut.

In das Gedächtnis jeder künftigen Rede von Gott hat Karl Rahner daher die Unsagbarkeit, die Unverfügbarkeit, das Geheimnis Gottes eingebrannt, das uns vor das Ganze der Welt und unserer selbst bringt. Gott ist kein Gegenstand der Welt, und nicht für unsere partikulären Ziele (und seien es die geheiligsten Heilsziele) zu funktionalisieren. Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung zwischen Gott und den zahllosen Götzen möchte ich formulieren: Die Frage aller Fragen, die Frage nach dem uneinholbaren Ursprung und der nicht manipulierbaren Zukunft aller Wirklichkeit und darin unserer selbst, stellt sich stets als Frage nach Gott, auch wenn viele Menschen dieses Wort mit gutem Grund scheuen, weil der Ort Gottes in der Welt ein Ort höchster Gefährdung ist. Die semantische Klärung des Wortes Gottes klärt im Bewußtsein der atheistischen Negation und des vielfältigen, auch religiösen Mißbrauchs Gottes den Gebrauch des Wortes "Gott" auch innerhalb der Theisten. Die Rede von Gott hat ihre Unschuld verloren.

2.2 *Die Frage nach dem Ganzen als bleibender Ort möglicher Rede von Gott*

Ein zweiter Weg, der die Möglichkeit unzähliger Wege zu Gott grundlegt, gründet in den aktualisierten Interpretationen des klassischen

³ Vgl.: Buber, Martin, Gottesfinsternis. In: Ders., : Werke. Bd. I. München-Heidelberg 1962, 508-510.

⁴ Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976 (u.ö.), 56.

teleologischen Arguments, die alle mit den neuen Unendlichkeitserfahrungen der modernen Wissenschaft ringen. Natur und Geschichte, und daher auch der Mensch und das Ganze unserer Wirklichkeit sind nicht fertig und festgelegt, auch nicht hinreichend erklärt, sondern in Herkunft und Zukunft unübersehbar.

In der Frage nach dem Ganzen bekommt dabei die Ahnung einer nicht abschließbaren Zukunft besondere Bedeutung. Weil alle Wirklichkeit über sich selbst hinausweist, also Selbsttranszendenz und Symbol ist, kann grundsätzlich alles zum Verweis werden. Herkunft und Ziel aller Wirklichkeit ist der Weg, auf dem die unabweisbare Frage nach Sinn und Orientierung aufgeht. Diese Frage ruft von sich aus nach einer religiösen Antwort, da selbst atheistische Antworten mit religiöser Rhetorik und Symbolik hier arbeiten müssen.

Die vor kurzem als numinos abgetane Erfahrung wird durch die sich immer deutlicher aufdrängende Einsicht gestärkt, daß auch die Natur in ihrer intensiven und extensiven Universalität von der menschlichen Vernunft nicht letztlich durchschaut werden kann. Diese Undurchschaubarkeit der Wirklichkeit, das ist ein neues Phänomen, bezieht sich nicht allein auf die uns vorgegebene Natur, sondern auch auf die Erzeugnisse des Menschen selbst. Zur Beschreibung der Komplexität der neuen Medien werden in hohem Maße religiöse Metaphern und Sprachtraditionen eingesetzt. Erleben wir die Renaissance der antiken Götter-, sprich Götzenwelten im biblischen Sinne: Gott als Gemächte des Menschen?⁵

Wir sind bescheidener geworden. Das mechanistisch-rationalistische Weltbild des letzten Jahrhunderts, das den entscheidenden Hintergrund für den theoretischen Atheismus dargestellt hat, ist zusammengebrochen. Noch ist aber das Diastase nicht gefüllt und wird zunehmend mit neuen und alten Mythologemen besetzt. Wenn die Theologen nicht angemessen von Gott sprechen, dann werden es die Wissenschaften tun, weil der menschliche Geist stets das ganze Beden-

⁵ Vgl. Dubuy, J.-P., *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris 1982 (in Bezug auf das ökonomische System: Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. Paris 1979). Die religionsproduktive Wissenschaft scheint sich derzeit vor allem aus der Komplexität der modernen Medien in Rückgriff auf ein 'vorchristliches Heidentum' zu entwickeln (vgl. McLuhan, M., *Understanding Media. The Extension of Man. With a new introduction by Lewis H. Laphan*. Cambridge Mass. 1994; dazu: Niewiadomski, J., *Extra media nulla salus. Zum Anspruch der Medienkultur*. In: *ThprQ* 143 (1995) 227-233). Gerade in dieser gegenwärtigen 'religiösen Renaissance' scheint Feuerbach vergessen zu sein. Eine christliche Theologie jedoch kann Feuerbach gerade wegen seiner geradezu biblischen Götzenentlarung nicht vergessen.

ken muß. Daher werden wir weiterhin eine bunte Palette biologischer oder physikalischer 'Theologien' erwarten dürfen.⁶

2.3 Die Rückkehr der Apokalypse oder die Sterblichkeit der Welt

Die neue Qualität der Gefährdung unserer Wirklichkeit durch die mathematisch erweisbare Fähigkeit des Menschen, sich selbst und sogar alles Leben zu vernichten, läßt die Organisation der menschlichen Gesellschaft nicht unberührt.⁷ Seit 1970⁸ drehen wir, anscheinend ohne wirklich eine Kehrtwende einleiten zu können, an der Welt-Todesspirale. Im Bewußtsein einer Gesamtgefährdung der Welt gewinnt die Natur wieder eine Aura von Heiligkeit und unantastbarer Würde.⁹ Andererseits erlangen die alten, vielfach bereits abgelegten Bilder der Apokalypse in säkularer Form drückende Gegenwartsbedeutung. Alle ökologischen Gruppen versuchen mit Vorwegnahmen der kommenden Selbstzerstörung wie einst die Propheten Israels in ihren Aktionshandlungen das selbstfabrizierte 'Endgericht' abzuwenden, indem sie es imaginativ in Szene setzen, es uns vorstellen.

Die alte Erfahrung der Kontingenz des Menschen in Leid, Krankheit und Tod, die immer schon zum ambivalenten Urgestein des Religiösen gehörte, ist eingebettet in die Möglichkeit der Sterblichkeit der Welt. In dieser Situation bleibt der Mensch aufgerufen, angesichts der umfassenden Gefährdung Orientierung und Sinn zu stiften.¹⁰ Die Unbedingtheit als Einbruch Gottes fordert jeden Einzelnen, und damit alle Menschen in ihrer Verantwortung für die eine Welt ein. Der kategorische Imperativ hat Schöpfungsqualität erhalten.

⁶ So schon Newmans Analyse und Verteidigung der Theologie innerhalb der Universität (vgl. Newman, J.H., Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt. Mainz 1960; v.a. 72ff).

⁷ Vgl., Büchele, H., Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. Innsbruck-Mainz 1996.

⁸ Vgl. Meadows, Denis, u.a. Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart 14 1994; Mit der Natur rechnen. Der neue Club-of-Rome-Bericht. Vom Bruttosozialprodukt zum Ökosozialprodukt. Hrsg. Dieren, Wouter van, Basel 1995.

⁹ Der einstige Pantheismus wandelt sich in die ethische Aufgabe an den Menschen, die Welt aller Lebendigen zu bewahren.

¹⁰ Es gehört zu den erstaunlichen Entwicklungen der ehemals atheistischen Pionierwissenschaft, der Soziologie, daß in ihr die unersetzbare anthropologische Bedeutung der Religion fast konsenshaft eingeräumt wird (vgl. Berger, Peter L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Wissenschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt 1981 [heute: Freiburg i.Br. 21992; Luhmann, Niklas: Die Funktion der Religion. Frankfurt 1982; Lübbe, Hermann, Religion nach der Aufklärung. Graz 21990).

Wenn der Erfahrung des richtig verstandenen, nicht billig mißbrauchten Trostes, der Hoffnung über alles Scheitern und aller Gefährdung jenseits unserer Prognostik und unseres Kalküls hinaus, in der Ermöglichung gelingenden Lebens trotz alledem in und durch alle Trauer und Tränen nachgegangen wird, dann ist eine markante Spur Gottes entdeckt.

2.4 *Gottes Spur in der Begegnung des Anderen*

Mit der Beschreibung dieses Ortes kommt der besondere Beitrag unserer Zeit zur Gottesgeschichte des Menschen zur Sprache. Die Erfahrung des Anderen ist dabei persönlich-individuell und gesellschaftlich zu verstehen.¹¹ Der Ruf nach Gerechtigkeit und die Hoffnung auf die Rechtfertigung der Opfer gehören in diesen markanten Weg, sollen aber wegen seiner besonderen Bedeutung eigens dargestellt werden.

Die Wiederentdeckung des Anderen verdankt unsere Kultur vorrangig dem jüdischen Denken¹², das die neuzeitliche Mißachtung des Anderen aufdeckt. Die neuzeitliche Selbstvergewisserung in der denkenden Vergewisserung des autonomen Subjekt angesichts des radikalen Zweifels erweist sich als Illusion. Immer wieder werden mittels der phänomenologischen Methode in interpersonalen Grundvollzügen wie Vertrauen, Verzeihen, Verantwortung und Liebe Strukturen aufgezeigt, in der die Relation zur Grundkategorie der menschlichen Person wird. Person ist von anderer Person her und auf andere Person hin. Die darin uns treffende unbedingte Anerkennung des Anderen und seiner unableitbaren Würde wirft ein Licht auf den inwendig Dritten.

Der Weg zu Gott im Aufweis der Würde mitmenschlicher Erfahrung und ihres uneingelösten Versprechens weist nicht allein auf die anthropologische Grundmatrize zeitgenössischer Spuren Gottes hin¹³,

¹¹ Die sich bis heute durchhaltende Diskussion über das Verhältnis von personaler und gesellschaftlicher Akzentuierung halte ich für vordergründig und letztlich künstlich.

¹² Es seien die drei Pioniere des dialogischen Denkens in diesem Jahrhundert genannt: Martin Buber (1878-1965), Franz Rosenzweig (1886-1929) und Ferdinand Ebner (1882-1931). Markant bringt heute diese Perspektive Emmanuel Lévinas zur Geltung (vgl. Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Vorwort v. Bernhard Casper. Übersetzt von Thomas Wiemer. Freiburg ²1988; ders., Die Zeit und der Andere. Hrsg. Ludwig Wenzler. Freiburg ²1989; ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt und eingeleitet von Wolfgang Krewani. Freiburg i.Br. ³1992).

¹³ Umfassend aufgearbeitet bei: Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983; vgl. Splett, J., Über die Möglichkeit, Gott heute zu

sondern impliziert bereits die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.¹⁴

Zurecht fällt das Zeugnis jener Gruppen ins Gewicht, die lange verdrängt worden sind. Dabei kann mit Erstaunen festgestellt werden, daß diese Gruppen die Mehrheit der Menschen darstellen: Frauen, Arme, Unterdrückte.

Die Verflechtung der Menschen (Mit-sein) untereinander ist indes zutiefst geprägt vom Unrecht, dem zugefügten Leid, der Gewalt und der Zerstörung. Auch gelingendes Mit-sein vollzieht sich immer im Unheilskontext. Alle Religionen buchstabieren mit unterschiedlichen Akzenten, daß die täglich erfahrbare Wirklichkeit im Argen liegt. Die Frage nach dem Weg aus dem Unheil, nach Erlösung und Befreiung, nach Einsatz für und Anspruch auf Gerechtigkeit, ist auf Dauer nur als Weg zu Gott und damit als Weg mit Gott auslegbar, weil es die Frage nach dem Einsatz und der endgültigen Bestimmung des eigenen Lebens darstellt.¹⁵ In der Einheit von Diakonie und Gottesfrage verbinden sich zutiefst die Frage nach der Endgültigkeit der eigenen Freiheit mit dem Schicksal des Anderen.

Die Wiederentdeckung des 'Exodus' in den unterschiedlichen Kontexten der verschiedensten Formen der Befreiungstheologie wird der Gottesgeschichte erhalten bleiben, auch wenn die marxistische Gesellschaftsanalyse einmal überholt sein wird (noch ist sie es lange nicht). Ihr besonderer Beitrag beruht darin, die Gottesgeschichte aus der privaten oder rein persönlichen Sphäre befreit zu haben, und die Geschichte einer gesellschaftlichen Befreiung aus Unterdrückung und Knechtschaft in den modernen Sklavenformen der politischen Totalitarismen und wirtschaftlichen Versklavungen dieses Jahrhunderts als Gottesgeschichte ansatzhaft zu vermitteln. Es gehört zu den großen Lücken unserer Wahrnehmung, die Gottesgeschichte in der gesamtgeschichtlichen Entwicklung der Zeit nicht mehr dechiffrieren zu können. Die Hegelsche Universalitätssicht bleibt uns auch wegen der ihr innewohnenden Totalisierung verschlossen; eine Grammatik endlich-

denken. In: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler. Bd. I.: Traktat Religion. Freiburg i.Br. 1985, 136-155.

¹⁴ Tafferner, Andrea, Gottes- und Nächstenliebe in der deutsch-sprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Innsbrucker Theologische Studien 37. Innsbruck 1992.

¹⁵ Insofern müssen sich alle säkularen Heilsangebote, die nach dem Verschwinden der traditionellen religiösen Institutionen mit großer Kraft in die Geschichte eingetreten sind, mit (pseudo-)religiöser Rhetorik und Ikonographie ausstatten. Das Ergebnis derselben war bislang immer noch ein menschenverachtender Totalitarismus (vgl. Bry, C.Ch., Verkappte Religion. Kritik des kollektiven Wahns. München 1979).

unvollkommener Sehen des Ganzen verbleibt ein dringendes Desiderat.

2.5 Die Zukunft der Opfer

Die Erfahrung der Ungerechtigkeit, der himmelschreienden, die Hölle fordernden¹⁶ Unmenschlichkeit unseres Jahrhunderts ruft eindringlich nach einer möglichen Gerechtigkeit für die Opfer, die nach menschlich-weltlichen Maßstäben zynisch überspielt oder resignativ-tragisch beantwortet werden muß. Als Synonyme für das Golgotha dieses Jahrhunderts haben sich Orte wie 'Auschwitz' und 'Hiroshima' unauslöschlich in die Gottesgeschichte eingegraben. Die Frage nach der Zukunft der Opfer wirft aber in neuer Schärfe die Theodizeefrage auf. Gefragt wird nicht allein nach der argumentativen Abweisung des atheistischen Schlusses aus der Erfahrung der ungeheueren Leiddimension, sondern nach der Gegenwartsweise Gottes in dieser Leidgeschichte der Menschheit. Alle Rede von Gott bleibt im Schatten Golgothas; und damit wesentlich 'theologia negativa', die nicht in der Analogie der Begriffe, sondern in der Dunkelheit unserer realen Geschichte wurzelt. Der Ruf nach einer bleibenden Gerechtigkeit Gottes wird in der Erneuerung der vielfach versteckten Vorstellung von einem Endgericht wieder wach.

Aber auch die vielfach geahnte sanfte Abschaffung des Menschen in der konsumistisch-narkotisierenden Betäubung unserer 'schönen neuen Welt' läßt "die Sehnsucht nach dem ganz Anderen"¹⁷ in der Hoffnung wachsen, daß der Mörder nicht endgültig über sein Opfer triumphieren möge und das Menschsein, das immer auch mit dem Bewußtsein von Sinn und einer unstillbaren Sehnsucht in der Erfahrung von Leid und Tod verknüpft ist, nicht abgeschafft wird. Vielleicht erscheint angesichts des prophezeiten Endes der Geschichte, das nicht apokalyptisch gedacht, sondern wohlstandsverwaltet kommt¹⁸, die bleibende universalgeschichtliche Kraft des Gottesgedankens:

¹⁶ "Die monströse Tat heischt nicht nur nach Verurteilung, sondern nach *Verdammung* - und zwar in der ganzen religiösen Befrachtung des Wortes" (Berger, Anm. 11, [1981] 80).

¹⁷ "Theologie bedeutet hier das Bewußtsein davon, daß die Welt der Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. ... Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge" (Horkheimer, Max: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gammor. In: Ders., Gesammelte Schriften. Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt 1985, 385-404, hier 389).

¹⁸ Fukuyama, F., Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992.

Gott führt heraus, in die Geschichte. Das Bewußtsein selber von der (einen) Geschichte ist eine urbiblische Anzeige Gottes.

2.6 Holzwege: Abwege der Gottes-Entstellung

In einer 'empirisch-konkreten via negativa' sind auch jenen Warnungen vor verschiedenen Gottesvergiftungen, die sich in bestimmten Religionsformen feststellen lassen, eine indirekte Aussage für die Gottesgeschichte zu entnehmen.¹⁹ Gott wird nicht als Konkurrent des Menschen erkannt, sondern als Ermöglichung gelingenden Lebens für alle auf Endgültigkeit hin. Daher wird Gott nur im Zusammenhang mit gelingendem Leben für alle ansichtig: Gott ist ein Freund des Lebens.²⁰ Religion, auch das christliche Zeugnis, ist daher zutiefst gefährdet durch ihre 'unmenschlichen' Anhänger.²¹

Daher wird ein traditioneller Ort der Gottesgegenwart in der Welt nahezu ausgeschlossen: Das Gottesgnadentum der Macht. Nicht nur der säkulare demokratische Rechtsstaat, der politische Macht nur als Mandat auf Zeit, und daher als Dienst am Gemeinwohl begründet, kommt darin zum Ausdruck. Vielmehr wird im Bewußtsein der unvermeidbaren Gewaltanwendung der Macht unter den gegebenen Bedingungen Gott 'instinktiv' aus der Gewaltspirale herausgehalten.²² 'Gewalt im Namen Gottes' ist zurecht im Verruf, gerade weil selbst 'säkulare' Politiker in extremen Situationen darauf zurückgreifen.

¹⁹ Stellvertretend für autobiographische oder klinisch-diagnostische Dokumente zur Pathologie des Religiösen sei genannt: Moser, Tilmann, Gottesvergiftung. Frankfurt 1989. Es darf nicht übersehen werden, daß die bloße Abschaffung Gottes das Problem nur verschiebt: Der Mensch wird Subjekt der Allmacht. Während das Religiöse pathologisch werden kann, muß die Vergöttlichung des Menschen ihn zerstören (vgl. Richter, Horst-Eberhard, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Reinbeck 1986).

²⁰ "Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehaßt, so hättest du es nicht geschaffen. Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben, oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? Herr, Du Freund des Lebens" (Weisheit 11,24-26).

²¹ In ganz anderem Kontext hat im Blick auf die englische Geschichte Bischof William Clifford von Clifton den Katholiken ins Stammbuch geschrieben, "daß die größten Feinde der Religion ihre maßlosen Verteidiger sind" (Mansi, 52, 281c. Zitiert nach: Schatz, K., Vaticanum I. 1869-1870. Bd. III: Unfehlbarkeit und Rezeption. Paderborn u.a. 1994, 39).

²² Hier hat die "Innsbrucker Soteriologie" auch für die innerchristliche Debatte einen Weg eröffnet, den es weiterzuschreiten gilt (vgl. Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium. Hrsg. Józef Niewiadomski - Wolfgang Palaver. ITS 38. Innsbruck-Wien 1992).

3 Wie geht Gott in dieser Welt auf

Nachdem einige Wege beschrieben worden sind, die uns auf die Spur Gottes setzen, soll quer zu diesen Wegen auf zwei Gestaltzüge der Spuren hingewiesen werden. Es haben sich nicht nur die Orte der Gotteswege verschoben, auch die Spurenkontur weist auf eine neue Epoche der Gottesgeschichte hin.

Die Spur Gottes führt nicht mehr aus der Welt hinaus, wird nicht deutlicher im Zurücklassen des Irdischen, sondern weist als Mystik der Erde Gott als das Herz und Ziel von Welt und Geschichte aus: als Heil *der* Welt. Daher ist die deutlichste Matrize der Spur Gottes die Anthropologie, die in den letzten Jahren durch die neue Wahrnehmung der Einheit von Mensch und Natur eine Erweiterung erfahren hat: gerade auch durch die Gefährdung der Natur durch den Menschen. Der prophetische Kündler dieser Blickwende heißt Teilhard de Chardin (1881-1955). Wenn aber die sinnlich, weltliche Kontur der Spur Gottes nicht nur vorläufiger Anlaß ist, den es im Weg abzustoßen gilt, dann muß Gott nicht nur in der Welt vorkommen, sondern der Welt eignet ob dieser Gegenwart eine bleibende Würde, die eine Hoffnung auf Vollendung *der* Welt, auf eine Erlösung *der* Welt in sich birgt, nicht aus der Welt hinaus. Aber ist Gott so 'ver-rückt' sich auf die Realität dieser Welt im Ernst einzulassen?

Im Horizont des Atheismus und der Erfahrung der eigentümlichen Ortlosigkeit Gottes, seiner Nicht-Festmachbarkeit in der Welt, hat die religiöse Rede ihre selbstgewisse Unangefochtenheit verloren. Eine seltsame Brüchigkeit zeichnet sie aus. Nicht als ob ihr Anspruch aufgegeben wäre. Nein! Aber Gott drängt sich nicht auf. In seiner Schwachheit und Vertreibbarkeit liegt inwendig die Möglichkeit eines kleinen Weges der Alltäglichkeit, der wortlosen Liebe und der Schlichtheit: Gottesbegegnung in der Alltäglichkeit dieses Lebens. Therese von Lisieux (1873-1897), die exemplarische Heilige des ausgehenden Jahrhunderts, weist uns darauf hin, daß diese Entwicklung aus der Mitte der Gottesgeschichte aufbricht und nicht als auferlegtes Schicksal trotzig abzuwehren wäre.

4 Eine nicht nur fundamentaltheologische Aufgabe: Würdigung der universalen Möglichkeit zur wahren Gottesbegegnung

Wenn die im Thema von den 'Spuren Gottes' innewohnende "induktiv-empirische" Wende theologischer Rede nicht im leeren Raum bloßer Optionen hängen bleiben will, dann muß sie Maß nehmen an der in

der Tradition bewährten Reflexion. Dafür scheint es mir hilfreich und fruchtbar, das Dogma von der Erkennbarkeit Gottes kraft der natürlichen Vernunft (DH 3026) zu reinterpreten.²³ Das Dogma stellt weniger eine These als eine Aufgabe dar. Mein Vorschlag geht dahin, die atemberaubende Perspektive dieser Aufgabenstellung dadurch zu gewinnen, indem wir ihre Formulierung aus verschiedenen Zwängen befreien.

Statt von der Unterscheidung 'natürlich-übernatürlich' auszugehen, scheint es mir sinnvoller zu sagen: Alle Menschen können prinzipiell dem wahren Gott begegnen. Es gibt keine biographischen, kulturellen oder geschichtlichen Voraussetzungen. Weil jede Lebenssituation grundsätzlich zu einer Begegnung mit Gott werden kann, kann überall und jederzeit der Weg begonnen werden. Das eigentliche Problem der 'wahren Gotteserkenntnis' liegt nicht im Anfang, sondern in der Entwicklung und Wandlung auf dem Weg: im Exodus also.

Anstelle der rationalistisch gefärbten Unterscheidung von Glaube und Vernunft, die in der Aufgabe mündet, die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens herauszuarbeiten, schlage ich vor: Die Offenbarung ist dem Menschen kongenial, der Glaube ist dem Menschen gemäß. Wenn in dieser Weise die wechselseitige Zuordnung von Glaube und Menschsein betont wird, dann darf die dritte Kette des Dogmas nicht unberührt bleiben.

Menschliche Erkenntnis, zumal theologische, kann nur unzureichend als das Ergebnis von Prämissen, logischen Schlüssen und Regeln erfaßt werden. Zwar ist die Logik als Richtmaß des Denkens gerade in einer Zeit der Pluralität eine Mindestbedingung für Kommunikation. Menschliches Erkennen muß als Lebenshandeln bestimmt werden. Gotteserkenntnis im besonderen kann nicht hinreichend als Behaupten von Sätzen aufgefaßt werden, sondern impliziert eine umfassende Selbstbestimmung, eine Lebensorientierung, die Bekehrung einschließt. Gott denken, heißt Gott lieben!²⁴

In Verbindung mit der 'Voraussetzungslosigkeit' für einen Lebensweg mit Gott ist die Erkenntnis nicht zu vernachlässigen, daß in der per-

²³ Vgl. Metz, Johann Baptist, Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen. In: Karl Rahner in Erinnerung. Hrsg. Albert Raffelt. Düsseldorf 1994, 70-84.

²⁴ Sölle, D., Gott denken. Einführung in die Theologie. Stuttgart 1990, 11. In der Unterscheidung von zwei Erkenntnisweisen (kognitiv griechisch; vereinigend hebräisch) führt sie aus: "In diesem Sinn will ich diesen Satz von der Einladung zu dem Versuch, Gott zu denken, jetzt korrigieren und sagen: Ich lade ein, Gott zu lieben". Konsequenter reformuliert sie das Axiom Anselms von Canterbury 'fides quaerens intellectum' in: "amor quaerens intellectum" (ebd. 13).

sönlichen und gemeinschaftlichen Biographie der Ursprungsort der Theologie liegt, die daher – gerade wegen der Einmaligkeit von Person und Geschichte – unausweichlich plural ist. Hat die klassische Gottesrede die Analogie der Gottesrede in der Satzstruktur festgemacht, so stelle ich mir die Aufgabe, die Analogie der Gottesrede von ihrem biographische Ursprung her als dialogisches Geschehen unter und zwischen den verschiedenen Gotteszeugnissen zu lesen, in der die eine Rede immer die Ergänzung der anderen braucht. Das aufgegebene 'Dazwischenhören' wird ohne Spannung nicht möglich sein. Aber ohne die Vielfalt von Tönen, Akkorden, Instrumenten und Ausdrucksweisen erwächst die Symphonie der Ehre Gottes nicht.

Auf einige wenige Konsequenzen für Theologie und Kirchenpraxis sei noch hingewiesen. Zunächst scheint mir Kirche grundsätzlich bestimmbar zu werden als 'ecclesia', als jene Gemeinschaft, die auf die (geschichtliche) Spur Gottes herausgerufen worden ist; und die nur insofern diese 'ecclesia' realisiert, als sie Gott im Wandel der Geschichte auf der Spur bleibt. Weil aber die Spur in Raum und Geschichte sich wandelt, muß in der Kirche darum gerungen werden, neuen Wegen zu folgen und Irwege zu vermeiden. Theologie kann in diesem Prozeß bestimmt werden als die Kunst der Deciffrierung, als die Befähigung zum Spurenlesen, die deswegen immer wieder auf die PionierInnen der Gottesgeschichte hören und bei ihnen in die Schule gehen muß. Frühere Markierungen sind dabei sicherlich hilfreich, können aber die Zukunft nicht determinieren.

Dieser dramatische Prozeß der angemessenen Nachfolge ist nur als gemeinschaftliche Aufgabe zu realisieren, der sich immer wieder auf eine gemeinschaftliche Praxis besinnen muß. Der gestrige Tag hat schon angedeutet, daß dieser Prozeß nicht unter allen Bedingungen gelingt. Wenn wir uns auf die Bedingung der Möglichkeit besinnen, die eigene Gottesgeschichte mit anderen zu teilen, dann könnten daraus angemessene Kriterien der Kirchenkritik entwickelt werden.

5 Anschließende Reflexion nach Abschluß des Kongresses

Es sei mir gestattet, an die Wiedergabe des Referates zwei Gedanken anzuschließen, die sich mir seit dem Kongreß immer wieder aufgedrängt haben. Die Vielfalt religiöser Rede in unserer Zeit, die Gott zu vergessen droht,²⁵ verlangt von der Theologie eine Rückbesinnung

²⁵ Johann Baptist Metz mahnt schon seit einigen Jahren, die existierende Gotteskrise nicht zu überspielen, sondern endlich damit zu beginnen, in dieser Situation leidenschaftlich von Gott zu sprechen. In der jüngsten Wortmeldung hierzu führt er aus:

auf ihre angestammtes Geschäft: die Kritik an der Beliebigkeit der Gottesrede.²⁶ Wir stehen in der realen Gefahr, Gott in der religiösen Sprachverwilderung ("Theolalie") zu verlieren.

Die Gottesrede hat ihr Kriterium nicht in der Rede selber, sondern in ihrer Gottgemäßheit. Daher dürfen wir die Unterscheidung von angemessener und unangemessener Rede nicht aufgeben. Nicht in jedem Satz, in dem das Wort 'Gott' vorkommt, kommt auch Gott zu Wort. Da aber jede menschliche Rede bleibend von der Ambivalenz des Menschen geprägt bleibt, ist es allein vom Menschen aus nicht möglich, eine letztlich angemessene Rede von Gott zu entwickeln. Allein ein Wort von Gott selber her, in dem er sich selber ausdrückt, bildet das formal gesehene Kriterium aller Kriterien für die angemessene Rede von Gott.

Wenn wir wissen wollen, wie Gott wirklich ist, dann müssen wir eine Spur Gottes in unserer sichtbaren Welt buchstabieren können, auch in der universal zu findenden Welt von Gewalt, Haß und Tod, Ungerechtigkeit und Aufbegehren, in der er sich als der erweist, der er ist. Wenn Gott überall, wirklich in allem zu finden ist, nicht nur hinter allem erwartet oder gar vermutet werden darf, dann müßte seine Spur, ja er prägnant dort zu finden sein, wo wir ihn per definitionem nicht erahnen, und wovor ihn die Religionsgeschichte aus gutem Grund immer bewahren wollte: in Leid und im Tod. Dieses Kriterium ist gewiß der christlichen Gottesgeschichte entnommen, scheint sich mir aber auch vom Thema der 'Spuren Gottes' aufzudrängen.

Eine Nach-Lese der von mir angegebenen Orte müßte sich der Frage aussetzen, ob ich mit meinen Darlegungen nicht implizit der alten

"Wir haben eine tiefsitzende Gotteskrise, ... Was wir mit dem Namen Gott meinen, steht heute ernster zur Debatte als je zuvor. ... Aber wir leben doch heute längst in einer Welt, die sich als Welt nach dem Tode Gottes versteht. ... Wenn wir endlich anfangen, von Gott zu reden, werden wir merken, wie viele Menschen das betrifft. Dieser Weg ist gefährlich, aber keine Glaubensidentität und schon gar keine Hoffnung kann von ihrem Wesen her ungefährlich sein. Aber dieser Weg hat auch seine Verheissungen. ... Und diese Gotteskrise ist auch die unterirdische Krise, in der sich Kirchenkrise und Gesellschaftskrise treffen. Gott ist nicht nur ein religiöses, sondern ein eminent politisches Schicksal" ("Wir müssen endlich anfangen, von Gott zu reden." Interview mit J.B. Metz. In: KathPress Nr. 272 vom 25.11.1995, 11f). Siehe auch: Titelgeschichte von: Psychologie heute. Heft 7/1995 (22. Jahrg.): "Was Gott ist, bestimme ich! Religion als Selbsterfahrung" (S. 20-33).

²⁶ Erstmals fällt das Wort 'Theologie' in der europäischen Denktradition in Platos Staat. Hierin werden die Mythenerzähler als 'Theologen' bezeichnet, deren Erzählungen durch 'tupoí' kritisiert werden, die am Wesen Gottes selber Maß nehmen müssen (Platon, Politeia II. 379a). Allein Gott selber kann Kriterium des angemessenen Redens von Gott sein.

Trennung der Traktate 'De Deo uno' und 'De Deo trino'²⁷ aufgesessen bin. Der exemplarische Ort des Anderen weist auf eine mögliche trinitarische Spurgestalt schon vor der expliziten Offenbarung hin.²⁸ Wäre es nicht eine Aufgabe, das Anliegen Bonaventuras unter den gegenwärtigen Bedingungen neu aufzunehmen und es mit der oben genannten allgemein-menschlichen Gottesbefähigung zu verknüpfen?²⁹

Zuletzt drängt sich mir die Frage auf, ob wir der besonderen Gottesgeschichte des christlichen Glaubens, nicht nur im Evangelium, sondern vor allem in den Gemeinden von Anfang bis heute eine besondere Bedeutung für die angemessene Rede von Gott zuweisen. Kreuz und Menschwerdung jedoch werden überliefert in Feier und Alltag der christlichen Gemeinden. Was auch immer die christliche Gemeinde sich zutrauen mag, ohne diese, ihre zentrale Aufgabe, scheint sie ihren Zweck zu verlieren. Wenn die Kirche nicht als abstrakter Ort der Gottesbegegnung wiedergewonnen werden soll, dann kann nur die konkrete Gemeinde, in welcher Ausprägung auch immer, zum mystagogischen Ort werden.³⁰

²⁷ Vgl. Rahner, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte. In: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Hrsg. Johannes Feiner - Magnus Löhrer. Band II. Die Heilsgeschichte vor Christus. Einsiedeln-Zürich-Köln, 317-397, hier v.a. 319-327.

²⁸ Vgl. Balthasar, Hans Urs von, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. In: Ebd., 15-43, v.a. 15-20; Hemmerle, Klaus, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Kriterien 40. Einsiedeln 1976.

²⁹ Als Beispiel könnten hier die Versuche Wolfhart Pannenberg's anregend sein, Theologie und naturwissenschaftliche Theoriebildung miteinander zu vermitteln.

³⁰ Auch wenn mir vielfach die Kritik, insbesondere an Karl Rahner, wenig überzeugend vorkommt, darf das Grundanliegen von Paul Weß nicht verdrängt werden (vgl. Weß, Paul, *Gemeindekirche - Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie.* Graz 1989).

Stephanie Klein

Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie

Wir haben uns auf diesem Kongreß unsere Erfahrungen mit den Spuren der Wirklichkeit Gottes in unserem Leben erzählt und darüber reflektiert, wie Gott in unserem Leben vorkommt¹. Gott wird von jedem und jeder anders erfahren; die Fragen nach Gott, die Zweifel und die Formen der Gottessuche sind sehr verschieden. Im Erzählen werden wir uns der unterschiedlichen Erscheinungsformen Gottes bewußt.

Die Frage nach der Erfahrung der Spuren Gottes ist für die Theologie zentral und durchaus nicht nachgängig. Als Theologinnen und Theologen können wir schwerlich von dem Gott der jüdisch-christlichen Glaubensgemeinschaft sprechen, wenn dieser Gott nicht auch im Leben der Menschen vorkommt und dort eine Rolle spielt. Wenn wir uns nicht auf die Erfahrungen und den Glauben der Menschen vor Ort beziehen, entsteht das seit langem beklagte "Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik"², zwischen wissenschaftlicher Theologie und vor Ort gelebtem Glauben. Es ist eine dringende Aufgabe der Praktischen Theologie, einen wissenschaftlich reflektierten Zugang zu den Erfahrungen Gottes im Leben der Menschen zu schaffen, nicht nur, weil die Rede von Gott sonst unglaubwürdig und unverständlich wird, sondern vor allem auch deshalb, weil die Erfahrungen der Menschen von Gott unverzichtbare Erkenntnisquellen der Theologie selbst sind.

Im folgenden werde ich zunächst Überlegungen anstellen, was mit Erfahrungen der Spuren Gottes gemeint sein kann und dann im zweiten Teil auf den zentralen Stellenwert dieser Erfahrungen für die theologische Erkenntnis eingehen. Im dritten Teil werde ich die Verschiebung des Gegenstands- und Aufgabenbereiches aufzeigen, die sich daraus für die Praktische Theologie ergibt, und Überlegungen zu geeigneten Methoden anstellen, die der Praktischen Theologie einen Zugang zu den Erfahrungen der Menschen eröffnen. Abschließend werde ich einige Bereiche aufzeigen, in denen die Frage nach den

¹ Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um den am 20.9.1995 gehaltenen Vortrag. Der Bezug zum Verlauf des Kongresses wurde bei der Überarbeitung beibehalten.

² Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 196.

Erfahrungen und dem Glaubensleben der Menschen zu neuen Erkenntnissen für die theologische Reflexion führen kann.

1 Erfahrungen der Spuren Gottes

Die Frage, was unter der Erfahrung der Spuren Gottes genauer zu verstehen ist, ist in der Theologie völlig ungeklärt. Ich kann deshalb auch keine Definition zugrunde legen, sondern möchte hier zwei Richtungen aufzeigen, in denen dieser Begriff häufiger gebraucht wird: eine eher bewahrende, zur Tradition hin gerichtete und eine dynamische, aufbrechende, in die Zukunft weisende.

1. Menschen können ihr ganzes Leben von Gottes Spuren durchwaltet sehen. Sie fühlen sich geborgen in Gottes Fügung. Gegenstände und Ereignisse, Brauchtum, Riten und Symbole weisen auf Gottes Herrlichkeit, auf seine Fügung und seinen Willen hin. Sie sind Orte der Erfahrung des Göttlichen und zugleich Zeichen für Gott in der Welt. Wenn diese verschwinden, so wird befürchtet, gehen auch die religiösen Erfahrungen verloren.

Diese eher traditionsgebundene Form religiöser Erfahrung schwindet heute zumindest in den Großstädten stark. Sie setzt eine christliche Deutungsgemeinschaft voraus, die hier nicht mehr gegeben ist. Dafür bricht hier m.E. eine andere Form religiöser Erfahrung auf, an die in der Praktischen Theologie vor allem Henning Luther angeknüpft hat³.

2. Erfahrung des Göttlichen kann dort geschehen, wo der Alltag, d.h. die unhinterfragte Routine, die stimmige Lebenswelt, gesprengt wird. Gerade die Bruchstellen des Lebens sind Einfallstore des Transzendenten – hier blitzt, vielleicht nur für Augenblicke, die Frage nach dem Sinn und Unsinn, dem Urgund und Abgrund des Seins und Geschehens auf. Hier geschieht das, was J.B. Metz auch "Unterbrechung"⁴ genannt hat: Ein Augenblick, wo die Selbstsicherheit nicht verlängert wird, wo die Zukunft nicht einfach aus der Vergangenheit reproduziert wird, sondern wo Zweifel und Fragen diese Sicherheiten durchbrechen, Sehnsucht nach etwas ganz anderem wach wird, wo das andere der messianischen Zukunft in das Leben einbricht: Einbruchstellen der Hoffnung, der Sehnsucht, der Ahnung des Transzendenten.

³ Vgl. Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

⁴ Vgl. Johann Baptist Metz, Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 85-94.

Solche Brüche werden in unserer gegenwärtigen modernen Welt verstärkt erfahren. Wir erleben sie diachron in den Brüchen in den eigenen Lebensgeschichten und synchron darin, daß wir täglich in den Widersprüchen verschiedener Sinnwelten, Deutungsmuster, Handlungs- und Erlebnisweisen leben. Henning Luther hat immer wieder als Aufgabe der Religion angemahnt, diese Brüche nicht eiligst zuzuschütten und zu glätten, sondern sie einen Moment lang offenzuhalten⁵. Es sind meistens ja nur Momente, die die Routine des Alltags stören, keine Abbrüche, sondern Unterbrechungen.

In diesen Einbrüchen brechen nicht nur alte Sicherheiten auf. Sie können Momente religiöser Erfahrung sein, in denen sich auch eine neue sichere Erkenntnis, eine neue Gewißheit erschließt, die ein unbedingtes Handeln zur Folge hat. Ian T. Ramsey hat dies als Grundstruktur der religiösen Erfahrung beschrieben⁶: Es ist ein bestimmtes, neues Wahrnehmen der Wirklichkeit, das das Bekannte auf etwas Unbekanntes hin sprengt und das Innerste des Menschen anrührt. Es ist mit einer unmittelbaren Gewißheit, einer vorrationalen Evidenz, behaftet, und es nimmt den Menschen ganz in Anspruch: es drängt ihn zur Antwort, zum unbedingten Handeln aus dieser neuen Gewißheit heraus. Solche Erfahrungen sind kaum sprachlich wiederzugeben.

Solche Erfahrungen setzen die christliche Glaubensstradition nicht voraus. Doch ist diese ein Angebot, sie zu benennen und zu deuten und lebensgeschichtlich zu integrieren. Die vielfältige Glaubensstradition bietet Handlungsmuster, Gemeinschaften und Institutionen an, aus diesen Erlebnissen zu handeln.

Ich vermute, daß die Fähigkeit, vielleicht auch die Möglichkeit, das Leben und das Weltgeschehen durch Gottes Walten durchdrungen zu sehen, schwindet. Damit schwindet auch die selbstverständliche Rede vom Dasein Gottes. Durch die Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit der Erfahrung in der modernen Gesellschaft brechen im Alltag zugleich immer neue Risse auf, die Einfallstore des Transzendenten sein können. Die Sprache dieser Erfahrungen in der modernen Gesellschaft ist die der Anfragen, des Zweifels, der Suche, der leisen Hoffnung. Oder aber es tut sich eine Gewißheit auf, die zum Engagement bewegt, dessen Ausdrucksform weniger das sprachliche Glaubensbekenntnis als vielmehr die rettende Tat ist.

⁵ Vgl. Henning Luther, Religion und Alltag, z.B. 222ff.

⁶ Ian T. Ramsey, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases, Norwich ²1969.

2 Zur Bedeutung der Suche nach den Spuren Gottes für die Theologie

Die Frage nach den Erfahrungen von den Spuren Gottes im Leben der Menschen gewinnt in der heutigen Theologie immer mehr an Bedeutung, nicht nur in theologischen Ansätzen wie der feministischen Theologie oder der Theologie der Befreiung, die explizit von der Erfahrung der Menschen vor Ort ausgehen. Für das Selbstverständnis und das Vorgehen der Praktischen Theologie hat dies Konsequenzen. Bevor ich diese entfalten werde, möchte ich ein Verständnis von Theologie skizzieren, das heute (neben anderen Ansätzen) noch wirksam ist, in dem die Menschen nicht als Ausgang und Quelle der Theologie, sondern allein als Adressaten begriffen werden. In einer überzeichneten und vergrößerten Schematik läßt sich diese Vorstellung einer spekulativ oder deduktiv gewonnenen Theologie vielleicht so wiedergeben:



Die Offenbarung speist die Tradition, diese die kirchliche Lehre und die Systematische Theologie, und die Praktische Theologie sorgt für die angemessene Vermittlung und Anwendung in der Praxis der Kirche bzw. im Leben der Menschen. Die Erfahrungen der Menschen tangieren hier die Theologie nicht. Die eher statisch gedachte Lehre und Tradition bestimmt "von oben" die sich in der Zeitgeschichte sich verändernden Lebensprozesse der Menschen.

Es liegt aber an der Eigenart des christlichen Glaubens selbst, daß er immer auf die Erfahrungen der Menschen von Gott verwiesen bleibt. Meine These, zu der ich im folgenden kurz einige Aspekte aufzeigen werde, lautet deshalb: Die Frage nach den Erfahrungen der Wirklichkeit Gottes im Leben der Menschen vor Ort, besonders aber der Mar-

ginalisierten, ist konstitutiv für die Theologie. Die Erfahrungen der Menschen sind eine Quelle der Erkenntnis von Gott.

1. Gott hat sich in die Welt der Menschen inkarniert. Er hat sich den Freuden und Leiden der Menschen, gerade aber der Armen und Marginalisierten verbunden. Der Gott des Exodus ist der Retter der Bedrängten, der Gott, den Jesus verkündigt hat, ist der Gott, der sich voraussetzungslos und unmittelbar den Marginalisierten, den Sündern und Armen zuwendet und ihnen "das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit" (Mt 6,33) verheißt.

Diese Armen, von denen in der Bibel immer wieder gesagt wird, daß Gott ihnen sein Heil zugesagt hat, möchte ich im folgenden mit dem Ausdruck "die Bedeutungslosen" bezeichnen. Ich übernehme ihn von Gustavo Gutiérrez⁷, der auch von den "Nichtmenschen"⁸ spricht. Es sind die, die gesellschaftlich oder auch kirchlich als nicht-existent angesehen werden, die unsichtbar gemacht oder ignoriert werden. "Der Arme ist der Unbedeutende, d.h. eine Person ohne Bedeutung für unsere Gesellschaft, denn unsere gegenwärtige Gesellschaft ist auf die Privilegien der Mächtigen gegründet und nicht auf die Bedürfnisse der Armen ausgerichtet. Sogar in der Kirche sind die Armen unbedeutend, die Namenlosen"⁹. Ich möchte damit nicht die ökonomische Frage ausklammern, aber ich möchte sie nicht zum alleinigen Bestimmungsfaktor machen und vermeiden, daß hier eine festumrissene Gruppe benannt wird, eine praktisch gut handhabbare Zielgruppe. Marginalisierung geht quer durch die Gesellschaft und zuweilen auch quer durch die Personen. Der oder die "Bedeutungslose" ist ein Suchbegriff: Der Blick auf die "Bedeutungslosen" läßt uns immer weiter nach denen suchen, die noch nicht entdeckt sind, die noch keine Stimme haben, sich hörbar zu machen, für deren Leiden es noch keine Lobby, vielleicht noch keine Kategorien gibt. Auch die Bibel nennt neben den Armen noch andere Gruppen, denen Gott besonders zugetan ist: Neben den Hungernden nennt z.B. Ps 146 die Unterdrückten, die Gefangenen, die Blinden und die Gebeugten, die Fremden, die Waisen und Witwen.

2. Das Leben dieser "Bedeutungslosen" ist ein Ort der Erfahrung und der Selbstmitteilung Gottes. Die Botschaft des Heils, die Jesus ver-

⁷ Vgl. Gustavo Gutiérrez, Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung, in: Johann Baptist Metz, Peter Rottländer (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, München und Mainz 1988, 48-60, hier bes. 49-54.

⁸ Gustavo Gutiérrez, Die historische Macht der Armen, München und Mainz 1984, 159.

⁹ Vgl. Gustavo Gutiérrez, Theorie und Erfahrung, 52f.

kündigte, richtete sich als erstes an *sie*. Deshalb haben auch gerade sie einen besonderen Zugang zum Verständnis und eine besondere Erfahrung der Selbstmitteilung des lebendigen Gottes. *Sie* wissen, was Unheil ist und was Hoffnung auf Heil ist, was Bedrückung und Rettung ist, was Gerechtigkeit meint, was Tod und Leben ist. "Es geht darum", sagt Gutiérrez, "sich die Erfahrung zu eigen zu machen, die die Armen von Gott und seinem Willen haben, daß alle Menschen leben können"¹⁰. Die Definition und Reflexion der zentralen theologischen Kategorien muß also die Definition aus der Sicht der "Bedeutungslosen" beinhalten.

3. Das Verstehen der Selbstmitteilung Gottes hängt eng mit dem gelebten Leben, mit dem eigenen Existenzvollzug auch der Theologietreibenden zusammen. Die Selbstmitteilung Gottes ist nur gehört, sagt Karl Rahner, wenn sie "erfahren und angenommen wird, und zwar nicht als eine Theorie, sondern ursprünglicher im existentiellen Vollzug des Lebens. Die gehörte und in Verkündigung und – abgeleitet – in Theologie ausgesagte Offenbarung ist darum immer schon die durch das konkrete Leben vermittelte Offenbarung"¹¹. Um also die Offenbarung Gottes – den Gegenstand der theologischen Reflexion – überhaupt richtig begreifen zu können, reicht das rein spekulative Nachdenken über sie nicht aus, sondern wir sind immer auch verwiesen auf die eigenen existentiellen Erfahrungen.

4. Die Kirche findet die Spuren der Wirklichkeit Gottes in der Lebenswelt der Menschen, in ihren Gewißheiten und Zweifeln. Sie wird Gott begegnen, wenn sie sich auf die Nöte, Leiden und Hoffnungen der Menschen vor Ort einläßt¹². Ihre Aufgabe ist es dann nicht nur, Gott zu den Menschen zu bringen – und viele Menschen kaufen es ihr auch nicht mehr ab, daß sie im Besitz Gottes sei – sondern den lebendigen Gott, der bei den Menschen lebt und seine Spuren in ihren Lebensgeschichten und in ihrer Welt auf vielleicht ganz neue Weise¹³

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München und Mainz 1986, 39.

¹¹ Karl Rahner, Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion, in: Karl Rahner u.a. (Hg.), Volksreligion - Religion des Volkes, Stuttgart u.a. 1979, 16.

¹² Die enge Verbundenheit der Kirche mit allen Menschen betont auch die Pastoralkonstitution gleich im ersten Satz: "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (GS 1).

¹³ Das heißt: Gott wird möglicherweise in der sich heute rasch verändernden Gesellschaft in Situationen erfahren, auf die die Kirche bislang ihre Aufmerksamkeit nicht richtete und für die die Theologie noch keine Kategorien hat. Indem sich Kirche auf neue Situationen einläßt, verändern sich auch ihre theologischen Kategorien. Da-

hinterläßt, als *den* Gott zu erkennen und zu benennen, von dem Jesu erzählt hat, und als den Gott der Mütter und Väter der Bibel. Kirche wird in der Hinwendung zu den "Bedeutungslosen" selbst evangelisiert¹⁴. Sie versteht durch die Vermittlung und das Verständnis der "Bedeutungslosen" das Evangelium und die Selbstoffenbarung Gottes besser.

5. Zusammenfassend läßt sich nun sagen: Wenn Theologie nach den Spuren der Wirklichkeit Gottes sucht, dann findet sie sie *auch* in den Erfahrungen gerade der "bedeutungslosen" Menschen in der säkularen Welt sowie in den Erfahrungen und dem Handeln der Christinnen und Christen, die in dieser Welt die Botschaft vom rettenden Gott in ihrem Leben bezeugen. Die Erfahrungen, der Glaube und das Handeln dieser Menschen sind somit eine Quelle der theologischen Erkenntnis.

3 Perspektiven für die Praktische Theologie

3.1 *Verschiebungen in den Gegenstands- und Aufgabenbereichen der Praktischen Theologie*

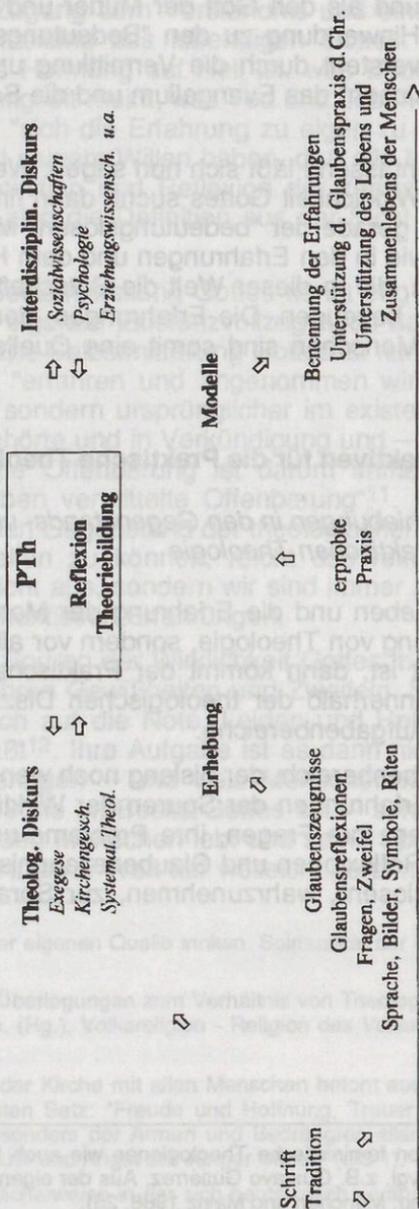
Wenn das Leben und die Erfahrung der Menschen nicht nur Boden der Vermittlung von Theologie, sondern vor allem Quelle der Erkenntnis von Gott ist, dann kommt der Praktischen Theologie ein neuer Stellenwert innerhalb der theologischen Disziplinen zu. Sie hat nun zwei große Aufgabenbereiche:

1. Ein Aufgabenbereich, der bislang noch wenig im Blick war, ist dann dieser: die Erfahrungen der Spuren der Wirklichkeit Gottes im Leben der Menschen, ihre Fragen, ihre Probleme und Problemlösungsstrategien, ihre Reflexionen und Glaubenszeugnisse, gerade aber die der "Bedeutungslosen", wahrzunehmen, zur Sprache zu bringen, zu re-

von berichten feministische Theologinnen wie auch Befreiungstheologinnen und -theologen (vgl. z.B. Gustavo Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München und Mainz 1986, 25).

¹⁴ Vgl. Dokumente der III. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla Nr. 1147.

Modell der Gegenstands- und Aufgabenbereiche der Praktischen Theologie



flektieren und in den theologischen Diskurs einzubringen¹⁵. Dadurch werden sich theologische Frage- und Problemstellungen, theologische Kategorien und Redeweisen verändern. Außerdem wird die Tradition bereichert, denn nun fließen nicht mehr nur der Glaube und die Reflexionen der großen Kirchenmänner in die Traditionsbildung und die Deutung der Tradition ein, sondern verstärkt auch die Glaubenserfahrungen der Frauen und Männer vor Ort¹⁶.

2. Auch der zweite große Aufgabenbereich, der bislang mehr der Praktischen Theologie zugerechnet worden war, verändert sich. Es geht nicht (nur) um die Vermittlung des Depositum, das im Besitz der Kirche wäre, sondern es geht darum, den Menschen zu helfen, die Spuren Gottes in ihren Erfahrungen wahrzunehmen und als die Spuren des Gottes der christlichen Offenbarung zu identifizieren und zu benennen¹⁷. Und es geht darum, die Glaubenspraxis der Christinnen und Christen vor Ort als die genuine Glaubenspraxis der Kirche wahrzunehmen, zu reflektieren und die Menschen in ihrer Glaubenspraxis, in ihren Fragen und Problemen zu unterstützen. Die Kompetenz dazu erwächst der Praktischen Theologie nicht nur aus dem wissenschaftlichen Diskurs mit den anderen theologischen Disziplinen oder anderen humanwissenschaftlichen Disziplinen, mit der Psychologie, der Ökonomie, der Medizin usw., sondern auch aus dem Wahrnehmen der Glaubenspraxis der Christinnen und Christen selbst: Denn diese experimentieren mit Problemlösungen oft schon lange, bevor die Probleme von der Theologie überhaupt erst wahrgenommen werden. Christinnen und Christen in der Ökologiebewegung, in der Frauenbewegung, in Solidaritätsgruppen oder in Selbsthilfegruppen entwickeln vor Ort eine christliche Praxis mit einem großen Know-how bezüglich der brennenden gesellschaftlichen Fragen. Problemlösungen und

¹⁵ In einem Theoriekonzept, das Theologie als eine praktische Wissenschaft bzw. als eine Handlungswissenschaft versteht, könnte dieser Aufgabenbereich möglicherweise auch der Systematischen Theologie zugeordnet werden; die Aufgabenverteilung der theologischen Disziplinen wäre dann neu zu klären. Solange aber die klassische Aufteilung noch allgemeine Gültigkeit besitzt, ist die Erhebung und Analyse der gelebten Wirklichkeit der Menschen eine Aufgabe der Praktischen Theologie.

¹⁶ Die Reflexion des Glaubens der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen wird verzerrt, wenn nur die Äußerungen der Amtsträger und die Theorien der (in der Mehrzahl männlichen) Theologen reflektiert wird. Darauf weist schon lange die feministische Theologie hin, die sich um die Rückgewinnung der Glaubens Traditionen der Frauen in der Geschichte bemüht und die Sichtbarmachung, Institutionalisierung und Tradierung des gelebten Glaubens der Frauen in der Gegenwart fordert.

¹⁷ Dies ist das Anliegen einer mystagogisch ausgerichteten Theologie; vgl. dazu Stefan Knobloch, Herbert Haslinger (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.

Veränderungen der Praxis lassen sich nicht nur im theoretischen Diskurs mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen gewinnen, sondern gerade auch im Diskurs mit den Praktikerinnen und Praktikern, die Problemlösungen in der Praxis erarbeiten und erproben.

3.2 *Methodische Bausteine zur Gewinnung von praktisch-theologischen Erkenntnissen und Theorien*

Wie kommt die Praktische Theologie nun zu Erkenntnissen über die Spuren der Erfahrung Gottes im Leben der Menschen, über die gelebte Glaubenspraxis vor Ort?

Mir scheinen zwei methodische Schritte notwendig, die auch in dem Verlauf dieses Kongresses angelegt sind¹⁸:

- die eigenen Erfahrungen wahrnehmen, benennen und reflektieren,
- die Erfahrungen anderer Menschen, gerade aber der "Bedeutungslosen" zur Sprache bringen und in den theologischen Diskurs einbringen.

3.2.1 Die eigenen Erfahrungen wahrnehmen und sich gegenseitig erzählen

Durch das Erzählen und Reflektieren der eigenen Erfahrungen bekommen wir Zugang zu den Quellen der eigenen Spiritualität, zu den Quellen der eigenen Theorieproduktion, zu den eigenen Hoffnungen und Zweifeln. Die eigenen Erfahrungen, Fragen und Zweifel zu thematisieren ist nicht selbstverständlich, denn sie können der Schultheologie und ihren Problemstellungen sowie der kirchlichen Doktrin auch völlig quer laufen. Sie scheinen die Effektivität des wissenschaftlichen Forschens zu stören, sie irritieren. Doch aus zwei Gründen halte ich es für notwendig, die eigenen Erfahrungen zu benennen oder sie sich zumindest bewußt zu machen und ihnen einen eigenen Ort in der Methode praktisch-theologischer Theoriegenerierung einzuräumen.

Erstens hat Theologie immer etwas mit dem eigenen Glauben zu tun. Die Erfahrungen sind ein Zugang zur Quelle der eigenen Spiritualität, zu den eigenen Hoffnungen und Zweifeln, zu der Wirklichkeit Gottes im eigenen Leben. Sie sind Quelle einer authentischen Theologie, die

¹⁸ Ich kann hier nur die methodischen Schritte skizzieren; zur Methodendiskussion selbst vgl. z.B. Johannes A. van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen, Weinheim 1990; Stephanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart, Berlin, Köln 1994.

sich nicht über alle Zweifel und Erfahrung erhebt, sondern eine erfahrungsgesättigte Theologie sein will.

Zweitens ist es auch aus Gründen der Wissenschaftlichkeit der theologischen Entwürfe notwendig, die eigenen Erfahrungen als subjektive und partikuläre Erfahrungen zu reflektieren. Denn sie prägen, ob bewußt oder unbewußt, das Vorverständnis, das Interesse, die Frage- und Problemstellungen der Theologietreibenden. Die Allgemeingültigkeit und Objektivität der Aussagen sind weder dadurch herzustellen, daß sie völlig von den eigenen Erfahrungen abstrahiert werden — was letztlich gar nicht möglich und deshalb nur ein trügerischer Schein ist¹⁹ —, noch dadurch, daß ein universaler Entwurf vorgelegt wird. Dabei wird nämlich die eigene subjektiv bedingte und partikuläre Erkenntnis generalisiert; andere Erkenntnisse werden dadurch unsichtbar gemacht oder untergeordnet. Die Generalisierung von Partikularität oder Subjektivität ist aber noch keine Objektivität. Vielmehr wird zur Allgemeingültigkeit der Aussagen dadurch beigetragen, daß die (sozialen, lebens- und zeitgeschichtlichen, geschlechtsspezifischen, kirchlichen, ökonomischen usw.) Bedingungen der eigenen Erkenntnisse wahrgenommen, reflektiert und benannt werden. Mit dem Blick darauf, daß die eigenen Erkenntnisse erfahrungsbedingt und partikular sind, wird der Blick und das Interesse frei für die *anderen* Erfahrungen und Erkenntnisse *anderer*. Die Allgemeingültigkeit der Aussagen wird dann gerade im Dialog und Austausch der unterschiedlich bedingten Erkenntnisse hergestellt. Es entsteht nun nicht nur der Raum, sondern auch die Notwendigkeit und das wissenschaftliche Interesse, mit *anderen* Erfahrungen und Reflexionen ins Gespräch zu kommen.

3.2.2 Die Erfahrungen anderer wahrnehmen, zur Sprache bringen und in den theologischen Diskurs einbringen

Methodisch schwieriger ist die Frage zu lösen, wie denn die Erfahrungen anderer wahrgenommen und zur Sprache gebracht werden können. Es geht dabei ja gerade um die gesellschaftlich Bedeutungslosen, diejenigen, die sowieso leicht übersehen werden und die, *weil* sie bedeutungslos sind, oft keine Möglichkeit haben, ihre Erfahrungen und Fragen selbst zur Sprache zu bringen. Und da wir als Theologinnen und Theologen zu den gesellschaftlich bedeutenderen Menschen gehören, sind uns die "Bedeutungslosen" in der Regel selbst recht fern — was nicht heißen soll, daß wir in unserer eigenen Biographie (z.B. durch Krankheiten) oder durch unsere sozialen Kontakte nicht

¹⁹ Vgl. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt 1969, 146-168.

auch Schnittstellen zu den "Bedeutungslosen" haben. Gerade insofern wir selbst betroffen sind, können wir hier auch aus eigenen Erfahrungen schöpfen. Ganz sicher ist aber, daß es nicht genügt, sich auf eher zufällige, punktuelle Begegnungen oder Erfahrungen zu beschränken oder sich auf eigene Vermutungen über die Erfahrungen anderer zu verlassen.

Die Vorbereitungsgruppe des Kongresses hat eine Möglichkeit gewählt: Menschen, die mit Gruppen von Marginalisierten arbeiten und damit an deren Erfahrungen, Sichtweisen, Hoffnungen und Ängsten teilhaben, erzählen zu lassen. Wir bekommen dadurch einmal einen Einblick in deren Erfahrungsweisen, zum anderen werden uns dabei aber auch Beispiele des engagiert vor Ort gelebten Glaubens, eines Lebens und Arbeitens inmitten der "Bedeutungslosen" gegeben. Für die wissenschaftliche Arbeit wird ähnlich wie hier die Zusammenarbeit mit den Praktikerinnen und Praktikern unentbehrlich sein.

Für die Praktische Theologie brauchen wir jedoch ein Instrumentarium, das methodisch reflektiert und verantwortet einen Zugang zu den Erfahrungen anderer eröffnet. Was müssen diese Methoden leisten?

1. Sie müssen wissenschaftlich sein, d.h. interkommunikativ vermittelbar und methodisch nachvollziehbar.
2. Sie dürfen den christlichen Optionen nicht widersprechen²⁰.

Das bedeutet konkret: Die Methoden dürfen Menschen nicht instrumentalisieren, sie dürfen nicht der Machtsteigerung und Herrschaftsausübung über die Menschen dienen, sie dürfen Menschen nicht in ihrer Subjektivität zum Verschwinden bringen, sondern müssen gerade an den "bedeutungslosen" Menschen orientiert sein und ihrem Heil dienen.

Eine Grundform der gesuchten Methoden scheint mir das *Erzählen* und das genaue *Hinhören* zu sein. Erinnern, Erzählen und Zuhören gehören zu den Grundvollzügen christlicher Praxis. Es ist ein Zeugnisgeben des eigenen Glaubens, der durchaus nicht immer "gelungen" sein muß: Selbst die Geschichten der Bibel erzählen immer neu von Zweifel und Abfall, Klage, Hoffnungslosigkeit, Scheitern, Angst, Verrat und Lüge, bis hinein in den engsten Apostelkreis.

²⁰ Praktische Theologie muß "sich selbst als ein Stück sich vollziehender christlicher Praxis begreifen": Norbert Mette, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978, 345.

Im Erinnern, Erzählen, Zuhören geschehen Deutung und Bewältigung, Tradierung, Bekenntnis, Ermutigung und gegenseitige Zusage.

Für die wissenschaftliche Arbeit der Praktischen Theologie halte ich die Erzählforschung und die Biographieforschung, die in den Sozialwissenschaften inzwischen gut grundlagentheoretisch wie auch methodisch reflektiert sind, für adäquate methodische Zugänge zu den Menschen²¹.

– Hier kommen die Subjektivität, die *eigene* Deutung des Menschen zum Ausdruck, seine eigenen Fragen und Zweifel, auch seine Leidenserfahrungen. Die Subjektivität und Einzigartigkeit des einzelnen Menschen ist eine theologisch nicht aufgebbare Kategorie. Sie liegt quer zu allen objektivierenden Tendenzen, die den Menschen unter allgemeine Kategorien subsumieren. Die Erzählung bewahrt das Subjekt vor der Unterwerfung unter diejenigen zentralen Deutungskategorien, die die Herrschaft der Namhaften in einem hermetischen Deutungssystem stabilisieren und den "Bedeutungslosen" genau diesen marginalen Platz in dem hierarchischen System zuordnen, der sie bedeutungslos sein läßt. Selbst wenn die Menschen, wie dies oft der Fall ist, das Deutungssystem der Herrschenden selbst internalisiert haben, so kommen doch in der faktischen Lebensgeschichte und in den Erfahrungen die Konsequenzen und auch das Leiden an dieser Randstellung zum Ausdruck; es kommen systemische Zwänge in den Blick.

– Hier kommen gemeinsam geteilte Glaubensdeutungen, Probleme und Fragen von Menschen mit ähnlichen Biographien zum Ausdruck. In jeder Biographie finden sich Spuren von gemeinsam geteilten Handlungstraditionen, Glaubenstraditionen oder Deutungsmustern. Hier finden sich Traditionsgehalte, die genuin zum gemeinsamen Glauben der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen dazugehören, die aber in den großen Linien der offiziellen Kirchentradition verlorenggegangen sind. Die Erzählung von "Bedeutungslosen" ist ein Zugang zu einer Geschichte der Besiegten und Unterprivilegierten; ein Zugang auch zur verdrängten und verschwiegenen Schuld des Bewahrens des Status quo durch die Namhaften, durch die, die durch Privilegien einen Gewinn aus dieser Geschichte oder diesem System ziehen.

– So findet sich hier, in den Erzählungen der "Bedeutungslosen", ein Zugang zur Leidensgeschichte der Menschen, die erinnernd und erzählend in der Kirche bewahrt und von ihr gegenüber der Erfolgs- und

²¹ Vgl. dazu Stephanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung (Anm. 18).

Siegergeschichte kritisch ins Bewußtsein gerufen werden muß. Nur so kann sich Kirche zur Tradentin der Hoffnungen und Leiden der Untergangenen machen²².

— Und schließlich geschieht im Erzählen und Zuhören bereits ein genuiner Grundakt christlicher Praxis im Wissenschaftsbetrieb: Ein "bedeutungsloser" Mensch kommt (auch stellvertretend für viele andere "Bedeutungslose" mit ähnlichen Biographien) öffentlich zur Sprache, ihm wird Mitsprache im theologischen Diskurs eingeräumt, und das System, das Menschen bedeutungslos und unsichtbar macht, wird durchbrochen.

4 Der Ertrag für die theologische Reflexion

Was läßt sich in solchen Erzählungen entdecken? Was läßt sich für die praktisch-theologische Reflexion aus den Erfahrungen gewinnen?

1. Aus dem genauen Hören auf die Erzählungen der Erfahrungen werden wir neue *Sprachformen und Begriffe* entdecken, über Gott zu sprechen. Die Sprache der Amtskirche, der Liturgie, der Verlautbarungen ist vielen fremd und nicht mehr verständlich. Das überzeugte Bekenntnis, die Selbstsicherheit, über Gott zu reden, ist vielen suspekt. Wir werden genau hinhören müssen, wo wir die Rede, vielleicht das Stammeln von Gott, die Fragen nach Gott finden, auch in Umschreibungen und Metaphern, in denen der Begriff Gott gar nicht vorkommt.

2. Aus dem genauen Hinhören werden wir neue *Bilder und Symbole* als Benennungen für Gott finden: Bilder, die aus der Erfahrung stammen und die von heutigen Menschen vielleicht unmittelbarer verstanden werden als die alten Bilder der kirchlichen Verkündigung, die unermüdlicher Erklärungsarbeit bedürfen und häufig eine ganze Welt von Assoziationen mittransportieren, die viele Menschen heute als unterdrückerisch ablehnen. Die Bilder des Hirten, des Vaters, des Schafs sind, nicht zuletzt durch eine zuweilen herrschaftsförmige Art der Verwendung durch kirchliche Verkündigung selbst, bei manchen Menschen in Mißkredit geraten. Ich meine nicht, daß alte Bilder aufgegeben werden sollten oder könnten, aber sie werden vielleicht unwichtiger, wenn Bilder und Symbole hinzukommen, die die Beziehung, die Frauen und Männer heute zu Gott haben, besser darzustellen vermögen. Gott als lebendige und dynamische Kraft der Beziehung zu

²² Vgl. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 77-103.

denken²³ oder Gott als beste Freundin zu bezeichnen²⁴, scheint z.B. dem Glaubensleben vieler Frauen eher zu entsprechen als die Rede von dem Vater, dem Herrgott, dem Allmächtigen.

3. Auch ein verändertes Bedürfnis nach *Riten*, die dem Körper und der Seele, den heutigen Erfahrungen von Freude und Trauer, den heutigen Lebensformen und Lebensmöglichkeiten von Frauen und Männern entsprechen, könnte in den Erzählungen zum Ausdruck kommen. Wiederverheiratete Paare oder homosexuelle Paare wünschen sich z.B. zuweilen einen christlichen Ritus oder eine Segnung (die man immerhin Autos und dem Vieh unbedenklicher zukommen läßt). Es gibt viele vom Leben in der Moderne hervorgebrachte Situationen, die nicht nur die Sehnsucht nach christlicher Deutung und ritueller Begleitung hervorrufen, sondern in denen bereits längst die betroffenen Menschen neue christliche Riten entwickelt haben.²⁵ Umgekehrt ist auch die Kritik an den alten überlieferten Ritualen der Kirche aufzugreifen und zu reflektieren, denn sie entspringt häufig nicht einem Glaubensverlust, sondern eher einer Sehnsucht nach einem lebhaften Glauben und akzeptablen Glaubensformen.

4. Wir werden in den Erzählungen der Menschen auch auf *Deformationen des Glaubens* stoßen. Da sind einmal Gottesbilder und Glaubensformen, die Menschen krank machen, sie in Zwänge drängen, anstatt ihnen befreites Leben zu ermöglichen²⁶. Zum anderen werden Gottesbilder und Glaubensformen zu finden sein, die sich unter der Hand mit gesellschaftlichen Ideologien oder mit geschlechtsspezifischen Rollenzuschreibungen zur Aufrechterhaltung des Status quo verbunden haben. Ich verweise hier auf die Forschungen der feministischen Theologie, die genau durch die Methode, auf die Erfahrungen von Frauen zu hören und sie zu reflektieren, zu kritischen Erkenntnissen darüber gekommen ist, wie christliche Bilder, Ideale und Tugenden in einem stillschweigenden Einverständnis zwischen Kirche und Gesellschaft zur Unterdrückung von Frauen funktionalisiert worden sind.

²³ Vgl. Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.

²⁴ Vgl. Hildegard Wustmans, Wenn Gott zur Freundin wird... Freundinnenschaft - der Weg zum neuen Himmel und zur neuen Erde, Frankfurt u.a. 1993.

²⁵ Vgl. Rosemary Radford Ruether, Unsere Wunden heilen / unsere Befreiung feiern, Stuttgart 1988.

²⁶ Vgl. Karl Frielingsdorf, Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung, Mainz 1992.

5. Wir werden in den Erzählungen auf *theologische Fragen* stoßen, die die Menschen heute umtreiben. In den heutigen Biographien stellen sich nicht nur die klassischen Fragen, wer denn Gott für mich ist, was konkret Sünde ist, was Heil meint usw. anders als früher. Auch durch die heute zum Alltag gehörenden Kontakte mit Menschen aus anderen Kulturen und Religionen sowie durch die Vielfalt verschiedener Welt- und Lebensdeutungen in der pluralen Gesellschaft stellen sich heute die theologischen Fragen in einer ganz spezifischen Weise.

6. Wir werden auf die *ethischen Fragen und Probleme* stoßen, die die Menschen in den unterschiedlichen Situationen (z.B. bei Entscheidungen in der Wirtschaft, im Finanzwesen, in der Erziehung, bei Umweltfragen, im partnerschaftlichen Zusammenleben u.a.) heute wirklich bewegen. Anstatt ihnen zu sagen, welche Probleme ihnen wichtig sein sollten, käme es darauf an, daß die Theologinnen und Theologen ihre wissenschaftlichen Ressourcen auf die brennenden Fragen und Probleme der Menschen vor Ort konzentrieren.

7. Im gelebten Leben und Glauben der Menschen vor Ort wird aber auch, unter dem Druck, handeln zu müssen, mit *Problemlösungsstrategien und neuen Lebensstilen* experimentiert, die zukunftsweisend für die zukünftige Praxis der Kirche sein können. Die Diskussionen und die verschiedenen Praxisformen in Pax Christi-Gruppen zum Frieden, in Ökogruppen zu ökologisch verantwortlichen Lebensstilen, in christlichen Frauengruppen zu einer befreienden Glaubenspraxis von Frauen usw. enthalten eine große Bandbreite von zukunftsweisenden Handlungs- und Lösungsmöglichkeiten aus dem Glauben zu den brennenden Problemen unserer Zeit.

8. Wir werden Beispiele von ergreifenden gelebten *Glaubenszeugnissen* finden – auch bei Menschen, bei denen wir dies nie vermutet hätten, bei den unscheinbaren Menschen, bei denen, die nicht weiter darüber sprechen, oder bei Menschen, die sich die Kirche wegen ihrer Verstöße gegen die offizielle Lehre selbst vom Leib hält.

Ich habe einige Bereiche benannt, in denen aus den Erfahrungen und dem Glaubensleben der Menschen neue Erkenntnisse für die Theologie zu erwarten sind. Die Aufgabe der Praktischen Theologie ist es, diese methodisch reflektiert zu erheben, zu reflektieren, zu Theorien zusammenzufassen und zu neuen wissenschaftlichen Fragestellungen zuzuspitzen. Sie muß diese Erkenntnisse und Theorien einbringen in den theologischen Diskurs einbringen, andererseits Modelle zur Unterstützung der Praxis entwickeln. Die Exegese wird daraus z.B. Erkenntnisse über Rezeption, Verständnisweisen und Fragen der heutigen Menschen bezüglich der Heiligen Schrift gewinnen; die Kirchengeschichte wird auf Spuren lebendiger und verschütteter Glau-

benstraditionen stoßen; die Systematische Theologie wird auf vielfältige Fragen der Menschen, auf Glaubeshandlungen, auf Erfahrungsweisen und Benennungen Gottes stoßen, sie wird die Art und Weise der Rezeption oder Rezeptionsverweigerung, des Verständnisses und der Umsetzung der kirchlichen Lehren in den verschiedenen soziohistorischen und kulturellen Kontexten der Menschen in den Blick bekommen. Praktische Theologie wird auf der Grundlage ihrer Erkenntnisse im Dialog mit den Praktikerinnen und Praktikern, mit den theologischen Disziplinen und mit anderen Wissenschaften Modelle entwickeln, wie die Menschen aus der christlichen Glaubensstradition heraus ihre Erfahrungen benennen und deuten können, wie die Praxis der Christinnen und Christen vor Ort konkret unterstützt und wie zur "Rettung der menschlichen Person ... [und zum] rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft" (GS 3) beigetragen werden kann²⁷.

Wenn sich die Praktische Theologie mit dem Auseinandersetzen will, was die Menschen wirklich glauben, wenn sie es ernst meint mit der Suche nach den Spuren des Wirkens Gottes im Leben der Menschen, wenn sie Schluß machen will mit dem Instruktionsmodell von Verkündigungsgebern und Verkündigungsnehmern, dann wird sie induktiver und erfahrungsbezogener arbeiten müssen. Theologisches Expertentum wird sich dann weniger in der schlüssigen Deduktion pastoraler Großtheorien erweisen können als in der methodisch reflektierten Fähigkeit, die Glaubenserfahrungen der nichttheologischen Zeitgenossen zuallererst einmal in den Blick zu bekommen – und sie dann als Quelle theologischer Erkenntnis ins Spiel zu bringen.

Eine solche Vorgehensweise entgeht der scheinbaren Objektivität schlechter Verallgemeinerungen durch eine Einbeziehung der Erkenntnisse der Wissenssoziologie: Indem sie die subjektive Bedingtheit der eigenen Erkenntnis offenlegt und den Diskurs mit aus anderen Erfahrungen gewonnenen Erkenntnissen sucht, kann sie der je subjektiven Konstitution von Wirklichkeit gerecht werden, ohne in Subjektivismus zu verfallen.

Eine Theologie, die darauf vertraut, Spuren des Wirkens Gottes im Leben jedes Menschen zu finden, gewinnt ihre größte Anziehungskraft vielleicht aus ihrem gänzlich unängstlichen Optimismus. Die ständige Klage über den Verlust an Kirchlichkeit – Kirchlichkeit oft in einem Sinn verstanden, den so auch erst das 19. Jahrhundert geschaffen hat – darf für uns Pastoraltheologinnen und -theologen nicht zur fixen Idee werden, die uns den Zugang zu den Gotteserfahrungen

²⁷ Vgl. zur Veränderung der Praxis auch das Regelkreismodell von Rolf Zerfaß in seinem Aufsatz: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Ferdinand Klo-

der Gegenwart verstellt. Ich möchte mit einem Zitat aus dem neuen Buch des Wissenssoziologen Peter L. Berger schließen: "Der christliche Glaube läßt uns nicht nur wissen, daß Gott uns niemals verläßt, er zeigt uns auch die vielen Beweise, die Gott für dieses Versprechen an vielen Orten ausgestreut hat. Etwas weniger respektvoll ausgedrückt: Der christliche Glaube besagt, daß Gott ein großes Versteckspiel mit der Menschheit spielt, daß er aber auch zahllose Hinweise darauf gibt, wo er sich versteckt hält."²⁸

stermann, Rolf Zerfuß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München, 164-177.

²⁸ Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt 1995, 148.

Herausforderungen für die Praktische Theologie: Gottes Spuren

#335 Gespräch im "Fishpool" חִשְׁבּוּן

(Nach Bandazeichnungen ausgewählt und sprachlich überarbeitet von Herbert Haslinger)

I. Eingangsplädoyers

Walter Fürst:

Mir fällt auf, daß eine ganze Reihe von Arbeitseinheiten, z.B. am ersten Abend die Begegnung mit Kunst, Literatur, Musik, Brauchtum, Film, — wenn auch nur als kurze Berührung — das Hören von Erfahrungen, von anderen Erlebniswelten ermöglichten und daß die darin vermittelte Wahrnehmung der Not und der Lebenssehnsüchte der Menschen die Texte der Liturgie inspirierten. Die Inputs kamen mir vor wie Schübe von Wirklichkeits- und Lebenszufuhr, die mir als praktischem Theologen eigentlich so stark wie selten deutlich gemacht haben: Die Praktische Theologie als Wissenschaft muß zuerst Anderes empfangen, bevor sie das Ihrige geben kann. Das mag banal klingen, aber es ist das, was für mich ganz zentral geworden ist bei diesem Kongreß. Da ist ein Lebensreichtum, wenn auch vielfach ambivalent und hart, und ein Erfahrungsfundus an Leben, über den wir nicht verfügen, aber aus dem wir als Praktische Theologen schöpfen können, ja schöpfen müssen, wenn unser Reden nicht klirrendes Geschelle und Betriebsspielerei bleiben soll.

Ich spürte einen Ruck und ich glaube, genau diesen Ruck sollten wir nicht zu schnell überspringen. An diesem Schmerz, daß die Blässe unseres Gedankens so schwer mit Farbe zu füllen ist, daß unseren Reflexionen so schwer Leben hinzuzufügen ist, an diesem Schmerz sollten wir weiter arbeiten.

Stephanie Klein:

Ich sehe als Herausforderung der Praktischen Theologie jetzt die Frage, was wir mit den Erfahrungen, die wir gestern Nachmittag gemacht haben, mit den Erfahrungen anderer machen. Wie können wir eine Theologie entwickeln, die auf diesen Erfahrungen aufbaut? Angesichts dieser Herausforderung beobachte ich eine Hilflosigkeit, und ich denke, daß es dafür noch keinen klaren Weg gibt, sondern daß es gemeinsamer Experimente bedarf.

Doris Nauer:

Meinen Beitrag zum "Fishpool" sehe ich darin, einige Fragen an uns alle zu richten, um eine Diskussion anzuregen. Beginnen möchte ich daher mit einem relativ provokativem Zitat: "Wer sich als zweiter Christus fühlt und entsprechend handelt, sollte – wenn er sich wohlfühlt – gelassen werden. Lieber tolerieren als therapieren." (J. Zehentbauer: Psychopharmaka, 112) Zehentbauer spricht sich in diesem Zitat für ein tolerantes Umgehen mit Menschen aus, deren Gotteserfahrungen extreme Züge annehmen, indem sie sich mit Gott/Christus selbst identifizieren. Daß es derartige Erfahrungen tatsächlich gibt und sie somit zu unserer pluralen Wirklichkeit dazugehören, konnte ich speziell in psychiatrischen Kliniken "hautnah" erleben. Nun stellt sich m.E. die Frage, ob auch wir TheologenInnen die geforderte Toleranz gegenüber derartigen Erfahrungen und den Menschen, die sie machen, aufbringen? Für mich als praktische Theologin wird genau diese Extremerfahrung zum Prüfstein dafür, ob die im Verlauf des Kongresses entworfenen Theorien tatsächlich praktische Relevanz haben. Deswegen möchte ich auf der Folie dieser Extremerfahrung vier Fragen formulieren, die sicherlich zugespitzt und auch überspitzt formuliert sind:

1. Ich nehme Bezug auf das Referat von dir (sc. S. Klein) und bewege mich dabei auf der *biographisch-empirischen Ebene*: Wir sagen: "Die Erfahrung eines jeden Menschen ist ernstzunehmen; sie ist konstitutiv für die Rede von Gott. Zwischen den Erfahrungen und den Menschen, die die Erfahrungen machen, darf keine Hierarchie der Wertigkeit bestehen." Schöne Sätze! Sprechen wir aber faktisch nicht doch bestimmten Subjekten die Ernsthaftigkeit und die Bedeutung ihrer Erfahrungen ab? Dies scheint dann der Fall zu sein, wenn auch wir TheologInnen auf angeblich gesichertes Wissen aus fachfremden Disziplinen, im obigen Fall auf ein Klassifikationssystem der Psychiatrie, zurückgreifen und derartige Erfahrungen mit Hilfe des medizinischen Krankheitsbegriffs z.B. als "religiös besetzte Schizophrenie" einordnen. Durch diese Operationalisierung werden jedoch nicht nur die Erfahrungen als solche, sondern auch die Menschen, die diese Erfahrungen machen, disqualifiziert und damit praktisch stigmatisiert.

2. Im Folgenden bewege ich mich auf der *psychodynamischen Ebene*: Wenn es stimmen würde, daß spezifische Gotteserfahrungen im Kontext eines pathologischen Prozesses zu deuten sind, liegt dann nicht der uralte Verdacht nahe, daß letztlich alle Gotteserfahrungen nicht im Sinne der "Spuren Gottes", sondern als unterschiedliche Skalenwerte auf der Meßplatte "pathologischer Prozeß" zu werten sind? Der Unterschied bestünde dann lediglich darin, daß diese Pathologie für die einen eher persönlichkeitsstärkende und gesellschaftskonforme Folgen hätte, für die anderen dagegen persönlich-

keitsdeformierende und nonkonforme, d.h. mit öffentlichen Sanktionen belegte, Folgewirkungen mit sich brächte.

3. Die angerissene Problematik soll nun auf der *wissenschaftstheoretischen Ebene* konkretisiert werden: Hierbei möchte ich auf Ihre These (sc. R. Siebenrock) Bezug nehmen, daß alle Gotteserfahrungen letztlich disparat seien, wobei Herr Fuchs in der Diskussion anfügte, daß dies zwar stimme, aber dennoch ein gleichstufiger Umgang mit Verweis auf die Pluralität von Erfahrungen wie auch Wissen mit ihnen einzufordern sei. Nun frage ich: Können wir auch Extremerfahrungen, die außerhalb unserer gängigen Plausibilitätsstrukturen und unserer bürgerlich normierten Erfahrungsbereiche liegen, mit dem Verweis auf das Pluralitätssparadigma akzeptieren, ohne eine vorherige Überprüfung auf deren Konsensfähigkeit vorzunehmen? Zugespitzt gefragt: Gilt Paul Feyerabends menschenfreundliche Maxime des "anything goes" auch in Bezug auf Gotteserfahrungen? Lassen wir dies zu? Oder bedarf es doch einer Konsensüberprüfung, wobei geklärt werden müßte, wer hierzu warum und mit welchen Kriterien die Kompetenz besäße?

4. Bei meinem letzten Punkt bewege ich mich auf der Ebene meines konkreten Arbeitsfeldes, d.h. auf der Ebene der *wissenschaftlich-universitären Theologie*, und ich frage mich: Wenn derart extreme subjektive Gotteserfahrungen auch in der abstrakten Theologie Raum finden sollten, wie können derartige Erfahrungen dann überhaupt vermittelt werden, um sie in ihren Rückwirkungen auf gesamtheologische Zusammenhänge zu reflektieren? Die Problematik läge demnach nicht primär im Inhaltlichen oder Methodischen, sondern in der Hermeneutik. Sofort stellt sich aber die Frage ein: Müssen derartige Erfahrungen tatsächlich für wissenschaftliche Zwecke "instrumentalisiert" werden? Oder empfiehlt es sich, diese Erfahrungen und Menschen vor jeder "wissenschaftlichen Voyeur" zu schützen?

Veronika Prüller-Jagenteufel:

Wenn wir von Erfahrungen reden und auf Erfahrungen unsere Praktische Theologie aufbauen wollen, wie können wir das machen, ohne diese Erfahrungen zu vereinnahmen, sondern um ihnen wirklich gerecht zu werden? Für mich habe ich da einen Unterschied festgestellt zu dem anderen theologischen Feld, in dem ich mich auch sehr beheimatet fühle, dem Feld der feministischen Theologie. Da tu ich mich irgendwie leichter, und das hängt meines Erachtens damit zusammen, daß ich dort wirklich immer auch meine eigene Situation mit im Spiel habe. Ich treibe als Frau feministische Theologie. Das beinhaltet auch die Anfrage an mich hinsichtlich der Praktischen Theologie, inwiefern es nicht schwierig ist, auf diesem Feld die eigenen Erfahrungen, so wie wir es hier probiert haben, einzuholen.

Die andere Frage, die mich immer wieder beschäftigt hat, ist die Frage nach Kriterien. Gibt es Kriterien, nach denen bestimmte Erfahrungen im Raum der Gemeinschaft der Kirche integrierbar sind oder es auch nicht sein sollten? Und auch diesbezüglich möchte ich zur feministischen Theologie zurückkommen und ein Kriterium zur Diskussion stellen. Wenn es um die Rede von Gott geht, finden wir ein Kriterium in der Frage: Ist es eine befreiende Rede von Gott, die Frauen ermächtigt? Vor allem: Ist es eine Rede, die dazu dient, daß wir ganz praktisch im Leben miteinander Verschiedenheit in Vereinigung so leben können, daß keine Hierarchien entstehen, daß wir Verschiedenheit nicht mehr als ein Problem der Über- und Unterordnung erleben? Und das wiederum ist für mich eine Anfrage an uns. Wenn wir Praktische Theologie treiben im Wissenschaftsbetrieb, in kirchlichen Zusammenhängen, auch in der Liturgie, betreiben wir das so, daß wir eine Hierarchisierung fördern, oder betreiben wir es so, daß wir uns gegenseitig ermächtigen?

Norbert Mette:

Was mir hier deutlich geworden ist während dieses Kongresses, ist eine Neuverknüpfung dessen, was wir als kirchlich Handelnde tun im Kontext von kirchlichem oder religiösem Handeln, und der Tatsache, daß wir auch darüber reflektieren müssen. Mir ist deutlich geworden, daß eine eminent wichtige Aufgabe des Handelns und der Reflexion darüber darin besteht zu lernen, Lebensgeschichten als Gottesgeschichten zu rekonstruieren, sie zu begleiten, zu fördern, zu deuten und möglicherweise auch zu kritisieren. Mit dem letzten Punkt bin ich auch bei der Kriterienfrage und denke, daß die Aufgabe der Praktischen Theologie in der theoretischen Begleitung dieses Prozesses besteht.

Noch ein kurzes Wort zur Entdeckung und Rekonstruktion von Gottesgeschichten bzw. Lebensgeschichten als Gottesgeschichten. Für mich steckt sehr viel in dem Buchtitel von Leonardo Boff "Gott kommt früher als der Missionar". Er hält mich an zu lernen, mit Menschen und mit mir selbst in der Haltung umzugehen: Ich bin nicht der, der Gott zu bringen hat, sondern Gott ist schon längst da. Dem auf die Spur zu kommen, ist natürlich wahnsinnig schwierig, weil manche Gottesrede durch bestimmte Einflüsse verdorben wurde. Mit "kritisieren" meine ich nicht, irgendwo etwas besserwisserisch zu beurteilen, sondern Kritik heißt für mich, sich gemeinsam in einen Prozeß hineinzubegeben, sich gemeinsam zu ermächtigen. Ich bin nicht derjenige, der andere ermächtigt, sondern es ist ein gemeinsamer Prozeß der gegenseitigen Deutung, des gegenseitigen Verstehens.

Eine weitere Aufgabe sehe ich — das ist etwas, was ich von der Theologie der Befreiung gelernt habe — in der Erkenntnis: Wer Gott

sagt, muß auch Götze sagen; oder mit Martin Luther: Wer Gott sagt, muß auch Abgott sagen. Die Auslegung des 1. Gebotes in Martin Luthers großem Katechismus ist für mich immer noch die aktuellste Auslegung zur Gottesfrage, die wir haben. Da ist die Rede davon: Ist dein Gott wirklich der Gott, der tragfähig ist, oder ist es ein Abgott, der dich behindert? Das führt zu einer weiteren Kritik dieser Strukturen, die uns möglicherweise viel stärker beherrschen, als es uns bewußt wird, zu einer Kritik, die notwendig ist, um gerade die dahinter liegenden Gottesgeschichten freischaufeln zu können. Und dazu gehört eben auch, den strukturellen Zusammenhängen auf die Spur zu kommen.

Roman Siebenrock:

Ich sage es einmal provokant: Ich möchte die Praktische Theologie davor warnen, zum Superfach der Theologie werden zu wollen. Es soll auch für die Fundamentaltheologen und für die anderen noch etwas übrig bleiben. Ich habe gestern nicht mehr genau gewußt, als was sich die Praktische Theologie überhaupt versteht. Hier wurde mit Begriffen aus meinem Fach, der Fundamentaltheologie, umgegangen — Glaubenszweifel, biographische Erfahrung etc. —; das ist alltägliches "Brot", mit dem die Fundamentaltheologen auch umgehen.

Zum zweiten finde ich doch einen gemeinsamen Ansatz, nämlich bei der tatsächlich geschehenden Gottes- und Glaubensgeschichte. Da stellt sich aber unmittelbar die Frage: Was bedeutet gegenüber einer natürlichen Theologie, die wir in unserer Tradition haben, das Wort vom "Ruf Gottes"? Gibt es nur dort eine Spur Gottes, wo wir ihn suchen, oder auch dort, wo er uns ruft? Ein wichtiger Punkt für mich ist gerade die Erfahrung, daß es offensichtlich für die Konzepte des gegenseitigen Glaubensaustausches und der Mitteilung der Gottesgeschichte an den Orten, an denen wir arbeiten, keinen Platz gibt. Es ist nicht nur eine Aufgabe des Kongresses, einen Impuls zu setzen, solche Prozesse in Gang zu setzen. Könnte man nicht — jetzt bin ich vielleicht ein wenig kritisierend — die Bischofskonferenz dazu auffordern, gerade im Hinblick auf das Jahr 2000 nach Spuren Gottes in unserer Zeit zu suchen? Ich glaube, ein diesbezügliches Synodenpapier, eine Enzyklika oder ähnliches wäre etwas wesentlich Wichtigeres als das, was wir in den letzten zwanzig Jahren an Hauptthemen gesehen haben. Es wäre zu suchen, ob in dieser Welt nur die Annahme des "deus non daretur" gilt oder ob es nicht auch dort "vestigia dei" gibt.

II. Erste gegenseitige Reaktionen auf die Eingangsplädoyers

Walter Fürst:

Eine Einsicht auf diesem Kongreß ist, daß das Leben in seiner Vielfalt auch bedeutet, daß es eine monistische Praktische Theologie nicht gibt, ein Monopol der wissenschaftlichen Praktischen Theologie schon gar nicht. Wenn ich an den Vorgang des Erfahrungsaustausches am Dienstag morgen denke, dann ist das für mich praktische Gotteskunde. Theologie heißt auch Gotteskunde. Das ist eine Art von Gotteskunde, die anders ist als die theologische Wissenschaft. Und dazwischen gibt es Zwischenformen der Reflexion oder Befragung der Reflexion. Es gibt aber auch Varianten. Ganz sicher wird etwa eine feministische, eine von der Erfahrung der Frauen ausgehende Praktische Theologie anders sein. Ich glaube, daran hängt vieles, ob die wissenschaftliche Praktische Theologie, von der wir ja herkommen, die Eigenwertigkeit anderer Formen von Gotteskunde anerkennt. Wenn sie das tut, dann wird sie selber merken, daß sie auch gebraucht wird und ihr Beitrag der kritischen Begleitung, der kritischen wissenschaftlichen Reflexion benötigt wird.

Veronika Prüller-Jagenteufel:

Ich möchte noch einmal auf den Punkt Kriterien oder Konzepte kommen. Wir sind da wieder bei der Frage der Optionen, genauer bei der Frage, ob wir, wenn wir Praktische Theologie betreiben, Optionen haben. Wenn wir im Dialog stehen, dann geht es nicht nur darum, was unsere Erfahrungen wert sind, sondern was wir daraus machen und welche Optionen wir getroffen haben. Noch einmal eine Erfahrung aus dem Bereich der feministischen Theologie: Dort wird ganz selbstverständlich Kritik geübt an bestimmten Gottesbildern, dort wird ganz selbstverständlich bestimmte Rede von Gott ausgeschlossen, die nicht mehr tragbar, akzeptierbar, integrierbar ist. Das kommt aus der Option, die getroffen worden ist. Auffallend für mich ist die bewußte Vorsicht, die wir haben, ja nichts zu beurteilen und niemanden auszugrenzen. Aber da, wo eine Option getroffen ist, da wird auch ausgegrenzt. Das ist sicher an manchen Stellen immer noch diskutierbar. Aber es werden ganz klar von der Option her Kriterien angelegt.

Stephanie Klein:

Ich glaube, daß die Frage nach den Götzen nur richtig gestellt sein kann, wenn wir auf die Erfahrung schauen. Denn in der Erfahrung wirkt sich aus, ob es Gott oder ein Götze ist. Selbst die Rede vom christlichen Gott kann zum Götzen werden in der Erfahrung.

Roman Siebenrock:

Das Kriterium, das ich jetzt einführe, ist dazu da, eine Zielvorgabe zu geben. Und es stammt nicht aus Erfahrung, sondern aus der Reflexion dieses Jahrhunderts auf das Christentum. Ich nehme zwei Sätze, aus dem Evangelium und aus dem Alten Testament: "Gott will das Heil aller Menschen"; und zweitens: "Gott ist ein leidenschaftlicher Liebhaber des Lebens." Das kann ich aus meiner Erfahrung nicht herausholen. Und wenn Sie fragen würden, wo das Kriterium ist: Ich habe genügend Erfahrungen gemacht, wo religiöse, katholische, evangelische Sozialisierungen die Menschen so weit getrieben haben, daß sie nur noch diese Grundaussagen akzeptierten.

Norbert Mette:

Ich betrachte zunächst einmal von der Geschichte her die Praktische Theologie als ein "Verlegenheitsfach". Die übrige Theologie hat ihre Arbeit nicht mehr getan. Und da mußte dann die Praktische Theologie kommen, damit die Theologie endlich wieder geerdet werden konnte. Und wenn mittlerweile durch den Anschluß an die Praktische Theologie die systematischen, biblischen und anderen Theologien ihre Arbeit wieder gelernt haben, kann man wohl dankbar sein. Insofern liegt mir jetzt nicht daran, irgendwelche Aufgaben für die Praktische Theologie zu suchen. Aber eines muß man auch sehen: Ich denke, daß heute wirklich jede theologische Disziplin, jede theologische Reflexion, egal in welche Richtung sie zielt, gezwungen ist, in ihrem eigenen Bereich das zu betreiben, was wir die fundamentale Theologie nennen. Wir kommen nicht mehr darum herum, weil wir nicht an irgendeiner anderen Disziplin anknüpfen und von da aus — was von der Praktischen Theologie ja teilweise erwartet wird — deren Anwendung betreiben können. Wir müssen vielmehr in der Reflexion des jeweiligen Gegenstandes diesen auch nochmals fundamentaltheologisch reflektieren. Daraus ergibt sich eine Pluralität von Theologie, die möglicherweise gar nicht an den praktisch-theologischen Disziplinen festgemacht werden kann. Ich sehe das deutlich an der feministischen Theologie und an der Befreiungstheologie. Wo ist denn da noch die praktische Disziplin? Da wird doch deutlich, daß im Grunde genommen heute quer zu den klassischen Disziplinen gedacht und reflektiert werden muß. Darin sehe ich das Produktive.

Aber dennoch, denke ich, müssen wir auch uns eingestehen, daß nicht alle Erfahrungen reflektierbar sind, daß eine Sperrigkeit zwischen Erfahrung und Reflexion einfach da sein muß. Und ich warne auch aus dieser Perspektive wiederum vor den Omnipotenzphantasien der Theologie.

III. Offene Diskussion

Rolf-Michael Schulze:

Ich möchte anknüpfen bei der Frage: Wer treibt und wie treiben wir Theologie? Mir scheint, daß wir Theologietreibenden die eigenen Erfahrungen zu wenig wichtig nehmen. Wir schauen mit einer ungeheuren Faszination auf das, was bei anderen Leuten passiert, auf uns fremde Milieus und sagen: Also da passiert was, da ist wirklich irgendetwas Besonderes los. Und das, was wir selbst auch an Erfahrungen haben, nehmen wir vielleicht wahr, aber wir schätzen es nicht genauso ein wie bei den anderen. Ich erachte es als wichtig für jede und jeden Theologietreibenden, vom Eigenen auszugehen, die eigene Erfahrung in den Blick zu nehmen und auch wertschätzen zu lernen. Ich kann nur bei anderen etwas schätzen, wenn ich es auch bei mir schätze. Und damit wären wir auch bei der Frage dieser anderen Erfahrungsweisen aus mir völlig unzugänglichen Bereichen. Meines Erachtens ist es wichtig, genauer darüber nachzudenken, wie die Person des Theologietreibenden die eigenen Erfahrungen reflektiert, wahrnimmt und dann in den Diskurs, in die Auseinandersetzung einbringt. Die Anforderung besteht also darin, redend zu hören, sich mit den eigenen Erfahrungen auch anderen auszusetzen und dadurch fähig zu werden, sich neuen Erfahrungen zu öffnen.

Walter Fürst:

Ich stimme dem ganz zu, was Sie gesagt haben. Praktisch erlebe ich es aber so, daß die eigene Erfahrung in dieser anstrengenden Reflexion immer mehr verschwindet und die Blässe des Gedankens Vorrang gewinnt. Und je mehr das passiert, um so angestregter werde ich in meiner Wissenschaft, um so hektischer. Wir versuchen, das Eigengewicht des Lebens durch erhöhte Anstrengung zu ersetzen. Da kann eben die Begegnung mit anderen Erfahrungen mich auf meine eigenen Wurzeln zurückführen.

Martina Blasberg-Kuhnke:

Ich habe noch eine ganz kurze Anmerkung zum Streit um Praktische Theologie und Fundamentaltheologie: Sowohl Norbert Mette wie auch ich kommen aus Münster. Wir hatten dieses Problem eigentlich nicht, uns permanent abgrenzen zu wollen von einer praktischen Fundamentaltheologie. Trotzdem möchte ich jetzt noch gern aus der Perspektive als Praktische Theologin ein Element anfügen. Es gab da einmal den Streit zwischen Praktischer Theologie und Fundamentaltheologie um Narrativität und die narrative Grundstruktur des Glaubens, in dem Johann Baptist Metz sicher sehr verdienstvoll darauf

hingewiesen hat, daß die Grundstruktur unserer Tradition narrativ ist. Ein Kollege aus der Praktischen Theologie hat überspitzt und scharf, aber doch irgendwie etwas Richtiges treffend darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn ich weiß oder wiederentdeckt habe und systematisch begründen kann, daß Erzählen die angemessene Form des Theologietreibens in unserer Tradition ist, ich deshalb noch lange nicht erzählen kann. Genau das war – wie ich meine – der Punkt, an dem wir uns so schwer getan haben. Die Einsicht, die Sie [sc. R. Siebenrock] gestern sehr zurecht noch einmal von Ihrer Disziplin her zusammengefaßt haben, daß nämlich Erfahrung und biographische Buchstabierung des Glaubens elementar zu unserer Tradition gehören, bedeutet für sich allein genommen noch nicht, daß ich die Biographie eines einzelnen Menschen auch wirklich ernstgenommen habe. Der Unterschied also zwischen der Reflexion darüber, wie konstitutiv menschliche Erfahrungen sind, und den Erfahrungen selber ist ernstzunehmen.

Gestern tauchte beim Streit um die Konsequenzen in Richtung Kirchenstruktur der Gedanke auf: Wir brauchen synodale Formen des gerechten Diskurses, in dem unterschiedliche Erfahrungen ins Spiel kommen. Da sehe ich jedoch ein Problem: Wir und andere auch, die bestimmte Voraussetzungen mitbringen, tun uns da nicht schwer. Aber ganz viele, von denen gestern Nachmittag in den Gruppen die Rede war, etwa die AIDS-Kranken im Hospiz, können an einem solchen Diskurs nicht teilnehmen. Und das, glaube ich, ist der Unterschied zwischen unseren beiden Disziplinen, der Unterschied zwischen der Reflexion über die Bedeutung von Erfahrung und die Hereinnahme der Erfahrungen selbst in die Theologie. Deshalb bin ich leidenschaftlich eine Praktische Theologin, da ich mich ganz gerne in den "Niederungen" dieser ganz konkreten Erfahrungen aufhalte, obwohl ich nicht immer ganz genau weiß, wie ich das übereinkriege mit dem an sich richtigen Gedanken, daß die Biographie jedes Menschen, die Lebensgeschichte jedes Menschen auch wirklich seine oder ihre Gottesgeschichte ist.

Roman Siebenrock:

Eine der für mich vielleicht faszinierendsten Erfahrungen meiner Studienzeit ist, daß in jener philosophischen Richtung der analytischen Philosophie, die massiv positivistisch und atheistisch angetreten ist, vor zwanzig Jahren der Gottesgedanke mit einer Massivität aufgetreten ist, daß heute auf den Kongressen der sprachanalytischen Philosophen Gott ein wesentliches Thema geworden ist. Es gibt offenbar eine Erfahrung des Menschen selber, und ich finde das ungeheuer faszinierend, weil sich der Gottesgedanke als das Großartigste erweist, was man denken kann, auch wenn ich nicht daran glaube.

Werner Kallen:

Mir ist noch nicht hinreichend klar geworden, wie verhindert werden kann, daß doch so was wie eine insgeheime Instrumentalisierung geschieht und zwar derart, daß sich die Theologie diese Erfahrungen abholt, sie abrufte und im Grunde genommen doch nicht die Personen meint, von denen sie glaubt, daß sie sie meint. Wie ist eigentlich zu verhindern, daß genau das passiert? Eine Antwort ist vermutlich zu suchen in der Überlegung: Wenn nicht eine Art von wirklicher, echter Beziehung besteht, und sei sie auch nur punktuell, dann passiert genau das. Die jüdische Schriftstellerin Gertrud Kolmar hat einmal als Leseanleitung für ihre Gedichte gesagt: "Der du dies liest, gib acht; Denn sieh, du blätterst einen Menschen um." Und ähnliches könnte analog gelten für den Umgang mit den Erfahrungen der sogenannten Bedeutungslosen. Das ist der eine Strang.

Der zweite Strang ist das, was Sie, Herr Siebenrock, gesagt haben: Mir wird hier zu leicht und zu vollmundig umgegangen mit dem Begriff Religion. Da ist doch schnell wieder alles religiös. Zweierlei müßte meines Erachtens beachtet werden: Das eine ist tatsächlich die Wertschätzung und auch Entdeckung oft namenloser und möglicherweise religiöser Erfahrungen in Einzelbiographien. Aber mit dem muß doch ein äußerst kritischer Umgang mit der gesellschaftlichen Bemächtigung von religiöser Symbolik und Sprache einhergehen. Als Beispiel nenne ich die Rede von der "gnadenvollen Einkaufszeit". Hier wird doch der Heiligsprechung des Konsums und des Warenabsatzes das Wort geredet. Und es ist eben kein Indiz für Reste einer Religiosität. Die Frage ist: Von welchem Gott sprechen wir eigentlich, und wozu dient die Rede von Gott? Es hat ja momentan auf dem Büchermarkt Hochkonjunktur, von den dunklen Gottesbildern und vom unheilen Gott zu sprechen. Das birgt insofern etwas Richtiges in sich, als dabei der Versuchung gewehrt werden kann, Gott zu mißbrauchen für ganz bestimmte Herrschaftsstrukturen. Ich möchte für mich aber daran festhalten, daß Gott nicht fügsam ist, daß Gott immer auch eine teure Zumutung bleibt und daß dies immer auch zum Ausdruck kommen soll.

Norbert Mette:

Hinsichtlich der Frage der Beziehungen hat Gustavo Gutiérrez sinngemäß einmal gesagt: Das Kriterium der Option für die Armen besteht darin, ob irgendwann einmal ein Armer oder Bedeutungsloser dich zum Freund oder zur Freundin hat. Das gilt in Bezug auf alle "Optionen für ...". Freundschaft kann ich mir nicht machen. Die wird mir zugesprochen. Ich denke, da wo Freundschaft beginnt, ist auch eine andere Beziehungsebene da. Da kann ich schlicht und einfach nicht

mehr die Erfahrung des anderen ausbeuten wollen, sondern da hat sie für mich auch in ihrer Authentizität noch einmal stehen zu bleiben. Es wäre ja wirklich die gewaltigste Bewegung in der Geschichte, wenn Gutiérrez recht hätte: Die Armen sind in die Geschichte eingebrochen. Das ist das markante Datum dieses Jahrhunderts oder der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts. Denn nur sie können letztlich authentisch für sich sprechen. Und ich merke sehr wohl diese Gefahr, mit den Erfahrungen der Menschen wie mit Bruchsteinen für die Theologie umzugehen.

Karl-Heinz Ladenhauf:

Was mich in letzter Zeit mehr und mehr beschäftigt sind diese vielfältigsten Phänomene der Funktionalisierung von Religion und damit von Menschen. Und was mich gleichzeitig innerlich herausfordert, gerade als Pastoralpsychologen, ist der Eindruck, daß wir eine schwierige Gratwanderung zu gehen haben, wenn wir angesichts dieser vielen Vorstellungen von einer heilenden Wirkung des Glaubens, und was es da sonst noch gibt, zu einer eigenen Position kommen sollten. Da steckt eine wichtige Anfrage dahinter, ob wir nicht in gleicher Weise, ohne daß wir es merken, zu dieser Funktionalisierung von Religion, Gott und Mensch beitragen, wie sie gesamtgesellschaftlich in einem erschreckenden Maße passiert.

Stephanie Klein:

Ich denke, es ist notwendig, Erfahrungen auch zu verobjektivieren. Wenn ich selbst meine Lebensgeschichte reflektiere, verobjektiviere ich mich selbst und lege sie vor mich hin und reflektiere darüber. So ist im gegenseitigen Umgang immer ein Stück notwendiger Verobjektivierung dabei. Das ist nicht schlimm, insofern der Prozeß reflektiert wird: In welcher Form verobjektivieren wir uns gegenseitig? Ist das herrschaftsförmig oder ist das ein Prozeß, um zu Erkenntnissen zu kommen, die befreiend sind?

Walter Fürst:

Ich halte die wissenschaftliche Objektivation für sehr wichtig. Die Frage, ob das eine Enteignung von Erfahrung anderer ist, hängt davon ab, ob ich auch dann noch, wenn ich verobjektiviert habe, mit anderen Erfahrungen und den Personen, deren Erfahrungen ich mir zu eigen gemacht habe, im Dialog bleibe. Deswegen plädiere ich für eine Pluralität von Ansätzen praktischer Theologie, die nicht durch die wissenschaftliche Praktische Theologie aufgehoben und überflüssig gemacht werden.

Markus Lehner:

Wenn die Erfahrung derart im Zentrum steht, so ist dies durchaus ambivalent. Das Entscheidende an der Praktischen Theologie ist das Herstellen einer theologisch reflektierten Brücke von der Wahrnehmung der Wirklichkeit zum Handeln. Für mich ist die Absetzbewegung von einer Praktischen Theologie als Anwendungswissenschaft auch wichtig. Aber führt es nicht in den anderen Straßengraben, wenn wir das Handeln völlig ausblenden, uns nur noch darauf konzentrieren, Wirklichkeit wahrzunehmen? Wenn wir überhaupt nicht mehr nachdenken, was wir dann damit tun?

Walter Krieger:

Zwei Gedanken beschäftigen mich im Laufe dieser Tagung: Der eine betrifft den Umgang mit Biographie. Biographien sind alle unterschiedlich und sie sind auch nochmals zu unterscheiden von den Personen, die sie verfassen. Im Leben eines Menschen gibt es nicht nur Kontinuität, sondern auch Brüche, nach denen die jeweilige Person ihr Leben aus einer anderen Perspektive sieht und beurteilt – und die eigene Biographie nochmals ganz anders erzählen würde.

Ein anderer Gedanke geht in Richtung "Kriterien". Die Erfahrung Gottes ist einerseits eine sehr persönliche Erfahrung. Sie sollte so genommen werden, wie sie von der Person, die diese Erfahrung gemacht hat, gemeint ist. Andererseits ist eine Erfahrung Gottes keine Privaterfahrung, sondern hat Auswirkungen. Das heißt: Durch die Person, die eine Erfahrung macht, wirkt sich etwas auf die Umwelt und Mitwelt aus. Kann nicht der Gedanke, daß jede Erfahrung Früchte zeigt, der Gedanke also des Frucht-Bringens eine Art von Kriterium sein, um zu überlegen: Ist es eine echte Erfahrung oder ist es vielleicht doch eine Götzenerfahrung, eine Erfahrung des Aberglaubens?

Veronika Prüller-Jagenteufel:

Mich beschäftigt im Zusammenhang mit der Öffentlichkeit und Privatheit die Frage nach dem Zueinander unserer heutigen Erfahrungen zur Tradition. Ist die Tradition, die Bibel nicht so etwas wie veröffentlichte Erfahrung? Wo geschieht das auch heute noch, daß Gotteserfahrungen, gerade christlich gedeutete Gotteserfahrungen veröffentlicht werden in einer Form, die auch theologisch ist? Für mich ist eine der Konsequenzen aus der Rede von Erfahrung, daß wir in unserer Theologie zusehen, wie wir Räume schaffen, in denen eine Begegnung sowohl von veröffentlichten Erfahrungen als auch von ganz persönlichen Erfahrungen als auch von Wahrnehmungen politischer Realität stattfinden kann, in denen diese drei Elemente so zusammenkommen können, daß daraus politisches Handeln wird, in denen der Ruf aus dem Evangelium, der Anruf Gottes für mich Bedeutung hat.

Denn wenn wir von Optionen reden, dann reden wir auch davon, was wir verändern wollen an unserer Gesellschaft.

Hermann Stenger:

Was mich bewegt auf diese Tagung hin ist meine dezidierte Intoleranz. Ich bin intolerant. Und ich muß es sein. Wenn von Optionen die Rede ist, von Parteilichkeit, von Kriterien, dann habe ich notwendigerweise eine Toleranzgrenze. Ich bin intolerant z.B. gegenüber dem Engelwerk, gegenüber einer "Sekte" innerhalb der Kirche; da plädiere ich für Ausgrenzung, damit die Konturen klar sind, sonst kennt man sich nicht aus. Wenn wir sektoide Gebilde innerhalb der Kirche dulden, machen wir uns selber kaputt. Wenn es zutrifft: "Gott ist ein Freund des Lebens", oder wie ich sage: "Die primäre Berufung ist die Ermächtigung zum Leben", dann bin ich dort intolerant, wo dieses Kriterium nicht beachtet wird. Deshalb braucht es für mich eine Toleranzgrenze, wenn solche Phänomene auftauchen, die man gewöhnlich pathologisch nennt, also z.B. eine Totalidentifikation mit Christus. Wenn ich solche Phänomene verteidige, wird das gefährlich für die Umgebung, denn hochgradig ideologische Persönlichkeiten sind gefährlich.

Doris Nauer:

Wie gehen Sie mit Erfahrungen von Menschen um, die sich beispielsweise im Engelwerk oder in charismatischen Gruppen engagieren? Oft berichten diese Menschen ja von besonders starken bzw. extremen Erlebnissen und Erfahrungen? Können Sie diese als gleichwertige (Gottes-)Erfahrungen gelten lassen?

Hermann Stenger:

Wenn sie als persönliche Erfahrungen für sich stehen, dann ja. Aber der gewalttätige Impuls, der von ihnen ausgeht, ist das Gefährliche. Jede falsche Identifikation mit Christus hat ungeheure Macht in der Kirche hervorgerufen. "In persona Christi" – wenn das pathologisiert und paranoid ausgedeutet wird, dann möchte ich wissen, was passiert! Viel gefährliche Machtausübung ist aus einer sekundären Rationalisierung gekommen, die da heißt: "Ich in persona Christi habe das Recht ..."

Stefan Knobloch:

Wir müssen darauf achten, daß sich die Diskussion nicht in ein ganz anderes Thema verschiebt, auch wenn es eine spannende Frage wäre.

Norbert Mette:

Ich finde es schon wichtig, daß wir auch auf solche Fragen eingehen. Die Frage: "Können wir da schematisieren? Ist es berechtigt, einige Erfahrungen als pathologisch oder als gefährlich zu deklarieren?" hat ja zu tun mit dem Umgang mit Erfahrungen und mit der Qualität von Erfahrungen.

Zwei Punkte gehören dazu: Es gibt ja eine neue Epoche der Praktischen Theologie, die durch die Bewegung des "Pastoral Counseling" eingeleitet worden ist. Das war der Punkt, an dem Theologen darangegangen sind, sich wirklich menschlichen Extremerfahrungen zu stellen, und auf einmal bemerkt haben, daß alles, was sie in der Theologie gelernt haben, in ihrer Situation nicht mehr weiterhilft. Es ist wichtig für unsere Art, Theologie zu treiben, bereit zu sein, sich ständig solchen Extremerfahrungen auszusetzen, wo die theologische Rede ganz neu wieder gelernt werden muß, also so etwas wie Offenbarung passieren kann.

Der zweite Punkt: Ich stimme in der Wissenschaftstheorie nicht mit Feyerabend überein. Mir gefällt der Spruch "anything goes" nicht, weil ich Situationen kenne, wo er zynisch wird. In einer Situation extremster Armut kann ich nicht mehr sagen: "anything goes". Da ist meine Parteilichkeit gefragt. Ich weiß, daß das Feyerabend nicht unbedingt so gemeint hat, sondern daß es ein kritisches Korrektiv gegenüber einer ganz bestimmten Form von Wissenschaftstheorie war. Aber zum "anything goes" müßte man den anderen Satz ergänzen: "everyone goes", d.h. den Anspruch, jeden, wirklich jeden und jede zu akzeptieren. Hartmut v. Hentig hat ja in einem programmatischen Spruch die Frage beantwortet: Was ist Bildung? Er sagt: Es geht darum, Menschen zu stärken und Sachen zu klären. Und wenn wir die eine Seite davon aufgeben wollten, die Sachen zu klären, dann kann man unser Geschäft einpacken.

Ottmar Fuchs:

Gerade wir in unserer Religion und auch in unserer Kirche haben so sehr den Toleranzbegriff unter den Tisch fallen lassen, daß es wirklich Millionen von Menschen das Leben gekostet hat. Gerade deshalb muß ich nochmals eine Stufe tiefer gehen: Jesus hat genau die nicht geduldet, die nicht alle geduldet haben. Diese unbedingte Anerkennung ist eine Toleranz *inhaltlicher* Art, eine Pluralitätsfähigkeit, die Anderen die gleiche Lebensberechtigung zugesteht. Jesus hat gekämpft gegen diejenigen, die Andere ausgeschlossen haben.

Ein zweiter Gedanke zu den Kriterien: In Bezug auf das Verhältnis zwischen Theorie und Erfahrung will ich davor warnen, das Wort "theoretisch" mit einem größeren Interventionsrecht in Bezug auf die

Kriteriologie aufzuladen als die Erfahrung. Reflexion geschieht auch in der Erfahrung und Kriterien werden auch in der Erfahrung entdeckt.

Hanspeter Heinz:

Ich möchte anknüpfen an die Provokation von Herrn Siebenrock. Mir scheint der Kongreß eine wichtige Übung zu sein, um an die Wurzeln und die Quellen unseres Theologietreibens in der Praktischen Theologie zu kommen. Praktische Theologie zu treiben bedeutet zu fragen: Wie wollen wir Lebensprozesse und Lebensräume gestalten – wie einen solchen Kongreß oder eine Gemeinde oder eine Liturgie oder ein Krankenhaus –, damit da Erfahrung Gottes zum Zuge kommt, sich entfalten kann? Wie sieht das aus? Wie wird sich das auswirken auf das Handeln der Kirche in verschiedenen Subjekten? Insofern habe ich Ihre [sc. R. Siebenrock] Wortmeldung verstanden als die Provokation dazu, mein eigenes Geschäft als Pastoraltheologe nun wirklich ernstzunehmen.

Christel Voß-Goldstein:

Mir geht es um die Frage: Sind wir nicht in der Gefahr, vorschnell die Erfahrungen zu vereinnahmen? Es gibt bei mir zunehmend ein un-gutes Gefühl, weil ich den Eindruck habe, es geschieht genau das Gegenteil: Es erzählen sich Menschen heiser von ihren Erfahrungen und es ändert sich nichts. Ich möchte das an einem praktischen Beispiel festmachen, nämlich der Praktischen Theologie. Wir haben gestern abend festgestellt als Frauen: Wir reden seit 15 Jahren davon, daß männliche Gottesbilder uns unsichtbar machen und ausschließen, und wir haben das Gefühl, daß dieses Erzählen unserer Erfahrungen in gar keiner Weise irgendwas bewirkt, sondern daß eine Unsensibilität für diese Leidenserfahrungen bleibt, die einen Gottesdienst wie gestern abend zustandebringt, in dem wir Frauen uns gefragt haben: Gibt es uns denn nicht? Leider sind wir alle wieder in die Falle der Individualisierung getappt und haben alle für uns gesagt: "Oh Gott, es geht mir leider nur alleine so." Es besteht nicht nur die Frage, ob ich jemanden vereinnahme. Vielmehr besteht auch die Frage, wie das, was an Erfahrungen von Menschen vermittelt wird, auch eine Anfrage an mich ist, mich zu verändern und darauf einzulassen.

Fritz Köster:

Ich habe den Eindruck, daß wir oft sehr theoretisch und sehr akademisch über doch sehr konkrete Probleme, die unsere Leute draußen haben, reden. Es ist eine tolle Geschichte gewesen, daß wir einmal unsere eigenen Erfahrungen ausgetauscht haben. Aber ich habe mir immer die Frage gestellt: Sind wir eigentlich als Pastoraltheologen sensibel für die Erfahrungen der Leute in unseren Gemeinden?

Wir als Pastoraltheologen — so denke ich — müssen zwei Dinge tun. Erstens: den Menschen zur Personwerdung verhelfen. Ich glaube, das ist etwas, das mit Lebenskrisen, mit Brüchen, mit der Verbalisierung eigener Lebensgeschichten und Erfahrungen zu tun hat. Ich frage mich als Pastoraltheologe: Wie können wir als Kirche den Leuten helfen, sich selber zu artikulieren, sich selber zur Sprache zu bringen? Der zweite Punkt ist: Wie gelingt es eigentlich uns, in diesen so werdenden Personen Beziehungen zu anderen Menschen aufzubauen, also Gemeinschaften zu schaffen? Bei einer Tagung sagte mir ein Lehrer: Es gibt in unseren Schulen Leute, die haben einen außerordentlich intensiven Vertrauenskontakt zu ihren Schülern; und das sind aber nicht die Religionslehrer; diese Lehrkräfte kommen mit ihren Schülern oft auf religiöse Dinge in irgendeiner Form zu sprechen. Das hat etwas mit Beziehungen zu tun zwischen Lehrern und Schülern. Wie können auch wir als Kirche lebbar machen, was hier an Gutem z.B. zwischen Lehrern und Schülern passiert? Wie kann man das sakramental feiern? Und meine Frage an die Pastoraltheologie läuft darauf hinaus: Wie weit sind wir eigentlich befähigt, diese Erfahrungen der Leute aufzugreifen, zu begreifen, anstatt sie gleich zu instrumentalisieren und in unseren eigenen kirchlichen Betrieb hineinzuholen? Sind wir fähig, sie kritisch zu begleiten, an bestimmten Kriterien auszurichten, auch zu ermutigen?

Veronika Prüller-Jagenteufel:

Wenn es um die Wahrnehmung von Wirklichkeit und Erfahrungen usw. geht, dann möchte ich auch Erfahrungen, die in bestimmten Bereichen schon gemacht worden sind, austauschen, also Erfahrungen damit, Riten und Rituale zu entwickeln, gemeinsam zu feiern, neue Gottesbilder und sprachliche Symbole einzubringen. Da gibt es Erfahrungen, die nicht zum ersten Mal gemacht werden, Erfahrungen, daß Frauen sich auf den Weg gemacht haben, diesen Prozeß ernstzunehmen, zu reflektieren, von da her kommend zu feiern und neue Formen zu entwickeln. Manchmal habe ich das Gefühl, wir versuchen immer wieder, das Rad neu zu erfinden. Aus der Frauenbewegung gibt es sehr viele Erfahrungen, nicht nur die persönlichen Gotteserfahrungen, sondern auch Erfahrungen, die Gotteserfahrungen in diesem Prozeß umzusetzen. Diese Erfahrungen ernstzunehmen, wenn wir Kirche bilden und Theologie treiben wollen, das würde ich mir wünschen. Wir sind immer noch die akademisch abgehobene Theologie, die das, was an der Basis, bei den Zielgruppen praktisch passiert, noch immer nicht wirklich genug wahrgenommen hat. Wir sind jetzt dabei, den Schritt zu machen, der dort schon vor 15, 20 Jahren gemacht wurde.

Walter Fürst:

Ich wehre mich gegen die Trennung: hier Erfahrung, dort Handlung. Das wäre ein Mißverständnis dieses Kongresses. Es geht darum, daß wir das Handeln in der Kirche so mitgestalten, daß es eine bestimmte Erfahrungsqualität bekommt, daß nicht Desymbolisierung, nicht zwingende Oberflächlichkeit, nicht Wahrheit an sich, sondern solche Erfahrung möglich wird, die Menschen freisetzt, leben läßt, kreativ sein läßt, aufatmen läßt. Darum geht es. Und deswegen diese Beschäftigung mit der Erfahrung, weil die pure Handlung tödlich sein kann.

Norbert Mette:

Ich frage mich: Hat sich denn wirklich noch nichts verändert? Haben wir überhaupt nicht wahrgenommen, daß es seit zwanzig Jahren Frauengruppen und feministische Theologie gibt? Sind wir denn so verbohrt? Ich denke, wenn wir – was wir ja hier versuchen – Erfahrungen ernstnehmen, dann verändert sich doch etwas. Da bilden sich doch Kreise, in denen auf einmal Gottesgeschichten erzählt werden. Ich kann von einer konkreten Begebenheit erzählen, die ich in einem Blockseminar über Spiritualität erlebte. Da hat sich auf einmal eine Dynamik ergeben, als die Rede von Gott ins Spiel kam, daß wirklich Befreiungsarbeit passierte. Die Leute sind aus dem Seminar anders herausgegangen, als sie hineingegangen sind. Und ich habe die Hoffnung und die Erwartung, daß das, was da verspürt worden ist, Kreise zieht. Wir müssen den Mut haben, solche Prozesse in Gang zu bringen. Das wäre für mich die Handlungskomponente.

Doris Nauer:

Ich möchte noch etwas über meine Erfahrungen mit dem Gottesdienst berichten: Der Gottesdienst, der sehr intensive Vorbereitungsarbeit erahnen ließ, hat mich persönlich sehr enttäuscht und auch etwas verletzt. Der Versuch, mit Symbolen zu arbeiten, ist sicherlich sinnvoll. In diesem konkreten Fall jedoch verstärkte sich bei mir das Gefühl, daß die Symbolsprache nicht ausreichte. Konkret hätte das passieren können, was Herr Mette gerade als Ideal des Umgangs miteinander entworfen hat. Auch wir hier hätten im Gottesdienst einen Raum schaffen können, in dem wir uns in einem dynamischen Prozeß unsere Erfahrungen mitteilen. Dann hätten wir auch auf praktischer Ebene unsere theologischen Behauptungen während der Kongreßzeit wenigstens ein Stück weit einholen können!

Bernd Wacker:

Ich möchte mir noch einmal Klarheit verschaffen, wovon eigentlich die Rede ist, wenn von "Erfahrung" gesprochen wird. Ich habe auf diesem Kongreß ganz stark den Eindruck, daß sozusagen nur ein einziger

Aggregatzustand von Erfahrung vorkommt, und das ist die Erzählung. Erfahrung hat scheinbar von vornherein immer Erzählform. Und alles, was nicht diese Form hat, kommt nicht in Betracht, Lieferant von Erfahrung zu sein.

Davor möchte ich doch dringend warnen. Denn ich glaube, daß man sich dadurch wichtiger Erfahrungsquellen beraubt. Ich betrachte es als einen Rationalitätsgewinn, daß es — gleichsam als notwendige Folge der Endlichkeit — Formen gibt der Verständigung und Weltbewältigung, die nicht erzählen. Müßten alle Geschichten immer wieder neu erzählt werden, wären nicht bestimmte Erfahrungen auch schon gemacht worden, und könnte man sich nicht darauf verlassen, daß sie — bei aller Problematik und Kontrollbedürftigkeit — in einer brauchbaren Form vorliegen, was wäre dann unsere Wissenschaft? Gäbe es all das nicht, dann könnten wir in der Tat mit unserer Wissenschaft nichts anfangen. Insofern möchte ich ein Plädoyer dafür geben, auch die Theorie als Quelle zu sehen, diese genauer anzuschauen und zu dechiffrieren auf das hin, was in ihr möglicherweise an Erfahrung bereits enthalten ist, und erst dann zu beschreiben, was ihr an Erfahrung fehlt. Das Problem ist nicht, daß eine Argumentation oder ein Gedankengebäude Theorieform hat. Die Frage ist vielmehr: Was ist in der Theorie ausgelassen, was kommt in ihr nicht zur Sprache? Kurz gesagt: Ich plädiere dafür, Erfahrung nicht auf den Aggregatzustand von face-to-face-Erzählungen zu reduzieren.

Markus Heil:

Wenn wir von Erfahrung ausgehen, müssen wir am Schluß zu persönlichen Kriterien und nicht zu objektiven Kriterien kommen. Mich hatte während der Tagung immer wieder der Wunsch irritiert, auf objektive Kriterien zu kommen, da dabei Optionen von anderen auch auf mich projiziert werden. So habe ich den Eindruck, daß beim Treffen einer — wie ich erleben muß — ökonomisch verengten Option für die Armen mir nicht gestattet ist zu sagen: Ich habe die nicht; ich habe eine Option für eine Befreiung, die alle Menschen angeht, bei der ich kein formales ökonomisches Kriterium anlege, sondern vielleicht ein psychologisches Kriterium von Krankheit und Heilung oder von Einengung und Befreiung.

Norbert Mette:

Giancarlo Collet, Missionswissenschaftler in Münster, hat gerade mit Blick auf die Option für die Armen vier Kriterien formuliert, die ich für sehr wichtig halte, und die bei der Verwendung des Optionsbegriffs im Hinterkopf zu behalten sind, damit wir aus diesem Begriff nicht einen x-beliebigen Begriff machen. Das erste Kriterium, das Collet anführt, ist die theologische Frage: Welche Option hat Gott getroffen, so wie

es in der biblischen Tradition für uns erkennbar wird? Wir treffen die Option für die Armen — mit "Armen" meint er nicht einfach die ökonomisch Armen, sondern gebraucht "Armut" als kulturellen Begriff — nicht als sozialwissenschaftliche Option, sondern legen damit Zeugnis ab davon, daß Gott als Liebhaber derer, die damals und heute am Rande stehen, diese grundlegende Erwählung getroffen hat.

Das zweite Kriterium ist ein politisches, analytisches. Es besagt, daß wir bei unseren Optionen nicht nur unsere Wünsche austauschen, sondern eine knallharte Analyse der Gesellschaft mit allen Mitteln der Wissenschaften betreiben müssen.

Das dritte Kriterium ist das der Parteilichkeit. Es ist ein Unterschied, ob ich die Gesellschaft aus der Perspektive der Bedeutungslosen oder aus der Perspektive der Privilegierten wahrnehme. Die Option für die Armen verlangt ersteres.

Das vierte Kriterium schließlich ist die Partizipation. Das Wort "Option für ..." ist unglücklich. Es müßte eigentlich heißen: "Option mit ...", um auszudrücken, daß es nicht um paternalistisches Handeln für die Betroffenen, sondern um partnerschaftliches Handeln mit ihnen geht.

IV. Schlußplädoyers

Walter Fürst:

Ihre Warnung, Herr Siebenrock, bezüglich der Praktischen Theologie als Universalwissenschaft sollten wir ernstnehmen. Freilich können wir auch Verbündete sein bei dem Bemühen, die historisch-kritische Methode in der Theologie — so wichtig diese Methode ist — mindestens um den weiteren Schritt zu ergänzen, daß eine praxis-kritische oder erfahrungsbezogene Methodologie in der Theologie insgesamt ihr Heimatrecht und ihre Bedeutung gewinnt. Da gibt es so viel zu tun, daß wir — Fundamentaltheologie und Praktische Theologie — uns nicht gegenseitig das Wasser abzugraben brauchen.

Was Herr Wacker gesagt hat, daß nicht nur die erzählte Erfahrung wichtig ist, hat mich sehr beeindruckt. Es veranlaßt mich zu folgendem Gedanken: Die Tradition wurde in der Neuzeit zur Gegeninstanz der Erfahrung gemacht. Wir in der Praktischen Theologie sehen da umgekehrt auch eine Aufgabe darin, das Erfahrungspotential der Tradition wieder freizusetzen und sich dagegen zu wehren, daß die Tradition benutzt wird als Schlagstock gegen die subjektiven Erfahrungen.

Norbert Mette:

Eine abschließende Stellungnahme zum Kongreß könnte das Motto haben: Der Trend zur Individualisierung hat auch die Praktische

Theologie eingeholt. Die Tatsache, daß wir uns in dieser Weise mit Biographien und mit einer subjektorientierten Praktischen Theologie beschäftigen, ist natürlich ein Reflex auf den gesellschaftlichen Vorgang der Modernisierung und Individualisierung. Wenn wir darüber nachdenken, ist natürlich das Doppelgesicht der Individualisierung im Blick zu behalten. Sie ermöglicht bisher unbekannte Freiheit, und sie schränkt gleichzeitig erheblich ein. Für diese Vorgänge sensibel zu bleiben und sie wahrzunehmen, ist eine Aufgabe, die uns als Praktische Theologie spätestens von heute an gestellt ist.

Eine andere Frage lautet für mich: Wie kommt das Moment der Solidarität, der kommunikativen Praxis oder dessen, was wir in der theologischen Tradition Koinonia nennen, im Trend der Individualisierung und Privatisierung zur Geltung? Ich bin bezüglich dieser Fragen mit sehr vielen protestantischen Theologen im Gespräch und spüre bei mir ein Unbehagen aufkommen, die Protestanten könnten den Prozeß der Individualisierung in der Tradition Schleiermachers sehr affirmativ bestätigen. Hier kommt dem Katholik doch noch die andere Akzentuierung "Kirche als Gemeinschaft" ein Stück näher, und ich hoffe auch, daß wir den Blick dafür nicht verlieren, daß der Vollzug christlichen Glaubens eben kein Privatakt ist, sondern eine geteilte Praxis, eine kommunikative Praxis.

Veronika Prüller-Jagenteufel:

Es genügt mir einfach nicht, Erfahrungen nur mit anderen auszutauschen und stehen zu lassen. Für mich gibt es bei aller Gefahr der Vereinnahmung ein Drängen, mit anderen nach einer christlichen Deutung solcher Erfahrungen zu suchen. Vor kurzem habe ich in einer Frauengruppe gemerkt, daß ich auch kribbelig werde, wenn von einem allzu offenen Du im Göttlichen gesprochen wird. Ich möchte da wirklich gern erkunden, wo unsere christliche Deutung bei solchem Reden zu suchen ist. Wenn ich darüber nachdenke, warum mir das so wichtig ist, dann hat das viel damit zu tun, daß ich nicht verzichten möchte auf das Element von Austausch, von Gemeinsam-in-dieser-Geschichte-unterwegs-Sein. Es ergibt sich notwendig angesichts des Gottesbegriffs oder der Gottesumschreibung aus unserer Tradition, wonach wir einen Gott der Geschichte haben, der Hoffnung heute, aber auch für die Vergangenheit ermöglicht, eine Hoffnung, in der wir uns der Opfer wie der Täter erinnern. Es geht mir darum, Räume zu entwickeln, in denen wir uns über gemeinsame Wege auch verständigen können und nicht dabei stehen bleiben, nur zu erzählen.

Doris Nauer:

Zum Schluß möchte ich noch etwas Persönliches zu diesem Kongreß sagen: Ich bin mit der Erwartung und Hoffnung hierhergekommen, auf

einer persönlichen Ebene Gotteserfahrungen nachzuspüren und gleichzeitig mit KollegInnen auch von mir persönlich abstrahiert über diese "Spuren Gottes" wissenschaftlich nachzudenken. Die Vorgaben durch die Kongreßleitung haben dabei m.E. sehr geholfen, die Gratwanderung zwischen beiden Bereichen positiv zu erleben. Der Austausch über "eigene Gotteserfahrungen" hat mir dabei einerseits gut getan, weil der gewährte Einblick in persönliche Erfahrungshintergründe von Theologen (in meinem Arbeitskreis waren außer mir nur Männer, überwiegend Priester) die Begrenztheiten meiner eigenen Erfahrungs- und Denkweisen erneut deutlich gemacht hat. Andererseits haben mich die Berichte persönlicher Gottesspuren / Gotteserfahrungen jedoch auch relativ verunsichert und erschreckt, da in meiner Biographie derartige Erfahrungen höchstens sehr versteckt zu erahnen waren. Die dadurch empfundene Distanz zu den Kollegen ließ in mir öfters die Frage aufkommen, ob ich in meinem suchenden und oft auch zweifelnden Status in einem Kreis der "Gotteserfahrenen" überhaupt noch richtig am Platz bin.

Roman Siebenrock:

Wenn ich Theologie treibe, bin ich selbstverständlich gehalten zu reden von den Aufgaben, vor denen ich in meinem Leben stehe, von der Familie, vom Anspruch einer akademischen Theologie, in der man kaum die Literatur verfolgen kann, die man eigentlich lesen müßte, von den Aufgaben, die man an der Fakultät hat und denen man sich nicht entziehen will, und von vielen Kollegen und Kolleginnen, die behende losmarschieren und die dann einem immer als Beispiel, wie man eigentlich arbeiten müßte, vorgehalten werden. Da lese ich dann mit großer Beruhigung und Dankbarkeit in der Einleitung zum "Grundkurs des Glaubens" von Karl Rahner die Stelle, an der er von Dilettantismus spricht. Ich arbeite jeden Tag neben ihm und sehe: Der Mann schreibt in dieser Zeit wie wahnsinnig und nennt sich Dilettant. Dann frage ich mich: Was bin ich eigentlich? Soll ich mein Geschäft hinwerfen und lassen? Ich habe mich auch nie in die akademische Theologie hineinmanövriert, ich bin hineingefallen. Ich wollte eigentlich erst etwas ganz anderes machen. Und dann hat mich Pater Kern ins Rahner-Archiv geholt. Und komischerweise bin ich jetzt Universitätsassistent geworden, weil Österreich in die EU gekommen ist. Ich bin hineinverwoben, vernetzt worden in meine Lebensgeschichte, die ganz anders begonnen hat. Diese Vernetzung bewirkt, daß ich den Freunden, die ich habe, den vielen Freunden treu bleiben möchte. So fühle ich mich hier ein Stück weit als Stellvertreter für die, die sich nicht so recht zu Wort melden können. Und diese Vernetzung, in die ich hineingeworfen bin, ist zufällig, wenngleich ich manches auch gesucht habe, nämlich Erfahrungen, denen ich aus meiner eigenen Le-

bensgeschichte nicht begegnet bin. Also insofern ist natürlich "meine Theologie" zufällig, und das halte ich für legitim. Das mute ich der akademischen und der anderen Öffentlichkeit zu. Sie sollen darüber ein Urteil fällen.

Als zweiten Punkt möchte ich noch folgendes einbringen: Wir haben viel davon gesprochen, daß man vorsichtig von Gott reden müsse. Ich habe in meiner Begegnung mit der Synagoge in München gelernt: Wenn das Wort nicht ausgesprochen wird, gibt es einen Riß. Irgendwo muß es Ausdruck und Formen geben, wo wir ohne Skrupel die Freude des Glaubens teilen dürfen. Sonst — so meine ich — ist es keine Liebesgeschichte mehr. Jede Liebesgeschichte ist auch sentimental. Jeder schnitzt sein Herz in den Baum und fragt sich nach zwanzig Jahren, wie verliebt man einmal war. Aber es gehört zu dieser Geschichte. Zu dieser "Sentimentalität des Glaubens" möchte ich stehen.

Stephanie Klein:

Ich möchte nur kurz auf zwei Fragmente der Diskussion eingehen. Eines ist die Frage nach den Kriterien im Umgang mit Erfahrungen. Und da sind wir meines Erachtens wiederum auf die Erfahrungen verwiesen. So besteht für mich ein Kriterium in der Frage: Wird hier jemand beherrscht oder nicht beherrscht? Erzeugt es Leiden, wie wir miteinander umgehen? Ob aber jemand beherrscht wird und ob Leiden erzeugt wird, kann ich nicht allein klären, sondern da muß ich auf andere hören, ob sie leiden oder beherrscht werden.

Eine andere Frage wäre das, was Christel Voß-Goldstein vorhin gesagt hat: Verändern mich die Erfahrungen, die mir erzählt werden? Laß ich mich durch die Erfahrungen in Frage stellen? Diese Frage halte ich für die theologische Reflexion für grundlegend.

Ulrich Schwab¹

Amtshandlungen und Familienreligiosität

I. Der Bezugspunkt der Kasualpraxis

Wem gehört eigentlich eine Taufe? Die Frage mag auf den ersten Blick seltsam formuliert erscheinen, wenn man allerdings an die eigenen Erfahrungen im und mit dem Pfarramt denkt, dann ist sie unter Umständen so weit hergeholt, nun doch nicht. Ich möchte das zunächst an einem Fallbeispiel verdeutlichen:

Eine Krankenhauspfarrerin betreute eine alleinstehende schwangere Frau in der Klinik. Diese war ewigeliert worden, weil die Wehen viel zu früh eingesetzt hatten. Hinzu kam, daß sie sich nicht sicher war, ob sie das Kind wirklich behalten will. In mehreren intensiven Gesprächen mit der Pfarrerin kam es zur Entscheidung, daß dies ihr Kind ist, das sie auch behalten möchte.

B. "Amtshandlungen"

Es wurde dann zwar eine Frühgeburt, aber es ging doch alles gut und einige Wochen nach der Geburt sah die Mutter, daß das Kind bei der Geburt ein Knabe war. Die Mutter wollte, daß der Knabe getauft soll. Die Pfarrerin sprach mit ihren Kollegen aus der Heimatkirche an. Der war gar nicht begeistert vom Wunsch der Mutter. Er war noch nicht sehr lange in der Gemeinde und hatte mit seinem Kirchenvorstand ein großangelegtes Gemeindeaufbauprogramm entwickelt, welches eben auch die Betreuung junger Familien als wichtigen Baustein darin vorsah. Kurzum, die Taufe sollte seines Erachtens von dem gehalten werden, der dafür von Amts wegen zuständig war: also von ihm selbst.

Der Mutter war ein solches Amtsbegahren aber nicht einsehlich zu machen. Sie bestand auf der Taufe durch die Pfarrerin, zu der sie eine besondere Vertrauensbeziehung aufgebaut hatte und konnte dies – resolut wie sie war – schließlich auch im Gespräch mit dem Ortspfarrer durchsetzen. Zurück blieb in diesem Fall ein leidlich verstimmter Pfarrer, der sich über die Willkür seiner Kollegen ärgerte, die damit seinen sowieso schon schwierigen Dienst vor Ort nur noch schwerer mache.

Trotzdem: man ist versucht zu sagen, alles gut gegangen – sofern man bereit ist, Kasualien primär eben nicht als missionarische oder

¹ Leicht überarbeitete Fassung meines Vortrags auf der Tagung der Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie, am 3. Oktober

Ulrich Schwab¹

Amtshandlungen und Familienreligiosität

I. Der Bezugspunkt der Kasualpraxis

Wem gehört eigentlich eine Taufe? Die Frage mag auf den ersten Blick seltsam formuliert erscheinen, wenn man allerdings an die eigenen Erfahrungen im und mit dem Pfarramt denkt, dann ist sie unter Umständen so weit hergeholt nun doch nicht. Ich möchte das zunächst an einem Fallbeispiel verdeutlichen:

Eine Krankenhauspfarrerin betreute eine alleinstehende schwangere Frau in der Klinik. Diese war eingeliefert worden, weil die Wehen viel zu früh eingesetzt hatten. Hinzu kam, daß sie sich nicht sicher war, ob sie das Kind wirklich behalten will. In mehreren intensiven Gesprächen mit der Pfarrerin kam sie schließlich zu der Entscheidung, daß dies ihr Kind ist, das sie auch behalten möchte.

Es wurde dann zwar eine Frühgeburt, aber es ging doch alles gut und einige Wochen nach der Geburt meldete die frischgebackene Mutter bei der Pfarrerin ihren Wunsch an, daß diese Pfarrerin ihr Kind taufen soll. Die Pfarrerin war dazu auch bereit und rief den zuständigen Kollegen aus der Heimatgemeinde der Mutter an. Der war gar nicht begeistert vom Wunsch der Mutter. Er war noch nicht sehr lange in der Gemeinde und hatte mit seinem Kirchenvorstand ein großangelegtes Gemeindeaufbauprogramm entwickelt, welches eben auch die Betreuung junger Familien als wichtigen Baustein darin vorsah. Kurzum, die Taufe sollte seines Erachtens von dem gehalten werden, der dafür von Amts wegen zuständig war: also von ihm selbst.

Der Mutter war ein solches Amtsbegehren aber nicht einsichtig zu machen. Sie bestand auf der Taufe durch die Pfarrerin, zu der sie eine besondere Vertrauensbeziehung aufgebaut hatte und konnte dies — resolut wie sie war — schließlich auch im Gespräch mit dem Ortspfarrer durchsetzen. Zurück blieb in diesem Fall ein leidlich verstimmt Pfarrer, der sich über die Wilderei seiner Kollegin ärgerte, die damit seinen sowieso schon schwierigen Dienst vor Ort nur noch schwerer mache.

Trotzdem: man ist versucht zu sagen: alles gut gegangen — sofern man bereit ist, Kasualien primär eben nicht als missionarische oder

¹ Leicht überarbeitete Fassung meines Vortrags auf der Tagung der Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie, am 5. Oktober

dem sog. Gemeindeaufbau dienende Gelegenheit anzusehen, sondern als Praxis der Volkskirche² im Sinne eines kirchlichen Arbeits- und Lebensfeldes *sui generis*³. Hier wird dann nicht das predigende oder leitende Amt, sondern hier werden die unmittelbar Betroffenen in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt. Dabei ist ja der vorliegende Fall ein eher gemäßigttes Beispiel, war es doch der Mutter nur darum zu tun, die Taufe ihrer Tochter von einer Vertrauensperson ihrer Wahl durchführen zu lassen. In der Praxis des Pfarramts gibt es ja noch ganz andere Problemlagen, die hier eine Konfrontation zwischen den Beweggründen der Betroffenen und dem Anspruch der die Amtshandlung Durchführenden ergeben können: sei es der Wunsch nach einer außergewöhnlichen Gestaltung der gottesdienstlichen Feier, die Wahl eines nicht der eigenen Kirche Angehörigen als Taufpater⁴, diverse Segnungen wie etwa die Segnung eines homosexuellen Paares und ähnliches mehr.

Bekanntlich hat Joachim Matthes angesichts solcher Konflikte den Begriff einer integralen Amtshandlungspraxis⁵ eingeführt und dafür plädiert, Kasualien gerade an den Beweggründen der Betroffenen auszurichten. Kasualien sollen also in den Lebenszusammenhang der Betroffenen hineingestellt werden, darin integriert werden, statt daß die Betroffenen an eine ihnen fremde Kasualfunktion angepaßt werden. Matthes sieht den Hintergrund solcher wie oben angedeuteter Konflikte in einer Wahrnehmungsasymmetrie der Perspektive amtskirchlicher Vertreter, in der die Beweggründe der Betroffenen diffus, unspezifisch, ja in sich widersprüchlich gelten müssen, weil die Wahrnehmung der Kirchenleute von vornherein auf die kirchlich-theologische Perspektive focussiert und damit auch verengt sei.

Für eine integrale Amtshandlungspraxis ist es dagegen zunächst einmal unerläßlich, den Lebenszusammenhang der Betroffenen immer wieder zu studieren, um dann das eigene Amtshandeln darauf abstimmen zu können. Denn auch hier gilt immer noch das alte Diktum

1995 in Kassel.

² *Wilhelm Gräß*: Rechtfertigung von Lebensgeschichten, in: PTh 76 (1987), 21-38, hier: 26.

³ Vgl. hierzu *Werner Jetter*: Der Kaser und das Ritual, Amtshandlungen in der Volkskirche, in: WPKG 64 (1975), 208-223.

⁴ Zum Problem der Taufpaten vgl. *Ulrich Schwab*: Die Taufpaten. Praktisch-theologische Erwägungen zu Genese und Gestalt einer Institution. In: ZThK 92 (1995), 396-412.

⁵ *Joachim Matthes*: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens.

von Friedrich Niebergall: *"Die Menschen erlauben sich immer wieder anders zu sein als wir uns in unseren Theorien über sie träumen lassen"*.⁶

Die Amtshandlungen als Bestandteil einer geistlich-religiösen Kommunikation können aber wohl erst dann dieser professionell-ekklesialen Engführung enthoben werden, wenn sie sich über die Bedingungen Rechenschaft ablegen, die dazu geführt haben, die religiösen Sichtweisen der Menschen entweder gar nicht oder wenn doch, dann lediglich als defizitäres Symptom im Rahmen eines umfassenden Programms zur Veränderung der religiösen Lage der Gegenwart wahrzunehmen. Im Hintergrund steht dabei dann häufig eine nicht näher ausgewiesene Vorstellung von Früher, die als unreflektierte Positiv-Folie zur Kennzeichnung des religiösen Verfalls der Gegenwart dienen muß.⁷

Ich möchte im folgenden im Ausgang von Joachim Matthes Forderung nach einer integralen Amtshandlungspraxis einen Blick auf diesen Lebenszusammenhang der Menschen in und neben der Volkskirche werfen. Dabei kann es nicht darum gehen, das, was als Unbestimmtheit religiöser Lebenslagen definiert wird, sofort in eine wie auch immer näher zu qualifizierende Bestimmtheit zu überführen, sondern mit Matthes ist m.E. daran festzuhalten, daß zunächst einmal zu klären ist, was dazu führt, *das* als Unbestimmtheit zu sehen, was so bezeichnet wird.⁸ Im Rahmen einer derart bestimmten ethnographischen Rekonstruktion volkscirchlicher Verhältnisse käme es dann darauf an, die Vielfalt und die Eigenarten ihrer lebensweltlichen Verankerung ebenso zu zeigen wie die Blockaden, denen die Selbstwahrnehmung dieser Modalitäten *als* christliche unter dem Überdruck amtskirchlicher Bestimmtheit unterliegt.⁹

Als Bezugspunkt meiner Überlegungen wähle ich das soziale Netz der Familie. Das liegt einerseits natürlich nahe, wenn von Kasualien die Rede sein soll. Kasualien haben es ja durchgängig mit Knotenpunkten

In: Ders. (Hg.), *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?* Gelnhausen, Berlin: 1975, S. 83-112, hier: 104.

⁶ *Friedrich Niebergall*: Die Kasualrede. Göttingen 1905, S. 37.

⁷ Hierzu *Volker Drehsen*: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisations-theoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis. Gütersloh 1994.

⁸ *Joachim Matthes*: Unbestimmtheit: Ein konstitutives Merkmal der Volkskirche? Anmerkungen zu einem Thema der Diskussion um die EKD-Mitgliedschaftsstudien 1972 und 1982. In: Ders. (Hg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel: Untersuchungen zur Realität der Volkskirche: Beiträge zur 2. EKD-Umfrage Was wird aus der Kirche?*, hrsg. von Joachim Matthes. Gütersloh 21991, 149-162, hier: 162.

⁹ A.a.O., 161.

unserer Lebensgeschichten zu tun und diese sind wiederum nicht denkbar ohne familiale Zusammenhänge. Es kommt aber noch etwas anderes hinzu. Das soziale Netz der Familie scheint sich doch nicht so schnell aufzulösen, wie dies gelegentlich propagiert wird¹⁰, sondern sich gerade in der sozialen Individualisierung als eine Möglichkeit für einen überschaubaren und stabilen Bezugsrahmen anzubieten. Dies möchte ich in einem ersten Punkt anhand der Darstellung wichtiger – wenngleich kontrovers diskutierter – Ergebnisse der gegenwärtigen Familienforschung veranschaulichen. Wenn man dann schließlich Religiosität im Kontext von Familien und Familiengeschichten betrachtet, so erhält man zugleich die Möglichkeit zu verfolgen, wie sich bestimmte religiöse Sichtweisen im Generationenverlauf durchhalten oder modifizieren und was dies dann schließlich für das Verhältnis der familienbezogenen Religiosität zur Amtskirche bedeutet.¹¹

II. Individualisierung und familiale Netze

Die Familie verändert sich. Blickt man auf die Entwicklung der Diskussion um die Familie seit bald 150 Jahren, so könnte man versucht sein zu formulieren, daß gerade darin die Stabilität der Familie liegt. Der Wandel der Familie wird eigentlich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts permanent thematisiert. Immer wieder ist dabei von einem Verfall, von einer Krise familialer Lebenszusammenhänge die Rede. Gleichzeitig hat sich aber auch gezeigt, daß die Familie durch funktionspezifische Anpassungen durchaus in der Lage war, sich im gesellschaftlichen Wandel zu behaupten. Von daher weisen Historiker wie Michael Mitterauer und Reinhard Sieder¹² mit einigem Recht darauf hin, daß die Familie historisch gesehen nach dem Zweiten Weltkrieg in eine Phase nie gekannter Stabilität eingetreten ist. Nun ist es allerdings auch evident, daß die Familie der achtziger und neunziger Jahre sich von der Situation der fünfziger Jahre unterscheidet. Ulrich Beck¹³ und Elisa-

¹⁰ In die Diskussion um die Veränderungen der Familienformen führt gut ein *Kurt Lüschner u.a. (Hg.): Die postmoderne Familie*. Konstanz 1988.

¹¹ *Ulrich Schwab: Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen*. Stuttgart 1995.

¹² *Michael Mitterauer/Reinhard Sieder: Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie*. München 1991.

¹³ *Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M. 1986, 161 ff.

beth Beck-Gernsheim¹⁴ haben versucht, diese Entwicklung im Rahmen des Individualisierungskonzepts zu erfassen und sprechen von einer Entwicklung weg von der Einheitsfamilie hin zu einer pluralen Gestaltung sozialer Lebensformen. In der Tat, Zahlen wie in der Zeit um 1960, als etwa 90% aller Deutschen zwischen 18 und 55 Jahren verheiratet waren, gehören heute der Vergangenheit an. Die langfristigen Entwicklungstendenzen, die hier zum Tragen kommen, gehören nach Beck/Beck-Gernsheim zu einem Modernisierungsschub, der etwa nicht zuletzt durch die sozialstaatliche Absicherung dafür sorgte, daß die Familie die Funktion einer *notwendigen* Solidargemeinschaft verlor. Zugleich war damit den Frauen die Möglichkeit gegeben, ihr Leben nicht länger im Rahmen der Familienkarriere festmachen zu müssen, sondern sich über den ehemaligen Normalentwurf Familie hinaus den Plan für ein eigenes Leben¹⁵ zurechtzulegen. Blickt man genauer hin – und das meint hier: in historischer Perspektive –, so zeigt sich freilich, daß ein solch umfassender Normalentwurf – wonach es für jedermann selbstverständlich war zu heiraten und eine Familie zu gründen – ein eher junges Gebilde darstellt, wie es sich eben hauptsächlich in den fünfziger und sechziger Jahren unseres Jahrhunderts herausgebildet hat.¹⁶ Historisch gesehen galt es lange Zeit für die Mehrheit der Bevölkerung durchaus als ungewiß, ob die ökonomischen Verhältnisse eine eigene Familiengründung erlauben würden.¹⁷ Wie auch immer, gegenüber einem solchen scheinbar erratischen und umfassenden Normalentwurf Familie sieht Elisabeth Beck-Gernsheim die gegenwärtige Entwicklung auf dem Weg zur postfamilialen Familie, worunter sie eine Auflösung des einheitlichen Normalentwurfs in eine Vielzahl von Zwischenformen, Nebenformen, Vor- und Nachformen des familialen Zusammenlebens versteht.¹⁸ Folgt man diesem Ansatz, so muß der Familie im Rahmen der Individualisierung in der Tat der Verlust ihrer stabilen Beziehungsstrukturen zugunsten einer auf Zeit angelegten Beziehungsbricolage attestiert werden. Scheidungen, Fortsetzungsehen, Wahlverwandtschaften sowie das Aufwachsen mit nur einem Elternteil bzw. einem Stiefelternteil

¹⁴ *Elisabeth Beck-Gernsheim*: Auf dem Weg in die postfamiliale Familie. Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 29-30 (1994), 3-14.

¹⁵ *Elisabeth Beck-Gernsheim*: Vom Dasein für andere zum Anspruch auf ein Stück eigenes Leben: Individualisierungszusammenhänge im weiblichen Lebenszusammenhang. In: *Soziale Welt* 34 (1983), 307-340.

¹⁶ *Franz-Xaver Kaufmann*: Familie und Modernität. In: Kurt Lüscher (Hg.), *Die postmoderne Familie*. Konstanz 1988, s. 391-415.

¹⁷ *Mitterauer/Sieder*, a.a.O.

¹⁸ *Beck-Gernsheim* 1994, a.a.O.

wären dann allgemeiner Bestandteil der sich neu entwickelnden Möglichkeiten. Genauso stellt sich dann immer wieder in den Medien auch die Situation der Familien heute dar. Demnach ist die herkömmliche Familie, wenn nicht schon abgestorben, so doch massiv in eine Krise geraten — und die Sozialisation der Kinder mit ihr.¹⁹

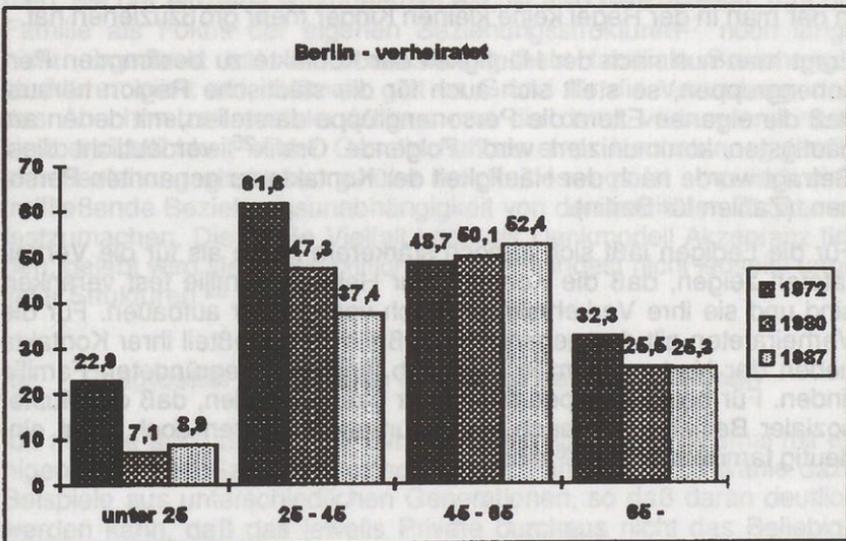
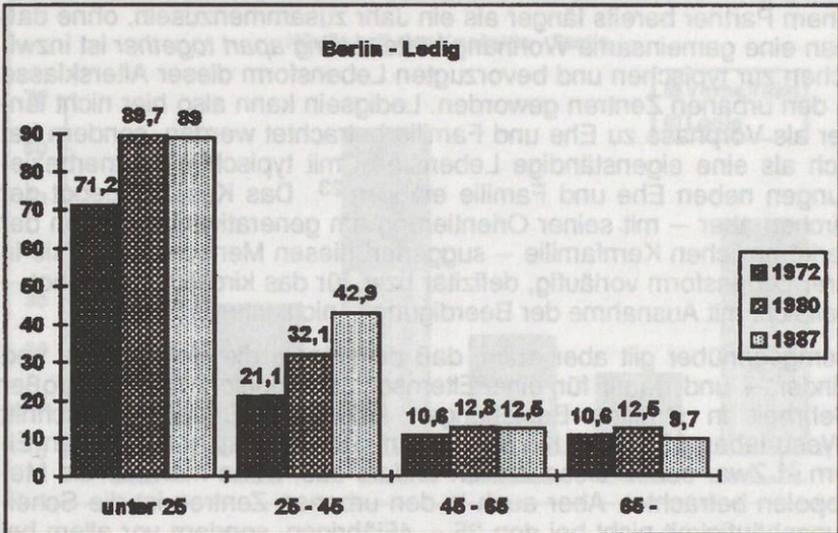
Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim weisen m.E. zurecht darauf hin, daß sich hier eine Veränderung der Normaltypologie sozialen Zusammenlebens zumindestens gegenüber der Nachkriegszeit vollzogen hat. Der einheitliche Entwurf Familie löst sich auf. Das so gezeichnete Bild wird aber doch noch einmal korrigiert, wenn man diese makrosoziologische Analyse mit empirischen Einzelbefunden konfrontiert. Zwar zeigt sich auch dann eine Veränderung des Einheitsentwurfs insofern, als neben die Lebensform Ehe und Familie wieder das Ledig-Sein als eigenständige Lebensform, und nicht bloß als Vorform zur Ehe tritt — wieder deshalb, weil auch dies historisch nichts Neues darstellt, sondern bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts heran mit zum sozialen Normalentwurf der Lebensgeschichte gehörte. Es ist aber weniger eine Pluralität, die hier sichtbar wird, als vor allem eine *Polarität* zwischen denen, die auf lange Sicht ledig bleiben und denen, die heiraten und eine Familie gründen. Hans Bertram gibt hierfür eine interessante Übersicht an Zahlen²⁰, indem er für Berlin — als Typus einer modernen Großstadt — die prozentualen Anteile der Ledigen und Verheirateten an der Gesamtbevölkerung gegenüberstellt.

Bertram stellt fest: In einer Großstadt wie Berlin ist also Ledigsein in der Altersgruppe der 25- bis unter 45jährigen die häufigste Lebensform geworden und hat die Ehe an die zweite Stelle verdrängt.²¹ Ähnliches ließe sich anhand der Zahlen für die ländliche Region feststellen, allerdings hier mit einer gewissen Zeitverzögerung. Festzustellen bleibt, daß die signifikante Änderung der letzten 15-20 Jahre nicht im Anschwellen der Scheidungshäufigkeit besteht, sondern im Anwachsen der Anteile der Ledigen bei den bis unter 45jährigen. Eine Kasualpraxis, die mit dem erklärten Anspruch auftritt, Lebensgeschichte zu begleiten, wird hier neu zu überlegen haben, wie sie ihr Angebot auf diesen wiedergekehrten Normalentwurf Ledig-Sein einstellen kann.

¹⁹ Vgl. zum Beispiel das SPIEGEL-special Nr. 9 (1995) mit dem Titel: Kinder, Kinder. Erziehung in der Krise.

²⁰ Die Zahlenangaben nach Hans Bertram: Die Stadt, das Individuum und das Verschwinden der Familie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 29-30 (1994), 15-35, hier: 20.

²¹ A.a.O., 21.



Zu beachten wäre dabei etwa, daß diese Ledigen keineswegs alle alleine leben. In einer Untersuchung des Deutschen Jugend-Instituts gaben nach Bertram²² ungefähr 2/3 der ledigen 18-55jährigen an, mit

²² A.a.O., 23

einem Partner bereits länger als ein Jahr zusammenzusein, ohne daß man eine gemeinsame Wohnung hätte. *Living apart together* ist inzwischen zur typischen und bevorzugten Lebensform dieser Altersklasse in den urbanen Zentren geworden. Ledigsein kann also hier nicht länger als Vorphase zu Ehe und Familie betrachtet werden, sondern hat sich als eine eigenständige Lebensform mit typischen Partnerbeziehungen neben Ehe und Familie etabliert.²³ Das Kasualangebot der Kirchen aber – mit seiner Orientierung am generativen Verhalten der herkömmlichen Kernfamilie – suggeriert diesen Menschen, daß sie in ihrer Lebensform vorläufig, defizitär bzw. für das kirchliche Angebot – vielleicht mit Ausnahme der Beerdigung – nicht interessant sind.

Demgegenüber gilt aber auch, daß diejenigen, die sich für Ehe und Kinder – und damit für eine Elternschaft – entscheiden, in großer Mehrheit in stabilen Beziehungen leben. Im Bundesdurchschnitt (West) leben 85% aller Kinder bis zum 18. Lebensjahr bei beiden Eltern.²⁴ Zwar sehen diese Zahlen anders aus, wenn man nur die Metropolen betrachtet. Aber auch in den urbanen Zentren ist die Scheidungshäufigkeit nicht bei den 25 – 45jährigen, sondern vor allem bei den 45 – 65jährigen deutlich angestiegen, also in einer Lebensphase, in der man in der Regel keine kleinen Kinder mehr großzuziehen hat.

Fragt man nun nach der Häufigkeit der Kontakte zu bestimmten Personengruppen, so stellt sich auch für die städtische Region heraus, daß die eigenen Eltern die Personengruppe darstellen, mit denen am häufigsten kommuniziert wird. Folgende Grafik²⁵ verdeutlicht dies. Gefragt wurde nach der Häufigkeit der Kontakte zu genannten Personen. (Zahlen für Berlin).

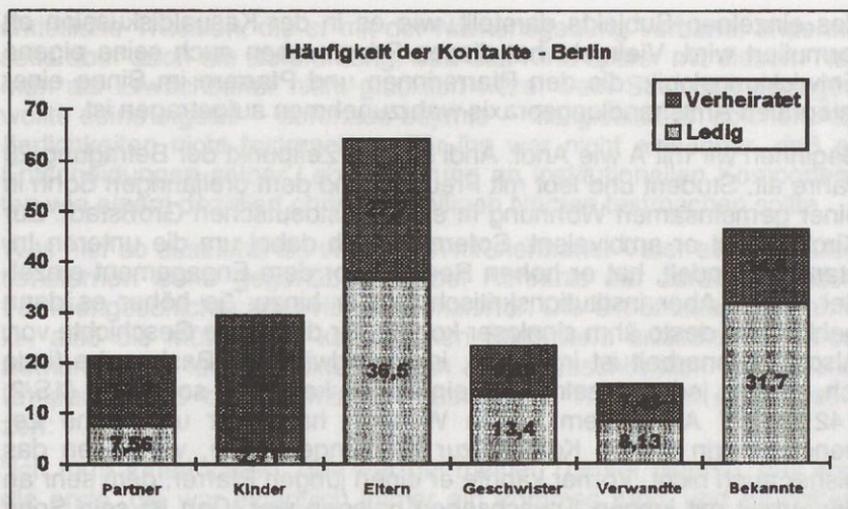
Für die Ledigen läßt sich in noch stärkerem Maße als für die Verheirateten zeigen, daß die Kontakte zur Herkunftsfamilie fest verankert sind und sie ihre Verkehrskreise auch von dorthin aufbauen. Für die Verheirateten gilt demgegenüber, daß sie den Großteil ihrer Kontakte neben der Herkunftsfamilie innerhalb ihrer neu gegründeten Familie finden. Für beide Gruppen kann aber gesagt werden, daß die Muster sozialer Beziehungen auch in den urbanen Zentren doch recht eindeutig familienzentriert²⁶ sind.

²³ Ebd.

²⁴ A.a.O., 26.

²⁵ Zahlen nach Bertram 1994, a.a.O., 29.

²⁶ Bertram, a.a.O., 29.



Bei aller notwendigen und möglichen Selbstdefinition der Lebensformen, die der einzelne vorzunehmen hat, ist also festzustellen, daß die Familie als Fokus der eigenen Beziehungsstrukturen²⁷ noch lange nicht abgedankt hat. Individualisierung hebt familiäre Beziehungsstrukturen nicht auf, vielmehr gibt es Grund für die Vermutung, daß das Abschmelzen sozialer Milieus und die damit verbundene neue Unübersichtlichkeit in der Gesellschaft zu einer Neubetonung familiärer Beziehungsstrukturen geführt hat. Keineswegs ist empirisch eine freifließende Beziehungsunabhängigkeit von den familialen Strukturen festzumachen. Die große Vielfalt kann als Denkmodell Akzeptanz finden, gelebt wird sie offensichtlich bisher zumindest nicht jenseits familialer Strukturen.²⁸

III. Religiosität und Familie im Prozeß der Generationen

Ich möchte auch hier wieder mit der Praxis einsetzen, diesmal mit eigenen religiösen Szenarien verschiedener Familien.²⁹ Ich wähle dazu Beispiele aus unterschiedlichen Generationen, so daß daran deutlich werden kann, daß das jeweils Private durchaus nicht das Beliebige

²⁷ Bertram, a.a.O., 30.

²⁸ Auf den Unterschied zwischen dem Wandel der Denkmodelle und den konkreten Veränderungen in der Realität weist Franz-Xaver Kaufmann, a.a.O., hin (Anm. 14).

²⁹ Vgl. hierzu Ulrich Schwab: Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Kontext der Generationen. Stuttgart 1995.

des einzelnen Subjekts darstellt, wie es in der Kasualdiskussion oft formuliert wird. Vielmehr hat dieses Private eben auch seine eigene Entwicklungslogik, die den Pfarrerinnen und Pfarrern im Sinne einer integralen Amtshandlungspraxis wahrzunehmen aufgetragen ist.

Beginnen wir mit A wie Andi. Andi ist zum Zeitpunkt der Befragung 28 Jahre alt, Student und lebt mit Freundin und dem dreijährigen Sohn in einer gemeinsamen Wohnung in einer westdeutschen Großstadt. Zur Kirche steht er ambivalent. Sofern es sich dabei um die unteren Instanzen handelt, hat er hohen Respekt vor dem Engagement einzelner Leute. Aber institutionskritisch fügt er hinzu: "je höher es dann geht, desto desto ähm sinnloser kommt mir die ganze Geschichte vor. Also Kirchenarbeit ist irgendwo, ist irgendwie eine Basissache finde ich, wo halt jeder einzelne sich einbringen kann und so weiter" (1S/2, 142;291).³⁰ An seinem neuen Wohnort haben er und seine Lebenspartnerin keinen Kontakt zur Kirchengemeinde, vermissen das bisher auch nicht. Vorher kannte er einen jungen Pfarrer, dem sehr an der Arbeit mit jungen Erwachsenen gelegen war. Dort ist sein Sohn auch getauft worden.

Diese Taufe gab nun Anlaß zu Auseinandersetzungen in der Familie. Der Sohn sollte den Namen Ali bekommen, einfach weil der Name beiden Eltern gut gefiel. Der katholische Stiefvater von Andi war damit aber gar nicht einverstanden. Es folgten lange Debatten und man einigte sich auf den Namen Ali Lukas. Der Vater hierzu:

"Also mein, mein großer Sohn ... der hat ein Kind bekommen, und hat das Ali, hat gesagt, er tauft es Ali, hab ich gesagt: warum? Weil das ein total guter Name ist. Dann sag ich: Du, das mag stimmen, Ali hat ja im Islam glaub ich auch die Bedeutung von Gott kommend oder so, ist also ein durchaus islamisch-religiöser Name, Ali. Dann hab ich gesagt: Du, aber sei so lieb, der wird auch mal 50, dann heißt er vielleicht nicht mehr so wahnsinnig gern Ali, dann gibts ihm einen christlichen Namen noch dazu, und da haben wir dann den Lukas durchgedrückt, das war eher Überzeugungsarbeit, und dann hab ich gesagt, wenn er will, kann ers dann einmal umdrehen, aber denkt auch ein bißchen an das Kind, und nicht, ob ihr jetzt irgendwas total gut findet..." (V/2, 105;248)

Der Vater interveniert also, es kommt zu einem Streitgespräch mit Überzeugungskraft, am Ende steht ein Kompromiß. All dies sind Hinweise darauf, wie weit eine solche Entscheidung eingebunden sein kann in intergenerative familiäre Netze: für den Vater hing daran eine

³⁰ Alle hier verwendeten Zitate stammen aus o.g. Untersuchung. Die 96 Interviews können auf CD-ROM beim Verfasser bestellt werden.

christliche Tradition, die er mit der Namensgebung verband, andererseits aber auch die Befürchtung, daß das Kind später mit diesem Namen als Erwachsener nicht glücklich wäre. Sein Stiefsohn dagegen wollte seine eigene – durchaus bejahte – Religiosität an solchen Äußerlichkeiten nicht festmachen. Für ihn war nicht einsehbar, daß er Entscheidungen seiner Lebensführung an institutionellen Komponenten wie einem dezidiert christlich-heiligen Namen festmachen sollte.

Was hier so aussieht, als stünde ein kirchennaher Vater einem institutionsfernen Sohn gegenüber, ist bei Kenntnis der zurückliegenden Familiengeschichte aber viel differenzierter. Die Großmutter der Familie, also die Mutter des katholischen Stiefvaters erzählte von ihren Bemühungen, für ihre Kinder wenn nicht ausschließlich katholische Ehepartner, so doch zumindest katholische Trauungen durchzusetzen:

"Ich muß Ihnen sagen, das war bei meiner Tochter [Name], das war die erste, die war eigentlich immer ein frommes Kind, und da hatten mein Mann und ich immer das Gefühl, also, einen andersgläubigen Mann, das wäre schrecklich, das wäre schrecklich, ja. Und dann hat sie diesen [Name des Schwiegersohnes] kennengelernt, und der war evangelisch, und da ging das schon los, ja ... und da hieß es: 'ja, der ist evangelisch, ja, um Gottes willen', das war natürlich ein Schlag für uns [Pause]. Also, er wäre nicht bereit, katholisch zu heiraten, und wir wollten es, wir wollten es erzwingen, daß die katholisch heiraten ... und dann war natürlich ein großes Problem, die [Name der Tochter] wollte unbedingt katholisch heiraten, und dann hat sie eines Tages gesagt: 'Papa, also das geht nicht.' Denn diese, denn diese Großmutter, glaub ich, nein Großtante, die Schwester, die Schwester seiner Großmutter war's, die hat gesagt: 'Was anderes kommt nicht in's Haus.' Ja. Und dann hat mein Mann noch sich dazu herabgelassen, und hat einmal einen Bittgang gemacht, das heißt, wir fuhren nach [Ortsname] zu der Familie seiner leiblichen Mutter, die mit dem [Name] verheiratet war, das war also der Stiefvater vom Schwiegersohn, und da hat mein Mann, ich war dabei, und hat gesagt: '[Name des Stiefvaters], ich komme also deswegen, ich möchte zur Frau [Name] hinauf nachher gehen, und möchte mit ihr sprechen, wegen des katholischen Heiratens.' Hat er gesagt: 'Sie werden auf Granit stoßen, da ist nichts zu machen.' Und sie muß dann zu meinem Schwiegersohn [Name] gesagt haben: 'Katholische Enkelkinder kommen mir nicht über die Schwelle.' Dabei war sie gar nicht so religiös gebunden, gell. Und als sie uns kennenlernte, und wir also genehm waren, sie waren ja alle sehr vornehm, da hat sie sich dann entschlossen, sie hatte keine Kinder, meinen Schwiegersohn [Name] zu adoptieren wegen des Vermögens, und da hat die [Name der Tochter]

gesagt: 'Das alles wird nicht geschehen. Der wird nie ein Erbe kriegen von da oben, es wird alles vorbei sein, der darf nicht mehr ins Haus, wenn er mich katholisch heiratet.' Und dann haben wir nachgegeben" (GMv/2, 92;266).

In diesem Beispiel von Familienreligiosität wird deutlich, wie sich hier ganz unterschiedliche Motivlagen miteinander vermischen. Da gibt es die Frömmigkeit, die Stellung zur Kirche – vor allem aber zeigt sich wohl, wie die damals noch festgefügt konfessionellen Milieus hier als Familientraditionen aufeinanderprallen. Glaubenstragen inhaltlich-dogmatischer Art spielen in einer solchen Argumentation nur eine geringe Rolle. Vielmehr ist es die soziale Bindung an eine Gruppe, die hier handlungsleitend wird. Es zeigt sich ein sehr geschlossenes Bindungsverhalten innerhalb dieser konfessionellen Milieus, welches unter dem Etikett der konfessionellen Kirchenzugehörigkeit zutage tritt. Was kirchlicherseits also u.U. vornehmlich unter dem Aspekt der Treue zur Kirche einzelner wahrgenommen wurde, erweist sich als ein komplexes Gemenge familienspezifischer Traditionen.

Der nächste Sohn der Großmutter war dann unser Stiefvater aus dem ersten Beispiel, der ebenfalls eine evangelische Frau heiratete. Allerdings verweigerte hier die katholische Kirche die Trauung, weil die Frau schon einmal kirchlich verheiratet war. Diese Verweigerung einer Trauung hat den Stiefvater sehr getroffen und seine Bindung an die katholische Kirche stark gelockert. Heute ist er ein scharfer Kritiker der katholischen Kirche, wenngleich er auch nicht an einen Austritt denkt. Und dieses Moment einer Kritik an der Institution verbindet heute über die Generationen hinweg zumindest Stiefvater und Sohn miteinander. Freilich leben beide dies in unterschiedlichen Kontexten aus. Die Distanz zur Kirche als Institution ist aber auch hier bereits zur *familien-eigenen Tradition* geworden.

In dieser Familie war die Distanz zur Kirche in der Großelterngeneration noch nicht aufgebaut, sondern entstand erst in der nächsten Generation, nicht nur aber sicher auch durch die Konfliktsituation der verweigerten Trauung.

Wie sehr in den Aufbau solcher Einstellungen familieneigene Traditionen hineinspielen, wird noch deutlicher, wenn man ein Beispiel wählt, in dem die Distanz zur Institution Kirche bereits in der Großelterngeneration fest verankert war:

Es handelt sich hier um eine Arbeiterfamilie, in der die mittlere Generation vom Land in die Großstadt gezogen ist. Beide Eltern sind noch berufstätig, er als Facharbeiter, sie als Lageristin, die zum Zeitpunkt

der Befragung 28jährige Tochter ist ebenfalls bereits verheiratet und arbeitet im Geschäft ihres Mannes mit.

Die Großmutter in dieser Familie ist als kleines Mädchen mit ihren Eltern von Schlesien nach Bayern gezogen. Der Vater fand Arbeit als Facharbeiter in einem kleinen industriellen Betrieb in Oberbayern. Fernab von der Verwandtschaft und inmitten eines tief katholisch geprägten Umfelds wuchs die Großmutter mit dem Bewußtsein auf, Angehörige einer konfessionellen Minderheit zu sein. Auch die Tochter, die die als Köchin arbeitende Frau später ledig bekam, erzählt noch von den konfessionellen Diskriminierungen in der damaligen Dorfschule.

Aber auch mit der eigenen Kirche ergaben sich Schwierigkeiten. Im kleinen evangelischen "Kircherl" erlebt die Großmutter einen Pfarrer, den das ehemalige Arbeiterkind als "von oben herab" in Erinnerung hat. Trotzdem ist für sie der Bezug zur Kirche selbstverständlich geblieben, verbindet sich aber mit einer ausgeprägten ethischen Komponente. Bei der Großmutter steht damit das geforderte richtige Verhalten im Mittelpunkt ihrer Religiosität und sie achtet darauf, daß niemand, sei's aus dem Dorf oder aus der Kirche, "da was sagen" kann.

Die Mutter in dieser Familie erlebt als Kind auf dem Dorf den Zwang zum sonntäglichen Gottesdienst als stark beengend. Sie entwickelt sowohl gegenüber ihrer Mutter als auch gegenüber der Kirche eine deutliche Bereitschaft zum Konflikt. Anders als in der Generation vorher steht in ihrer Handlungsmotivation nicht das Bemühen im Vordergrund, alles richtig zu machen. Wichtig für die Mutter ist dagegen die Betonung des Individuums — auch gegenüber Institutionen. Einen katholischen Kaplan, der ihr ebenfalls diese Linie zu vertreten schien, hat sie noch heute sehr lebhaft in Erinnerung. Die diskriminierenden Erfahrungen in der Diasporasituation haben sicher auch zur Entwicklung dieser Einstellung beigetragen. Ein an der Institution orientierter Zwang in der religiösen Erziehung ihrer Kinder war ihr von dieser Einstellung her verwehrt.

Auffallend bei beiden Frauen ist die ähnliche Formulierung des Gottesverständnisses. Beide sprechen davon, Gott sei jemand, dem man "alles erzählen" kann. Gott ist hier also jemand, der sich auch für die alltäglichen Dinge interessiert, der zuhört, wenn man ihm "alles" erzählt. Für beide gilt auch, daß die Beziehung zu Gott stets intensiver war als die Beziehung zur Kirche. An einen Austritt aus der Kirche dachten allerdings beide nie. Ihre heutige Stellung zur Kirche umschreibt die Mutter so:

"Sie, ich komme abends von der Arbeit heim, und der Haushalt und alles Drum und Dran, also da bin ich ehrlich ausgelastet genug. Weil ich gehe um viertel nach sechs aus dem Haus und komme, viertel nach vier komme ich dann heim, also bis ich gewaschen und gebügelt und das ganze Zeug, was dazukommt, und ich sage, beten kann ich daheim auch, da muß ich nicht in die Kirche gehen". (M/6, 486;180)

Die Tochter in der Generationenfolge dieser Familie wächst bereits in der Großstadt auf. Angehörige einer konfessionellen Minderheit zu sein, — was auch für ihr Umfeld gilt — ist hier kein Problem mehr. Sie findet einen näheren Bezug zur Kirche über die Person ihres Konfirmators. Als dieser allerdings die Stelle wechselt, schwinden auch wieder die nahen Kontakte der Tochter zur Kirche. Sie wollte unbedingt diesen Pfarrer für ihre eigene Hochzeit bekommen. Als sich das aber nicht realisieren ließ, führte dies bei ihr zu einer großen Enttäuschung. Ähnlich wie die Mutter trennt auch die Tochter ganz bewußt zwischen Glaube und Kirchlichkeit. Dabei machen beide Fremdheitserfahrungen innerhalb der eigenen Gemeinde, die das Interesse an einem näheren Kontakt gegenwärtig nicht aufkommen lassen.

Die Distanz zur Kirche, verknüpft mit einer am Alltagsgeschehen individuell ausgerichteten Religiosität, verbindet die Familienmitglieder untereinander. Es zeigen sich allerdings unterschiedliche Faktoren für diese Entwicklung: das Übersiedeln der Familie in eine anders strukturierte Region; die Schichtzugehörigkeit; der Zusammenhalt der Familie; Diasporaerfahrungen; der Verlust personaler Beziehungen zu kirchlichen Repräsentanten. Keineswegs ist hier also die Distanz zur Kirche einlinig ableitbar, bzw. ein Phänomen nur der jüngsten Generation.

Ganz anders die Religiosität. Sie hat hier durchgängig eine stabilisierende Funktion für den Lebenslauf. Trotz aller Fremdheitserfahrungen wird in dieser Familie auf Kasualien großer Wert gelegt, so als ob erst dadurch alles seine Richtigkeit habe. Als die Tochter einen Mann heiratete, der selber schon ein kleines Kind mit in die Ehe brachte, war es für die Familie unerlässlich, daß auch dieses Kind nachträglich getauft und später konfirmiert würde — das betont die Mutter nachdrücklich. Auch in diesem Fall war es keine Entscheidung, die einer allein trifft, sondern ein komplexes Geschehen innerhalb der Generationen.

Beachtenswert ist darüber hinaus, daß auffallend selten von Hilfeleistungen der Kirche in Glaubensfragen berichtet wird. Die Konstruktion des persönlichen Glaubens vollzieht sich im privaten Bereich. Die dogmatische Kompetenz der Kirche kommt da nicht zum Tragen, wo vertrauensvolle personale Beziehungen fehlen. Für die Tochter verlie-

ren dann auch Kasualkontakte dort ihre Relevanz, wo sie nicht an den vertrauensvollen Beziehungen anknüpfen kann.

Das hier sichtbar gewordene Transformationsprofil dieser Arbeiterfamilie führt die Linien aus, wie sie schon in der Großelterngeneration mütterlichseits deutlich geworden sind. Die damalige Arbeiterfamilie (mütterlichseits) nahm die Kirche als ein Anderes im Anderen des katholischen Umfelds wahr, dem sie sich durch Einhalten der Riten und Konventionen anzupassen versuchte. Für Mutter und Tochter wird der Bezug zur Kirchengemeinde schließlich zur personalen Option. Eine strukturelle Notwendigkeit, sich in ihren alltäglichen Lebensvollzügen an die Kirchengemeinde zu halten, sehen sie nicht.

Unabhängig davon gilt aber auch, daß alle Familienmitglieder nicht auf den Glauben verzichten, sondern an ihm, quasi im Schatten ihrer Beziehung zur Kirche, festhalten. Im "Schatten" deshalb, weil es einerseits aus institutioneller Perspektive schwer fallen dürfte, die Konturen dieses Glaubens wahrzunehmen. Dafür sind die Kontakte auf Gemeindeebene wohl doch zu gering. Andererseits orientieren sich aber die Inhalte dieses Glaubens nach wie vor am traditionell gesteckten Rahmen, freilich ohne dabei die Hilfe für ihre Glaubenskonstruktion in Anspruch zu nehmen, die die Tradition den Familienmitgliedern bieten könnte.

Fassen wir zusammen: ich wollte anhand verschiedener religiöser Szenarien darauf hinweisen, wie wichtig auch in einer sich zunehmend individualisierenden Gesellschaft familiäre Netze über Generationen hinweg für die Ausprägung religiöser Einstellungen sind. Religiosität ist hier eingebettet in einen historischen Prozeß der eigenen Lebensgeschichte, die wiederum Bestandteil einer größeren Familiengeschichte ist. Während diese Prozesse ansonsten weithin ohne institutionellen Kontakt zur Kirche ablaufen können, bieten die Kasualien doch eine Schnittstelle, an der solche in der Familiengeschichte verankerten religiösen Szenarien ans Tageslicht treten. Die Amtshandlungen sind also aus der Sicht der Betroffenen nicht Sache eines abstrakten Einzelsubjekts, sondern intergenerative, gruppendynamische Prozesse.

Aus der professionell-ekklesiogenen Perspektive werden solche Befindlichkeiten gerne als Meinungsreligiosität oder modische Zeitgeisterscheinungen abgetan. Damit ist aber mitnichten begriffen, daß es hier Entwicklungslogiken eigener Art gibt, ohne deren Wahrnehmung Kasualpraxis wohl immer fremdbestimmt wird bleiben müssen. Kasualien stehen von daher m.E. nicht unter einem bestimmten, schon gar nicht vorher bestimmten Thema. Vielmehr käme es darauf an, diese Entwicklungslogiken ernstzunehmen, ihnen nachzuspüren

und von daher in der Tat die Möglichkeit zu schaffen, Kasualien in die religiösen Traditionen der Betroffenen zu integrieren. Eine solche neue Aufmerksamkeit würde vielleicht die Konflikte nicht verringern, sondern gelegentlich erst zum Ausdruck bringen, freilich notwendigerweise dann im Bewußtsein der wechselseitigen Anerkennung der Konfliktgegner³¹. Dies könnte dann auf der anderen Seite zur Folge haben, daß die Menschen die das Amt verwaltende Kirche wieder mehr als eine Institution für sie statt gegen sie wahrnehmen lernen. Der Kasualpraxis — und mit ihr der Kirche — würde so vielleicht wieder die Fähigkeit zuwachsen, auf die differenzierte Szene kirchlich-emanzipierter Religiosität reflexiv und produktiv eingehen zu können³², wie Volker Drehsen dies anmahnt.

³¹ So Falk Wagner. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Gütersloh 1995, 179.

³² Volker Drehsen: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christenumspraxis. Gütersloh 1994, 34.

Reinhard Schmidt-Rost

Amishandlungen und kirchliche Lebensordnungen

Zum aktuellen Zusammenhang dieses Vortrags

Im Herbst 1992 beschloß die Generalsynode der VELKD nach dringenden Anfragen zur Taufpraxis der Pfarrer in verschiedenen Gemeinden die Einsetzung einer Kommission zur Niederschreibung einer kirchlichen Lebensordnung. Diese Kommission trat im Sommer 1993 erstmals zusammen. Beteiligt sind seitdem Laien und Theologen aus den meisten VELKD-Landeskirchen, also aus Hannover, Braunschweig, Sachsen, Mecklenburg, Thüringen, Bayern, Nordrhein und Schaumburg-Lippe.

Die bisherige Arbeit der Kommission wurde der Generalsynode in Friedrichsdorf im Oktober 1997 von der Kommission, DRK Becker aus Wolfenbüttel, vorgestellt. Im Herbst 1998 ist vorgesehen, der Synode einen ersten vorläufigen Textentwurf zu unterbreiten. Meine Bemerkungen sind demnach teils Freiwort, teils Projekt, oder überwiegend Protokoll und ein wenig Projekt. Was Interesse richtet in dieser Lage an Sie als Fachberater?

C. Weitere Beiträge

1. Lebensordnungen – eine Form kirchlicher Gewohnheitsrechts?

Auf der Suche nach einer kurzen begrifflichen Erklärung für die Problematik des Kommissions-Auftrags fand sich Ausschlußverbot in der RGG, 3. Aufl., also im zeitlichen Umkreis der Abtötung der bis her in der VELKD geltenden Lebensordnung.

Der Studieninspektor von Finkenwalde und nachmalige Bistums-Superintendent Wilhelm Rott schreibt zu Art 141 Kirchengesetz in der RGG, 3. Aufl. 1959:

„Nach lutherischer und reformierter Tradition ist Kirchenzucht Abendmehlzucht. Diese Verengung würde heute die Kirchenzucht weithin gegenstandslos machen, wenn nicht die gegenwärtige Praxis eine Verlagerung der Kirchenzucht von der Abendmehlzucht auf die ‚Versagung‘ von Taufe, Konfirmation, Trauung und Segnung erkennen läße ...“

Die Lebensordnungen der VELKD und der EKD beruhen sich um eine inhaltliche Füllung des Begriffs Kirchenzucht. Treiben gemeinsam ist die Betonung ihres seelsorgerlichen Charakters sowie die Fort-

Reinhard Schmidt-Rost

Amtshandlungen und kirchliche Lebensordnungen

Zum aktuellen Zusammenhang dieses Vortrags

Im Herbst 1992 beschloß die Generalsynode der VELKD nach dringenden Anfragen zur Taufpraxis der Pfarrer in verschiedenen Gemeinden die Einsetzung einer Kommission zur Neuformulierung einer kirchlichen Lebensordnung. Diese Kommission trat im Sommer 1993 erstmals zusammen. Beteiligt sind seitdem Laien und Theologen aus den meisten VELKD-Landeskirchen, also aus Hannover, Braunschweig, Sachsen, Mecklenburg, Thüringen, Bayern, Nordelbien und Schaumburg-Lippe.

Die bisherige Arbeit der Kommission wurde der Generalsynode in Friedrichroda im Oktober 1995 vom Vorsitzenden der Kommission, OKR Becker aus Wolfenbüttel, vorgestellt. Im Herbst 1996 ist vorgesehen, der Synode einen ersten vollständigen Textvorschlag zu unterbreiten. Meine Bemerkungen sind demnach teils Protokoll, teils Projekt, oder überwiegend Protokoll und ein wenig Projekt. Mein Interesse richtet sich in dieser Lage an Sie als Fachberater.

I. Lebensordnungen – eine Form kirchlichen Wohnheitsrechts ?

Auf der Suche nach einer kurzen begrifflichen Erklärung für die Problematik des Kommissions-Auftrags fand sich Aufschlußreiches in der RGG, 3.Aufl., also im zeitlichen Umkreis der Abfassung der bisher in der VELKD geltenden Lebensordnung.

Der Studieninspektor von Finkenwalde und nachmalige Koblenzer Superintendent Wilhelm Rott schreibt im Artikel Kirchenzucht in der RGG, 3.Aufl. 1959:

"Nach lutherischer und reformierter Tradition ist Kirchenzucht Abendmahlszucht. Diese Verengung würde heute die Kirchenzucht weithin gegenstandslos machen, wenn nicht die gegenwärtige Praxis eine Verlagerung der Kirchenzucht von der Abendmahlszucht auf die 'Versagung' von Taufe, Konfirmation, Trauung und Begräbnis erkennen ließe. ...

Die Lebensordnungen der VELKD und der EKU bemühen sich um eine inhaltliche Füllung des Begriffs Kirchenzucht. Beiden gemeinsam ist die Betonung ihres seelsorgerlichen Charakters sowie die Fest-

stellung, daß alle Kirchenzucht der Erhaltung und Festigung der Gemeinde und der Gewinnung des in Glauben und Leben irrenden Bruders diene."¹

Wenige Spalten zuvor liest man unter dem Stichwort Kasualien aus der Feder von Manfred Mezger/Mainz:

"Kirchenzucht sollte nicht ausgerechnet bei den Kasualien beginnen oder hier besonders konsequent sein wollen"².

Dieser kritischen Auskunft ist zu entnehmen: Als die Amtshandlungen zu Kasualien wurden, traten die Lebensordnungsidee und die Lebensordnungen auf den Plan oder, mit anderen Worten, als die Orientierung am einzelnen Fall einsetzte, reagierten die Synoden mit der Formulierung von Lebensordnungen.

Das Projekt Lebensordnung repräsentiert in der Diskussion über Sinn und Funktion der Amtshandlungen die Sehnsucht nach einheitlicher Praxis und enthält zugleich eine Ahnung von der Unmöglichkeit, eine solche Einheitlichkeit mit kirchenrechtlichen Mitteln in einer volkswirtschaftlichen Situation herzustellen.

Eine eigene, um nicht zu sagen eigenartige Sicht des Phänomens Lebensordnungen präsentiert Albert Stein in seinem "Lernbuch. Evangelisches Kirchenrecht" im Zusammenhang einer Zuordnung von Kirchenrecht und Lebensordnung: Lebensordnungen bezeichnet er als eine Form von Gewohnheitsrecht, das aber nicht die kirchliche Ordnung vor Mißbrauch durch den einzelnen Nutzer schützen soll, vielmehr das einzelne Gemeindeglied vor einem falschen Gebrauch der Ordnung durch 'engherzige' Pfarrer.

"Von daher, vom Gewohnheitsrecht nämlich, ist auch das Phänomen der 'Lebensordnungen' zu verstehen, die im Anschluß an die Erfahrungen des Kirchenkampfes in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands weithin eingeführt worden sind. Sie ordnen den Bereich der Amtshandlungen und des sonstigen kirchlichen Lebens der Gemeindeebene auf eine Weise, die unter Verzicht auf eine förmliche Rechtssprache in seelsorgerlichem Tone zugleich Anleitungen geben und Verständnis wecken, ordnen und werben will. Lebensordnungen sind nicht schon als solche kirchliche Rechtsnormen. Teilweise betonen sie ausdrücklich, daß ihre pastoralen Weisungen in geistlicher Freiheit gehandhabt werden wollen. Jedoch geben die in den Lebensordnungen enthaltenen Anweisungen über die Verwaltung der Amts-

¹ W.Rott, Art.Kirchenzucht II. In der evangelischen Kirche, RGG³, Bd.3, Sp.1601.

² M.Mezger, Art. Kasualien, RGG³, 3.Aufl., Sp. 1166.

handlungen für die jeweilige Kirche in ihrem Kerngehalt dennoch gewohnheitsrechtlich verfestigte liturgische Ordnung wieder. Ein Pfarrer, der sich mit diesem in erklärten Widerspruch setzen und beispielsweise eine durch die Lebensordnung geregelte Amtshandlung auch bei Vorliegen aller vorgesehenen Voraussetzungen aus Gründen mißverständener evangelischer Freiheit grundsätzlich verweigern wollte, verstieße damit gegen innerkirchliches Gewohnheitsrecht." (S. 33).

Die Anfragen, die zum Plan einer Revision der 1973 revidierten Lebensordnung der VELKD von 1955 geführt haben, sehen indessen ganz im Gegenteil die Ordnung gefährdet und erhoffen sich von dieser Kommission die Formulierung einer neuen stabileren Ordnung. Steins Begriff des Gewohnheitsrechts deutet aber mindestens an, daß hier ein Ermessensspielraum gegeben ist, den auszufüllen offenbar nicht leicht ist.

II. Die Vorstufen der heutigen Lebensordnungs-Arbeit

"Erläuterungen zum Gesamtprojekt 'Leitlinien kirchlichen Lebens' (Arbeitsvorlage für die Arbeitsgruppe Ordnung des Kirchlichen Lebens)"

A Hintergrund und Anlaß

a) Die folgenden vier Texte bilden den Hintergrund der Neuformulierung der Lebensordnung.

1. Die Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD aus dem Jahr 1955

Diese steht in einem inneren Zusammenhang mit der schleswig-holsteinischen Lebensordnung, die wiederum geprägt ist von den apologetischen und volksmissionarischen Herausforderungen der Kirchenkampfezeit.

2. Die Revisionsversuche der Lebensordnung aus den Jahren 1972-76

Unter Einbeziehung des Modells der zur Gesellschaft hin offenen Volkskirche wurde der seelsorgerliche Aspekt gegenüber dem rechtlichen Aspekt, z.B. im Bereich der Bestattung, herausgestellt. Diese Revisionsbemühungen sind nicht vollständig zum Abschluß gelangt. Tatsächlich verabschiedet wurden nur die Entwürfe zur Taufe und zur Bestattung.

3. Der Entwurf einer Lebensordnung des Bundes der evangelischen Kirchen der DDR

Diese Lebensordnung ist konsequent vom geistlichen Auftrag der Kirche Jesu Christi her konzipiert und sieht in der versammelten Ge-

meinde die wesentliche Gestaltwerdung der Kirche. Eine Beschlußfassung dieser Lebensordnung kam, auch durch die Ereignisse des Jahres 1989, nicht mehr zustande.

4. Die Musterlebensordnung der Arnholdshainer Konferenz (AKF) Hierbei handelt es sich um eine Musterlebensordnung, für die gegenwärtig das Stellungnahmeverfahren in den in der Arnoldshainer Konferenz zusammengeschlossenen Kirchen läuft.

b) Die unmittelbaren Anlässe zur Neuformulierung der Lebensordnung in der VELKD sind:

1. Ein Regelungsbedarf besteht im Bereich der Bestattung und der Trauung im Blick auf Ausgetretene; weiterhin in diesem Zusammenhang durch konkurrierende Praxis von Kirchengemeinden und unterschiedliche gliedkirchliche Regelungen. Dazu zählen Amtshandlungsgesetze, Rundverfügungen (Bayern und Hannover) oder Grundlinien für das kirchliche Handeln (Nordelbien).

2. Die neue Gemeinschaft der Kirchen in Ost- und Westdeutschland hat ebenfalls die Frage nach einer Neuformulierung der Lebensordnung dringlich gemacht.

3. Auf Kirchenkreisebene bzw. Dekanats- und Propsteiebene kommt es zu eigenständigen Versuchen, das kirchliche Handeln zu regeln."

Ein Beispiel für einen solchen Regelungsversuch auf Propstei-Ebene bildet z.B. die "Handreichung der Synode der Ev.-luth. Propstei Vorsfelde" aus dem Jahr 1994 mit dem Titel "Die seelsorgerliche Verantwortung in der Gemeinde in Verbindung mit Kirchenvorstand und Pfarramt". Als Absicht ihrer Schrift nennen die Autoren im Vorwort: "Sie will Richtlinie sein für einen Weg zu einer einheitlichen und glaubwürdigen Amtshandlungspraxis in der Ev.-luth. Propstei Vorsfelde."

Damit ist das erste und Haupt-Motiv zur Formulierung von Lebensordnungen — gerade im Zusammenhang mit den Amtshandlungen — genannt: Glaubwürdige Kirche durch einheitliche Praxis.

III. Das Grund- und Hauptmotiv der Erarbeitung von Lebensordnungen: Glaubwürdige Kirche durch einheitliche Amtshandlungs-Praxis

Erste Formulierungen von Lebensordnungen finden sich unter diesem Titel in der Weimarer Zeit zuerst in den Kirchengebieten Reuß ältere Linie und Bayern rechts des Rheins (1922); von dort wird der Begriff Lebensordnung von der Kirche der APU übernommen. Er bot sich offenbar als Harmonisierungschiffre an, denn darunter konnten sich

Konfessionelle, Kirchenjuristen, staatskirchenrechtliche Diastatiker, romantische Restaurative, um das Evangelium besorgte Theologen und lebensphilosophisch Geprägte etwas je eigenes vorstellen (vgl. F. Winter, Die Problematik einer kirchlichen Lebensordnung, ThLZ 97/1972).

Dem Material nach enthalten die Lebensordnungen von Anfang an Äußerungen zu fast allen Bereichen, die normalerweise das Leben der Ortsgemeinde ausmachen, wobei der Akzent allerdings doch stets auf den Kasualien liegt.

Die Gliederung der "Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD" von 1955 bietet das Grundmuster:

- I. Von der heiligen Taufe
- II. Vom Dienst der Gemeinde an ihrer Jugend (Konfirmation u.a.)
- III. Vom Leben der Jugend in der Gemeinde
- IV. Vom Gottesdienst
- V. Von der Beichte und Lossprechung (Absolution)
- VI. Vom heiligen Abendmahl
- VII. Von christlicher Ehe und kirchlicher Trauung
- VIII. Vom Sterben des Christen und vom christlichen Begräbnis
- IX. Vom Amt
- X. Vom Dienst der Glieder der Gemeinde
- XI. Vom Übertritt, von den Folgen des Austritts und von der Wiederaufnahme in die Kirche
- XII. Von der Zucht in der Gemeinde

Die Revisionsvorschläge zur Lebensordnung der VELKD von 1972 beziehen sich dann nur noch auf die Kasualien Taufe, Trauung und Bestattung.

Das Vorwort zur Fassung von 1955 läßt den Anspruch erkennen, aber auch die Schwierigkeiten ahnen, die einer Durchsetzung dieser Ordnung alsbald in den Weg treten würden:

"Diese Ordnung will dazu beitragen, das Leben in Familie, Beruf und Gemeinde nach dem Willen Christi zu gestalten und kirchliche Sitte zu festigen. In der gesamten Kirche stärkt die gemeinsame Ordnung die brüderliche Verbundenheit der Gemeinden. Die heilenden Kräfte lebendiger Zucht bewahren die Gemeinden vor innerem Zerfall und wirken helfend und ordnend in die Welt hinein.

Von Segen wird die Ordnung nur dann sein, wenn sie recht gebraucht wird. Sie ist kein Gesetz, dessen Erfüllung uns vor Gott rechtfertigt. Sie erspart auch im Einzelfall nicht die persönliche Entscheidung seelsorgerlicher Verantwortung. Einem geistlichen Mangel in den Gemeinden kann nicht allein durch gesetzliche Zucht abgeholfen wer-

den. Aber wo die Ordnung im Glauben und in der Liebe Christi, der das neue Leben aus Gottes Geist schenkt, geübt wird, kann sie dazu dienen, daß Gottes Wort Kirche und Gemeinde, unser Haus und unser persönliches Leben heiligt³.

Diese Lebensordnung der VELKD von 1955 ist in Hannover, Hamburg und Lübeck nicht übernommen worden. Sie faßt Kirche als Segment in der Gesellschaft auf, das es zu stabilisieren gilt. Sie ist zunächst und vor allem defensiv. Sie wehrt und wertet die Vielfalt individueller, privater Frömmigkeit ab zugunsten einer Einheitlichkeit kirchlicher Lebensvollzüge. Sie konstruiert das Bild einer einheitlichen kirchlichen Praxis, die als ideale Lebensform in einer idealen Orts-Gemeinde vorgestellt wird. Alle Lebensvollzüge, die dieser Norm nicht entsprechen, gelten dann als unangemessen.

Man kann aus der Tonlage vor allem der restriktiven Bestimmungen durchaus den Eindruck gewinnen, hier sollte ein Gesetz formuliert werden:

"Nach dem Befehl Jesu Christi wird das Taufsakrament nur da recht verwaltet, wo es mit der christlichen Unterweisung verbunden ist. Darum sind die Eltern, die Paten und die ganze Gemeinde verpflichtet, für die christliche Unterweisung und Erziehung der in ihrer Mitte getauften Kinder Sorge zu tragen. Die Taufe muß daher versagt werden, wenn die evangelische Erziehung des Täuflings ernstlich in Frage gestellt ist.

Gehört nur der Vater oder nur die Mutter der evangelischen Kirche an, so ist die Taufe nur zulässig, wenn der evangelische Elternteil seinen christlichen Erziehungspflichten gewissenhaft nachkommen will, wenn ferner mindestens zwei evangelische Paten bestellt sind, und wenn der der evangelischen Kirche nicht angehörende Elternteil schriftlich erklärt, daß er die evangelische Erziehung des Kindes nicht hindern will.

Die Taufe muß versagt werden, wenn Vater und Mutter der evangelischen Kirche nicht angehören, ferner wenn die Eltern die Kirche und ihr Bekenntnis zu Jesus Christus offensichtlich verwerfen oder öffentlich schmähen; wenn die Eltern zwar die Taufe des Kindes begehren, es aber ausdrücklich ablehnen, die mit der Taufe gegebene Verpflichtung zur christlichen Erziehung zu übernehmen; wenn die Eltern sich ausdrücklich weigern, bei schon getauften Kindern ihre Verpflichtung zur christlichen Erziehung zu erfüllen. Die Taufe kann in solchen Fäl-

³ Ordnung des kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 27.4.1955.

len ausnahmsweise gewährt werden, wenn an Stelle der Eltern evangelische Christen für die christliche Erziehung des Kindes zuverlässig sorgen"(ebda.).

Die diesen Regelungen zugrundeliegende Kasuistik will den Einzelfall durch Grenzziehung regeln, formuliert aber faktisch – und wohl un-
ausweichlich – Extremfall nach Extremfall. Immer wieder wird zur
Untermauerung einer restriktiven Aufgabenstellung für die Lebensord-
nung auch in der gegenwärtigen Situation das allgemeine Empfinden
zitiert und der Zerfall beschworen:

"Die Menschen wollen wissen und sollen wissen, was gilt, wie die
Dinge gehandhabt werden müssen, was ein Kirchenmitglied zu tun
hat." "Es muß Klarheit gegeben sein. Es kann nicht einfach der eine
Pfarrer dies und der andere das tun".

So hört man es immer wieder von Verfechtern einer Lebensordnung,
die sich aus Regeln zusammensetzt. Die Pluralität der Auffassungen
ist schwer erträglich. Es sind die engagierten – um nicht zu sagen die
'kernigen Mitglieder' – die auf Klarheit drängen. In ihrer Perspektive ist
Kirche ein Verein mit klaren Regeln für Mitglieder, der – sofern er
Dienstleistungen anbietet – diese nur für Mitglieder bereithält.

Die Sorge der Verteidiger einer konsequenten Einheitlichkeit der Ka-
sualpraxis ist die Sorge um die Bewahrung des Sinnes dieser Hand-
lungen. Wenn jeder alles machen könnte, dann würde kirchliches
Handeln bedeutungs- und sinnlos. Ob aber die starr bewahrten For-
men den Sinn noch bewahren, den sie zu vermitteln vermeinen, ist
fraglich. Es ist durchaus denkbar, daß gerade das Beharren auf den
Formen zu einer Sinnentleerung geführt hat. Das Verhältnis von Geist
und Buchstabe erscheint in solchen Formulierungen nicht ausgewo-
gen.

Lebensordnungen nach dem Muster von 1955 richten ihren Blick auf
die Kasualien und auf die Gesellschaft allein aus einer Binnenper-
spektive von Kirche und Gemeinden. Daß aber gerade die Kasualien,
Schnittstellen zwischen der Aktivitas und den zurückhaltenden Kir-
chenmitgliedern sowie den anderen Gliedern der Gesellschaft sind,
wird bei ihrer Bewertung nicht berücksichtigt: Horst Reller notiert im
Vorwort zur Revision von 1974 zwar mögliche soziologische und
theologische Einwände gegen eine Lebensordnung, unterstreicht aber
schließlich doch die defensive Perspektive.

Dabei sind gerade die Kasualien jene Situationen, die in besonderer
Weise den Kontakt mit Menschen herstellen, die nicht im engeren
Umkreis der Kerngemeinde leben und mitarbeiten. Oder anders ge-
sagt: In den Lebensordnungen werden die Themen verhandelt, mit

denen das Individuum sich gerade nicht im organisatorischen Segment Kirche, sondern im gesellschaftlichen Teilsystem "Sinnggebung-Lebensdeutung-Religion" bewegt.

Das mit der Formulierung einer Lebensordnung gestellte Problem kann sich unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen gar nicht erledigen, denn die Formulierung von kirchlichen Lebensordnungen soll *die* Schwierigkeiten überwinden, die sich durch das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments stellten, eine solche Überwindung kann aber in einer individualisierten und funktional-differenzierten Gesellschaft nicht gelingen, wenn dazu Ordnungsmaßnahmen herangezogen werden, die nicht nur dem Titel nach – Lebensordnung – sondern auch dem Geist nach auf eine traditionale Gesellschaft zugeschnitten sind, in der die gesellschaftliche, kirchliche und private Gestalt christlicher Religion keiner Legitimation bedurfte.

Das Verlangen nach kirchlichen Lebensordnungen wurde jedenfalls – wie eingangs behauptet – virulent, als die Amtshandlungen zu Kasualien wurden, als die Geltung einer staatlich garantierten kirchlichen Ordnung verloren ging, die kirchlichen Handlungen in der Außenperspektive primär mit der Situation des Individuums und erst sekundär mit der Organisation in Verbindung gebracht wurden, die auf die Wünsche der Individuen eingeht.

Die "Kundenorientierung" ersetzt in der modernen Gesellschaft die Orientierung an einer vorgegebenen Ordnung. Dem muß das Nachdenken über Lebensordnungen und Amtshandlungen Rechnung tragen. Ehe dieser Problematik weiter nachzugehen ist, ist eine Sonderentwicklung zu protokollieren, die bei der Formulierung der VELKD-Lebensordnung eine nicht unerhebliche Rolle spielt:

IV. Das 2. Motiv für Lebensordnungen: "Profil" Profilierung von Kirche im Gegenüber zur Gesellschaft – Die Situation im Kirchenbund in der DDR

Im Vorfeld der jüngsten Beratungen der VELKD-Kommission muß die Lebensordnung des Kirchenbundes der DDR vorgestellt werden, weil sie ein anderes Motiv repräsentiert, das in den Arbeitsprozeß immer wieder mit hineinspielt. Die Lage der Kirchen im Kirchenbund der DDR war auch im Blick auf die Funktion einer Lebensordnung grundverschieden von den Verhältnissen in den westdeutschen Landeskirchen: Die Kirche mußte ihr eigenes Profil deutlich herausstellen. Es war etwas Besonderes, zur Kirche zu gehören, etwas durchaus schmerzlich Besonderes.

Die "Ordnung des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" mit dem Titel "Mit der Kirche leben" wird mit folgender Präambel eingeführt:

"Ordnungen und Traditionen der evangelischen Kirche sind vor allem Angebot. Sie wollen den einzelnen Christen und den einzelnen Gemeinden helfen, Glauben verbindlich zu leben und die Gemeinschaft untereinander zu wahren.

Das gilt auch von der folgenden Ordnung des kirchlichen Lebens. Sie möchte informieren und einladen, sich auf evangelischen Glauben einzulassen und mit der Kirche zu leben.

...

Als gemeinsame Lebensordnung der Evangelischen Kirchen, die sich 1969 zum Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zusammengeschlossen haben, ist sie Ausdruck gewachsener Zeugnis- und Dienstgemeinschaft und will das größere Maß an Einheit widerspiegeln, das diese Kirchen gewonnen haben.

Sie will Christen und Gemeinden darin bestärken, das Evangelium von Jesus Christus in einer nicht-christlichen Umwelt zu leben."⁴

Auch hier liegt der Akzent auf Bestandswahrung; diese Ausrichtung aber ist veranlaßt durch die Gefährdung der Existenz von Kirche in einer nicht-christlichen Gesellschaft. Die Abgrenzungen richten sich deshalb auch nicht primär gegen einzelne Gemeindeglieder, um deren Nähe oder Ferne zu überprüfen, sondern auf eine *Profilierung des christlichen Sinnes der Handlungen* — und deshalb behält z.B. der Abschnitt über die Taufe auch dort seinen Einladungscharakter, wo über die Taufhindernisse geredet wird:

"Bei der Taufe eines Kindes wirken Paten mit. Können die Eltern keine geeigneten Paten finden, sollen durch die Kirchengemeinde Paten gesucht werden. Die Paten bekennen gemeinsam mit den Eltern und der Gemeinde stellvertretend für das Kind den christlichen Glauben." (S. 5)

Erst danach folgen Mitteilungen über Voraussetzungen für das Patenamt.

Bezeichnender als der aus Gründen der Profilierung selbstverständlich konservierende Charakter gerade auch dieser LO des Kirchenbundes ist die ausführliche Behandlung des Themas Kirche und Gesellschaft; das Wirken der Christen als Christen in der Gesellschaft war in der DDR offenbar ein erklärungsbedürftiger Sachverhalt; darauf aber ist im Zusammenhang der Amtshandlungsthematik nicht weiter

⁴ Mit der Kirche Leben (Ms.), S. 1.

einzugehen. Zu bemerken ist allerdings, daß dieses Thema in den neuen Entwurf der VELKD eingehen soll, damit deutlich wird, daß es sich um ein west-östliches Gemeinschaftswerk handelt und weil inzwischen die Handlungssicherheit auch in den westlichen Gliedkirchen abgenommen hat.

V. Das 3. Motiv für Lebensordnungen: Entfaltung – Lebensmöglichkeiten entdecken

Ich beginne diesen Teil mit einem Hinweis auf zwei andere Versuche, das Problem Lebensordnung zu bearbeiten:

a) Die Grundlinien in Nordelbien

Die nordelbischen Oberkirchenräte Gerd Heinrich und Klaus Blaschke haben 1992 eine ausführliche Handreichung für die Amtshandlungspraxis herausgegeben unter dem Titel "Die Taufe/Das Brot und das Evangelium. Grundlinien für das kirchliche Handeln".

Programmatisch stellen sie einen Abschnitt aus Luthers Traubüchlein ihrer ausführlichen Kommentierung der einschlägigen Kirchengesetze voran:

"Aber wenn man von uns begehrt, sie (die Brautleute) vor oder in der Kirche zu segnen, über sie zu beten oder sie auch zu trauen, dann sind wir das zu tun schuldig. Darum habe ich diese Worte und diese Weise zusammengestellt für die, die es nicht besser wissen, falls es einigen gelüftet, eine einheitliche Form zusammen mit uns hierin zu gebrauchen. Die anderen, die es besser können, d.h., die durchaus nichts können und trotzdem sich dünken, alles zu können, bedürfen dieses meines Dienstes nicht, außer sie wollen ihn überklügeln (übertrumpfen) und übermeistern. Und sie sollen sich ja fleißig hüten, daß sie mit niemandem etwas Gleiches einhalten, man möchte sonst denken, sie müßten von anderen etwas lernen; das wäre eine große Schande."⁵

Die Leitgedanken der nordelbischen Grundlinien ringen mit der Spannung von Ordnung und Beliebigkeit, ohne den Boden der kirchenrechtlich festgelegten Ordnung zu verlassen, die sie kommentierend zugrundelegen.

Unübersehbar auch hier die entsprechenden Sätze unter den Leitgedanken:

⁵ M. Luther, Traubüchlein 1529, zit. n. G. Heinrich/K. Blaschke, Die Taufe/Das Brot und das Evangelium, Kiel 1992, S. 5, nachfolgendes Zitat ebd., S. 14.

"Eine seelsorgerlich ausgerichtete Amtshandlungspraxis verlangt einen Mindestkonsens. Dem dienen die folgenden Grundlinien. Sie wollen das Einvernehmen unter den Ordinierten fördern, die geistliche Verantwortung der Gemeinde, insbesondere der Kirchenvorstände, stärken und die Gemeindeglieder informieren.

... Die Grundlinien sind kein Gesetz. Sie enthalten keine ausgeführte Theologie der Amtshandlungen. Sie wollen Richtlinie und Hilfe auf dem Weg zu einer einheitlichen und glaubwürdigen Amtshandlungspraxis der Nordelbischen Kirche sein."

Die eingehende Erläuterung der einschlägigen Kirchengesetze macht deutlich, daß die Autoren – im Auftrag des Propste-Konventes übrigens – einen Ersatz der Lebensordnung von 1955 anstreben. Sie bleiben allerdings, so weitherzig viele Bestimmungen ausgefallen sind, der Tendenz nach bei der Konservierung stehen. Eine Besinnung auf die theologische Bedeutung der Amtshandlungen wäre wohl der wichtige neue Weg.

b) Auch prinzipiell stärker aufgenommen wird die Situation der Menschen in der modernen Gesellschaft im *Votum des theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz von 1978*:

"Die Betrachtung von Trauung und Bestattung unter dem vorherrschenden Gesichtspunkt von Rechten und Pflichten eines Gemeindegliedes erscheint nicht sachgemäß. Die hier dargelegte Öffnung ermöglicht auch in diesem Handlungsfeld der Kirche die Wiederentdeckung der missionarischen und der seelsorgerlichen Dimension der Verkündigung. Mißdeutungen im Sinne einer bloßen Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen sind damit nicht ausgeschlossen. Dennoch sollte die der Kirche entgegengebrachte Erwartung, sich in besonderer Weise für die entscheidenden Lebenssituationen der einzelnen offenzuhalten, von ihr nicht nur zögernd, sondern bewußt angenommen werden. Der Kasus stellt die Betroffenen in die Situation des Außergewöhnlichen, die sie kaum bewältigen können. Wenn die christliche Gemeinde durch ihre kirchlichen Handlungen dazu beitragen kann, daß die von einem Kasus Betroffenen sich in ihrer Situation zurechtfinden, so erfüllt sie hier eine diakonische Aufgabe. Die Kirche sollte nicht versuchen, die 'Ferne' der zu ihr Kommenden zu prüfen, sondern für die gesuchte Nähe dankbar sein und Menschen mit der ihr aufgetragenen Botschaft zur Seite stehen."

Dieser Leitgedanke wird zwar in den Ausführungen nicht ganz durchgehalten, aber eine Richtung wird gewiesen.

c) Die Grundgedanken der "Leitlinien" – die Kommissionsarbeit in der VELKD.

Vom Gedanken der Zuwendung zu denjenigen, die sich vom Handeln der Kirche allgemein und den Amtshandlungen insbesondere "Orientierung und Vergewisserung" für ihr Leben versprechen, ist auch die Arbeit in der VELKD-LO-Kommission in ihrer derzeitigen personellen Zusammensetzung angeregt und bestimmt.

Die Gliederung der Leitlinien lehnt sich an die Ordnung des Kirchenbundes der DDR an, vor allem durch die Übernahme des Abschnitts D:

"Einführung

A. Die Kirche Jesu Christi

- 1. Bestimmung und Auftrag der Kirche*
- 2. Die Taufe: zugehörig zur Kirche Jesu Christi*
- 3. Die Taufe: beteiligt am Auftrag der Christen*

B. Das Leben in der christlichen Gemeinde

- 1. Gottesdienst und heiliges Abendmahl*
- 2. Formen gemeindlichen Lebens*
- 3. Dienste, Ämter und Gemeindeleitung*
- 4. Seelsorge, Beratung und Beichte*

C. Die persönliche Lebensgestaltung der Christen

- 1. Partnerschaft, Ehe und Familie*
- 2. Tod, Trauer und Bestattung*
- 3. Persönliche Lebensgestaltung und öffentliche Verantwortung*

D. Die christliche Mitgestaltung der Gestaltung

- 1. Die diakonische und missionarische Verantwortung*
- 2. Öffentliche Verantwortung und persönliche Lebensgestaltung."*

Über "Charakter und Funktion der Leitlinien kirchlichen Lebens" formulierte die Kommission folgende Überlegungen:

"a) Ausrichtung und Charakter

1. Die Ausformulierung der Leitlinien ist von einer seelsorgerlich-missionarischen Haltung bestimmt.

Unter den Gegebenheiten der Individualisierung und Privatisierung kommt der seelsorgerlichen Verantwortung eine überragende Rolle zu. Eine Gestaltung des missionarischen Auftrages von Kirche und Gemeinden besteht darin, Menschen in ihrer jeweiligen biographischen Situation Anknüpfungsmöglichkeiten zu bieten.

2. Die Leitlinien weisen den Weg für eine zu den Menschen und zur Welt hin offene Gemeinde.

Es wird ein Gemeindebegriff verwendet, der Raum läßt für unterschiedliche Formen des Mitgliederverhaltens und der Kirchenbindung. Dies ist z.B. im Abschnitt 'Gottesdienst und Abendmahl' ersichtlich. Dem breiten Spektrum von Gottesdienstgestaltung entspricht die sehr unterschiedliche Form von Teilnahme daran.

3. Die Leitlinien spitzen die Verhältnisbestimmung von Lehre und Leitung zu.

Nach lutherischem Verständnis geschieht Leitung durch Verkündigung. Leitung ist damit ein seelsorgerliches und missionarisches Geschehen zugleich: als Zuspruch und Anspruch in einer bestimmten Situation.

Auch das Leitungshandeln der Kirche im weiteren Sinn ist ein kommunikatives Geschehen. Die Leitlinien eröffnen Prozesse, die ein begründetes und abgestimmtes Handeln ermöglichen.

b) Adressaten und Funktion

1. Die Leitlinien haben die Funktion, die gesamtkirchliche Dimension aller Leitungsentscheidungen deutlich zu machen. Sie bereiten eine Basis, die das Gemeinsame und Verbindende in den Blick bringt.

2. Die Leitlinien kirchlichen Lebens sind in diesem Sinn in erster Linie ein Leitungsinstrument, das die Steuerungsfähigkeit von Kirchenvorständen und Kirchenkreisvorständen verbessern und erhöhen soll.

3. Durch die Leitlinien kirchlichen Lebens sollen die situativen Unterschiede von Gemeinde zu Gemeinde und von Landeskirche zu Landeskirche ebenso in den Blick kommen wie auch die spannungsvolle Wirklichkeit, in der Christen heute leben.

4. Die Leitlinien eröffnen in ihrer seelsorgerlich-missionarischen Ausrichtung Perspektiven für die zukünftige gemeindliche und kirchliche Arbeit.

5. Eine allgemeine katechetische Funktion haben die Leitlinien allerdings nicht. Diese Funktion kann nur ein ergänzendes Werk ausfüllen, das alsbald in Angriff zu nehmen ist (vgl. Projekt: 'Was jeder vom christlichen Glauben wissen sollte')⁶.

Ob diese Freiheit im Umgang mit kirchlicher Ordnung, die sich an CA VII orientiert, von der Generalsynode der VELKD akzeptiert wird, wird von den Kommissionsmitgliedern mit Spannung – und auch Skepsis – erwartet.

⁶ L. Stempin, Vorarbeiten zu den "Leitlinien" (Ms.)

VI. Die Vermittlung der Motive – oder: Die produktive Kraft von Leitlinien.

Die Formulierung von Lebensordnungen muß in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft überführt werden in eine Formulierung von *Leitlinien für kirchliches Leben*, im Interesse einer sinnvollen Beziehung von Geist und Buchstabe. Diejenige Gestalt, die die Verfechter einer konservierenden Linie anstreben, ist in den Bestimmungen des Kirchenrechts gegeben. Wenn es aber über das Kirchenrecht hinaus noch sinnvoll sein soll, eine LO zu formulieren, dann muß diese auch eine andere als die konservierende Funktion haben.

Die drei Motive – Einheitlichkeit, Profil und Entfaltung – sind nicht völlig voneinander zu trennen. Ohne einen organisatorischen Rahmen bleibt Kirche gestaltlos und die Abgrenzung von Kirche in der Gesellschaft ergibt sich von selbst durch eben diese organisatorische Gestalt von Kirche.

Gerade deshalb, weil die Motive 1 und 2 selbstverständliche Bestandteile der Entfaltung kirchlichen Lebens sind, ist das dritte Motiv zu diskutieren. Es geht darum, kirchliche Lebensvollzüge in ihrem besonderen Reichtum und in ihrer produktiven Kraft zu entfalten.

Meine These: Die Kirche leidet nicht an der Uneinheitlichkeit der Amtshandlungs-Praxis, sondern sie leidet an ihrem Leiden an der Uneinheitlichkeit.

Wer aber hindert die Verantwortlichen daran, die Einheitsvorstellung durch die Differenz-Vorstellung als Ausgangsvorstellung zu ersetzen, wie es moderne Soziologen tun?

Warum sollte die Einheitsvorstellung als Einheitlichkeitsvorstellung mit Vorstellungen wie Leib Christi o.ä. gestützt werden, wo schon diesem Begriff, aber auch dem Wort von den zwei oder drei, die in Christi Namen versammelt sind, die aufgehobene, aber fortbestehende Differenz als Grundvorstellung eigen ist. Zu erinnern ist auch an E. Neuberts Beitrag zur Situation in den ostdeutschen Landeskirchen, der die zerstörerische Potenz des Vereinheitlichungsstrebens als Entstrukturierung vor Augen geführt hat.

Also muß über das Aushalten von Differenzen nachgedacht werden – und es muß probiert werden.

Folgende Konsequenzen für die kirchliche Praxis wären danach zu diskutieren:

1. Die Amtshandlungspraxis muß Familienreligiosität, öffentliche Religion und christliche Tradition verbinden in einem Akt öffentlicher Lehre

und Feier. Die Orientierung an der Lehre und an den Bedürfnissen der Menschen, die eine Handlung begehren, muß und kann verbunden werden.

2. Es ist nicht Sache der Menschen, die die Handlung begehren, sondern der kirchlichen Amtsträger, eine Praxis zu entfalten, die diesen vielseitigen Anforderungen gerecht wird. Die Kirche muß sich auch und gerade bei den Kasualien als Sachwalterin öffentlich relevanter Themen: Grund, Grenzen, Motiv und Richtungssinn menschlichen Handelns (Preul) erweisen.

3. Die Einheit der Kirche besteht nicht durch die Einheitlichkeit ihrer Praxis, sondern durch die Einheit ihrer Botschaft, um die sich die beauftragten Interpreten bemühen in der Hoffnung, daß der Geist die Einheit schenkt.

Der Geist der Handlungen hängt nicht an der Kirchenmitgliedschaft: Manche evang. Ehe wurde schon bald geschieden.

4. Die Taufe sollte allen, die sie begehren, ermöglicht werden. Die Bedeutung der Taufe muß aber sowohl öffentlich als auch privat offensiver bewußt gemacht werden. Das Angebot des Katechumenats ist selbstverständlich, jedoch ist nicht jede Freizeit-Aktion ein Katechumenat. Je weniger traditionale Strukturen tragen, desto wichtiger ist es, personale Einwirkung zu ermöglichen — deshalb müssen unbedingt geeignete kirchliche Mitarbeiter gewonnen und erhalten werden.

5. Organisatorische Probleme einer offenen Amtshandlungspraxis sind mutig zu regeln:

— Wenn Amtshandlungen Kundendienstleistungen werden, so ist eine Reduktion der Kirchensteuer und die Wiedereinführung einer Art von Stölgelühren zu überlegen.

— Die Differenzen zwischen den Kollegen sollten nicht überbewertet werden, dazu gibt die Quantität der konkreten Streitfälle auch nicht unbedingt Veranlassung, sie sind oft Symptome allgemeinerer Probleme.

6. Die Amtshandlungen sind nicht von ihren Voraussetzungen, sondern von ihren Folgen her zu bedenken und zu nutzen. Sie binden die Menschen, die sie erleben, in die kirchliche Gemeinschaft ein.

Peter Cornehl

Stoffpläne im Fach Praktische Theologie. Mit zwei Nachträgen zur Liturgik und zur Entscheidung über die Zwischenprüfung

Vorbemerkung

Das Jahr 1995 war für die Arbeit an der Studienreform ein wichtiges Jahr. Die beiden Reformvorhaben — die Erarbeitung einer Rahmenordnung für die Zwischenprüfung und von Stoffplänen für alle theologische Fächer — standen auf der Tagesordnung der drei überregionalen Gremien, die sich mit der Materie zu befassen haben, der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums (Fachkommission I), der Ausbildungsreferentenkonferenz der EKD (= ARK) und dem Evangelisch-theologischen Fakultätentag, der am 13./14. Oktober in Bethel getagt hat. Vielleicht ist es nur ein subjektiver Eindruck und vielleicht ist er zu pessimistisch, aber am Ende dieses Jahres hat sich bei mir der Eindruck verdichtet, daß die Praktische Theologie durch die getroffenen Entscheidungen in ihrer Bedeutung für das Theologiestudium geschwächt worden ist. Davon ist zu berichten.

Was die Zwischenprüfung angeht, so wird es nach den Beschlüssen bzw. Nicht-Beschlüssen des Fakultätentages in Bethel sehr schwer sein, der Praktischen Theologie künftig im Grundstudium einen angemessenen Platz zu sichern und einen überwiegend historischen Zugang zum Theologiestudium zu verhindern. Darüber muß nun auf örtlicher und regionaler Ebene zwischen Fakultäten und Landeskirchen bei der Umsetzung der Rahmenordnung in konkrete Zwischenprüfungsordnungen verhandelt werden.

Die Debatte um die Stoffpläne ist noch nicht abgeschlossen. Die Gemischte Kommission hat zunächst im Winter/Frühjahr 1994/95 in einer Serie von Anhörungen jeweils zwei Fachvertreter aus den fünf Hauptdisziplinen der Theologie gebeten, ihre Überlegungen für solche Stoffpläne vorzustellen. Für die Praktische Theologie haben Prof. Christian Grethlein (Halle) und ich diese Aufgabe übernommen und im März 1995 in Kassel referiert. Die Kommission hat dann im Oktober 1995 eine Vorlage verabschiedet, die den Fakultäten/ Fachbereichen im Frühjahr 1996 zur Stellungnahme zugeleitet werden soll. Es ist geplant, daß der Fakultätentag darüber auf seiner Sitzung im Oktober 1996 beraten soll. Ich kenne die Vorlage nicht, aber ich bin nach den Erfahrungen dieses Jahres der Meinung, daß eine breite und mög-

lichst eingehende Diskussion nötig ist. Denn die Ergebnisse des ganzen Prozesses werden für das Studium insgesamt, aber auch für das Fach Praktische Theologie weitreichende Konsequenzen haben.

Deshalb dokumentiere ich im folgenden zunächst das Referat über die Stoffpläne vom 24.3.95 und ergänze das in Kassel Vorgetragene durch zwei Nachträge.

Stoffpläne im Fach Praktische Theologie

Sie haben mich gebeten, zu drei Fragen Stellung zu nehmen¹. Es geht um den unverzichtbaren Anteil praktisch-theologischer Stoffe, ihre Organisation und ihre zeitliche Anordnung im Pfarramtsstudium. Ich will darauf gerne eingehen und entsprechende Vorschläge machen (II). Aber ich muß einige Vorbemerkungen (I) vorausschicken. Mich beschäftigt dabei vor allem eine Reihe wichtiger Vorentscheidungen, die in den drei Fragen enthalten sind, ohne daß darüber (so weit ich sehe) diskutiert worden ist. M.E. handelt es sich um Vorentscheidungen von beträchtlicher Tragweite. Ich konzentriere mich auf vier Punkte.

I.

1. Das "Wesentliche" und das "Unverzichtbare"

Daß die geltenden Stoffpläne überprüft und neue Stoffpläne erstellt werden müssen, ist in der derzeitigen Phase der Diskussion wohl unvermeidlich. Und doch bekommt diese Arbeit unter der Hand eine Tendenz, die man wenigstens kenntlich machen muß, um ihr (vielleicht) zu entgehen. Das läßt sich an der Doppelformulierung der ersten Frage zeigen: Was ist "unverzichtbar", was ist "wesentlich"?

Ich teile die Intention der Gemischten Kommission, das "unverzichtbare" Basiswissen, also das gemeinsame Minimum an Kenntnissen in den einzelnen Fächern zu ermitteln. Aber solche Listen mit Stoffplä-

¹ "(1) Welcher Stoff ist im Fach Praktische Theologie bei der Ausbildung zum Pfarramt unverzichtbar und wesentlich? (2) Wie und in welcher Lehrform kann dieser Stoff zeitlich angeordnet, d.h. auf die insgesamt 32 zu belegenden Semesterwochenstunden verteilt werden? (3) Welche Lehrveranstaltungen sollten am Anfang des Studiums bzw. im Grundstudium bis zur Diplomvorprüfung/Zwischenprüfung stehen?"

nen haben die Neigung, sich auf wunderbare Weise zu vermehren und die Unterscheidung zwischen "Wesentlichem und "Unverzichtbarem" zum Verschwinden zu bringen. Denn natürlich ist alles Wesentliche auch unverzichtbar. Die bisher vorgelegten Stoffpläne (soweit ich sie kenne), vornehmlich der aus der Systematischen Theologie, dokumentieren diese Tendenz. Das ist ja auch nicht ganz unverständlich, wenn man sich klarmacht, daß die Vorlage von Stoffplänen immer auch eine Maßnahme im Verteilungskampf zwischen den Fächern ist. Da die übergreifende politische Absicht der derzeitigen Phase der Studienreform nun einmal dezidiert eine merkliche Studienzeitverkürzung ist, wird der Kuchen, der insgesamt zur Verteilung ansteht, kleiner. Die Strategie, erst einmal alles "Wesentliche" zum "Unverzichtbaren" zu erklären, macht Sinn. Aber ist sie auch sinnvoll?

Was ist unverzichtbar? Ich glaube, daß eine lückenlose Übereinkunft darüber, was wirklich "unverzichtbar" ist, allein aus der Sache heraus gar nicht erzielt werden kann. Sie wird vielmehr wesentlich mitdiktiert durch die politischen Vorgaben. Wer die staatlich vorgegebene Studienzeitverkürzung akzeptiert (und niemand, der für die Ausbildung Verantwortung trägt, kann sich dem entziehen), kommt am Ende nicht umhin, äußere Setzungen vorzunehmen und damit das "Unverzichtbare" wenigstens mitzudefinieren. Eine Lösung des Dilemmas erfordert die Anerkennung von Wahlmöglichkeiten auch im Bereich des eigentlich unverzichtbaren Basiswissens. Ohne Wahlmöglichkeiten wird das Ergebnis dieser Runde der Studienreform, die allein von den Stoffplänen her operiert, mit Sicherheit nicht studienzeitverkürzend, sondern -verlängernd sein. Ich komme darauf zurück.

2. Zum Rahmen der Stundenkontingente für die einzelnen Fächer

In Ihrer Vorgabe liegt eine Entscheidung über den Rahmen der Stundenverteilung, die in meinen Augen höchst problematisch ist. Daß die Gemischte Kommission jedem der fünf Hauptfächer der Theologie jeweils 32 SWS zur Verfügung stellt, das Gesamtkontingent von 160 SWS, das für das Theologiestudium ohne die alten Sprachen in 8 Semestern zur Verfügung steht (und zwar nach allem, was politisch bekannt ist, definitiv), einfach durch fünf teilt, halte ich für einen schweren Fehler. Ein solches Vorgehen hat erhebliche Konsequenzen:

- Es bedeutet, daß kein eigenes Stundenkontingent für die Studien-
eingangsphase zur Verfügung steht, wenn man darin eine Auf-

gabe sieht, die über die Einführung in die einzelnen theologischen Fächer hinausgeht.

- Es bedeutet, darauf zu verzichten, ein eigenes Stundenkontingent für die Fachgruppe Religions-, Missions- und Ökumenewissenschaft vorzusehen (deren Themen, soweit sie überhaupt berücksichtigt werden, dann an die fünf etablierten Fächer delegiert werden).
- Es bedeutet, daß Stundenanteile für das, was in vielen gültigen Prüfungsordnungen unter dem Begriff Wahlpflichtfach eingeführt worden ist, oder, falls stattdessen doch noch ein Philosophikum obligatorisch gemacht wird², für Philosophie fehlen (und folglich der Systematischen oder Praktischen Theologie abgezogen werden müßten).
- Es bedeutet ferner, daß weder für interdisziplinäre Lehrveranstaltungen bzw. Projektstudien noch für so etwas wie persönliche Schwerpunktbildung nach eigener Wahl außerhalb der 32 SWS, die für das Fächerstudium vorgesehen sind (das ist zugegebenermaßen ein großzügiger Rahmen!), Raum bleibt.

Das alles scheint mir anachronistisch und nicht akzeptabel. Ich will deshalb eine Gegenrechnung aufmachen: M.E. müssen von den 160 SWS auf dem Vorwege ca. 60 SWS anbezogen werden (über den genauen Umfang kann und wird man streiten und sich dann auch einigen müssen):

(1) Etwa 10 SWS einführende Veranstaltungen.

Genauer: 2 Vorlesungen à 3 SWS mit Kolloquium, dazu 3-4 SWS für Übungen, in denen für die persönliche Klärung von Motivations- und Berufsfindungsfragen Zeit und Raum ist. Dies ist eine unabdingbare Forderung, wenn man das Resultat der Kommission zur Frage Spiritualität im Studium ernstzunehmen geneigt ist — ein Desiderat v.a. der Kirchen! Es ist im übrigen nicht einzusehen, weshalb in den Curricula der Lehramtsstudiengänge (selbst für das Lehramt an Volks- und Realschulen — in Hamburg für die Grund- und Mittelstufe der allgemeinbildenden Schulen, das in Hamburg insgesamt nur 40 SWS für das gesamte Fach Ev. Religion umfaßt) mehrere einführende Veranstaltungen obligatorisch vorgesehen sind und von den Fachstudien

² Vgl. den Entwurf der Rahmenordnung für die Zwischenprüfungsordnung von 1993, § 4,9.

abgezogen werden, für den Pfarramtstudiengang dagegen keine einzige³.

Daß in einem Theologiestudium mit dem Studienziel Pfarramt die Eingangsphase von enormer Bedeutung ist, kann kaum strittig sein. In ihren "Grundsätzen" hat die Gemischte Kommission als eine der Voraussetzungen für ihre Arbeit auf die veränderte Studiensituation der Studierenden hingewiesen⁴. Auch die Spiritualitätskommission hat dies mit großem Nachdruck geltend gemacht – und zwar übereinstimmend auch bei ganz unterschiedlichen inhaltlichen Ausrichtungen ihrer Mitglieder⁵. Kein Zweifel: Es besteht seit einiger Zeit und vermehrt in Zukunft ein großer subjektiver und objektiver Orientierungsbedarf. Die unterschiedlichen und oft ungeklärten Motivationen für das Studium und den Beruf und die dramatisch angestiegene Unsicherheit über einen Arbeitsplatz in der Kirche, das alles verlangt danach, daß angemessene Zeiten und Räume für individuelle und gemeinsame Klärung zur Verfügung stehen, und zwar im Studium selbst und nicht außerhalb, also in ESG/SMD o.a. Gruppen⁶. Wenn dafür nicht vorab ein bestimmtes Stundenkontingent gesichert und den Fächern entzogen wird, ist alles Reden, wie wichtig diese Thematik sei, bloße Rhetorik.

Aber wer fühlt sich dafür zuständig? Bisläng offenbar niemand. Sonst hätte die Kommission selbst für einen entsprechenden Vorabzug gesorgt. Leider (soweit ich die Referate kenne) auch die Einzeldisziplinen nicht. Ist es zufällig, daß die Thematik erst jetzt ganz am Ende zur Sprache kommt, wenn die Praktische Theologie dran ist?

³ Im Entwurf der Rahmenordnung für die Zwischenprüfung ist wenigstens von einer einführenden Veranstaltung die Rede (§ 4,1 Ziff.3). War das der Gemischten Kommission nicht mehr in Erinnerung, als sie die 160 SWS vollständig auf die Fächer verteilt hat?

⁴ Vgl. Reform der theologischen Ausbildung Bd.14, 1993, 15 und die Verstärkung im Diskussionsbericht, aaO., 91.95.

⁵ Vgl. den vorläufigen Bericht, der dem Fakultätentag im Oktober 1994 in Halle vorgelegt wurde. Leider ist die Studie als ganzes in ihrer Endreaktion immer noch nicht veröffentlicht und den Fakultäten/Fachbereichen zur Diskussion vorgelegt worden. Das hat zur Folge, die darin enthaltenen sehr wichtigen Argumente und Vorschläge bei den anstehenden Erörterungen nicht ausreichend zur Geltung gebracht werden können. Das ist sehr bedauerlich!

⁶ Das wird in Reform Bd.14,33 im Prinzip anerkannt und wird im Diskussionsbericht 111 unterstrichen.

(2) 10 SWS für den Bereich Religionswissenschaft, Missions- und Ökumenewissenschaften.

Genauer: 2 Seminare aus dem Bereich Religionswissenschaft und Missions- oder Ökumenewissenschaft, dazu je eine Vorlesung (oder ein Äquivalent) aus allen drei Bereichen.

Der Bereich Religionen – Mission – Ökumene ist allerdings nicht an allen Fakultäten und Hochschulen mit Professuren vertreten, aber doch immer öfter. "Ökumenische Kompetenz" als unverzichtbare Dimension des pastoralen Handelns ist in der Debatte um die "Grundsätze" mehrfach angemahnt und im Prinzip von der Gemischten Kommission auch anerkannt worden⁷. Es ist deshalb unverstänlich, warum das keinerlei Konsequenzen für die Verteilung der Stundenkontingente hat! Die betreffenden Themen und Stoffe sind für die Pfarramtspföhrung nicht nur "wesentlich", sondern im Zeitalter einer immer selbstverständlicher werdenden ökumenischen Zusammenarbeit, einer zunehmend multikulturellen und multireligiösen Prägung auch der deutschen Gesellschaft "unverzichtbar". Dafür zunächst nur 10 SWS anzusetzen, ist realistisch, solange nicht überall eine entsprechende Breite in der Vertretung dieser Fächer und ein entsprechend differenziertes Lehrangebot vorausgesetzt werden kann. Dort, wo der Bereich RMÖ voll ausgestattet ist (wie z.B. in Heidelberg und Hamburg) und wo die Prüfungsordnungen der Landeskirchen und Fakultäten diesen Themen ein normales Maß an Repräsentanz einräumen, kann der Anteil erhöht (und der Anteil des freien Schwerpunkstudiums entsprechend reduziert) werden.

(3) 5 SWS für das Wahlpflichtfach oder für Philosophie.

Genauer: für eines der zur Wahl stehenden nichttheologischen Fächer Philosophie, Soziologie, Psychologie, Pädagogik (ich würde gern ergänzen: Kommunikationswissenschaft/Semiotik/Journalistik/Medientheorie) oder für Philosophie, falls stattdessen ein obligatorisches Philosophikum eingeföhrt werden soll.

(4) Bis zu 10 SWS für fächerübergreifende, interdisziplinäre Veranstaltungen, themenorientierte Studienprojekte und ein Praxisprojekt.

Sie müssen aus dem Kontingent der fünf Hauptfächer ausgegliedert werden. Festzuhalten ist: Solche themenorientierten Studienprojekte sind keine Domäne der Praktischen Theologie, auch wenn die Praktische Theologie sich erfahrungsgemäß gern daran beteiligt. Ein eige-

⁷ Vgl. Reform Bd.14, 110.

nes Praxisprojekt würde eine Praktikumsphase (3 SWS) und ein Auswertungsseminar (2 SWS) einschließen⁸.

(5) 20-25 SM für persönliche Schwerpunkte zur Vertiefung nach eigener Wahl.

Von allen mir bekannten Studienordnungen deutschsprachiger theologischer Fakultäten haben nur Bochum und Hamburg ausdrücklich Stundenanteile für (4) und (5) reserviert. In Bochum ist ein Schwerpunktstudium von 2 Semestern sogar als dritte Phase ("Differenzierungsphase") eigens ausgewiesen⁹.

3. Zum Verhältnis der Stoffpläne zur Zwischenprüfung

Eine weitere Vorentscheidung bedarf der Diskussion. Der Entwurf der Gemischten Kommission für eine Rahmenordnung für die Zwischenprüfung/Vordiplom hat erhebliche Auswirkungen auch auf die Stoffpläne der Einzelfächer und die Organisation der Ausbildung im Grund- und Hauptstudium, also für die Frage, wann und wie die betreffenden Stoffe vermittelt und geprüft werden. Der Entwurf enthält Vorgaben, die zu begrüßen, aber auch solche, die zu korrigieren sind.

Zu begrüßen ist v.a. die Möglichkeit, bestimmte Leistungen aus der Zwischenprüfung in der Abschlußprüfung anzuerkennen und diese dadurch zu entlasten (1-2 Klausuren). Dies ist eine Grundbedingung dafür, daß es tatsächlich zu einer Studienzeitverkürzung kommen kann (und daß man eine derartige materiale Zwischenprüfung überhaupt akzeptieren kann).

Kritisch zu werten ist der von der Gemischten Kommission vorgesehene Charakter einer "Blockprüfung". Denn eine Blockprüfung erschwert die Verbindung zwischen den Lehrveranstaltungen des Grundstudiums und der Zwischenprüfung. Den Bedenken des Fakultätentages ist Rechnung zu tragen. Es muß möglich sein, daß die Auswahl der Prüfungsthemen (z.B. in den Klausuren) mit den vor Ort angebotenen einschlägigen Lehrveranstaltungen abgestimmt werden kann. Das impliziert zugleich die Anerkennung von Wahlmöglichkeiten auch im Blick auf das Grundwissen/Basiswissen.

⁸ Vgl. das Diskussion-Votum von Jürgen Ziemer (Leipzig), Reform Bd.14, 219f. unter Verweis auf die Praxis der theologischen Ausbildung in der ehemaligen DDR, wie sie von F.-H.Beyer dokumentiert und ausgewertet worden ist (Theologiestudium und Gemeinde, Göttingen 1993).

⁹ Vgl. die Studienordnungen von Bochum (§12) sowie Hamburg.

Problematisch aus der Sicht der Praktischen Theologie (aber nicht nur aus Fachegoismus) ist jedoch vor allem, daß praktisch-theologische Gegenstände und Veranstaltungen im Entwurf der Zwischenprüfung nicht ausdrücklich vorgesehen sind. Der Name der Disziplin wird nicht genannt. Auch wenn § 2, Abs.2 der Rahmenordnung von 1993 festhält: "Prüfungsfächer können alle an dem Fachbereich vertretenen Fächer sein", wird dies in den folgenden Paragraphen doch sehr restriktiv gehandhabt¹⁰. Das bedeutet für die Plazierung des gesamten Faches und seiner Stoffe eine fast gänzliche Verlagerung ins Hauptstudium. Dabei kann es nicht bleiben. Diese Entscheidung muß revidiert werden, denn sie hätte zur Folge, daß dadurch faktisch ein ganz einseitiger Studienaufbau festgeschrieben würde (und, nebenbei gesagt, eine Beantwortung der dritten Frage sich erübrigt).

4. Zum Status der Praktischen Theologie in der ersten Ausbildungsphase

Art und Umfang der Stoffpläne im Fach Praktische Theologie hängen davon ab, wie die Eigenart dieses Faches und ihre Aufgaben im akademischen Studium definiert werden. Hierüber besteht kein Konsens. Die Gemischte Kommission vertritt in ihren "Grundsätzen" eine Position, die von vielen Fakultäten, natürlich insbesondere von vielen Praktischen Theologen, interessanterweise aber auch von den Predigerseminaren, als einseitig und nicht konsensfähig eingeschätzt worden ist — ohne daß dies im Diskussionsbericht angemessen erörtert, differenziert oder korrigiert worden ist¹¹. Die Gemischte Kommission hat zu diesem Punkt mehr oder weniger vornehm geschwiegen und ist der Debatte ausgewichen. Das ist umso auffälliger, als sie an anderen Stellen die Bereitschaft erklärt hat, ihre Auffassungen zu überdenken oder zu präzisieren. In der Frage nach dem Stellenwert der Praxis besteht also nach wie vor ein grundsätzlicher Dissens. Er wirkt sich aus auf die praktisch-theologischen Stoffpläne und die Vorstellungen, wie das praktisch-theologische Studium beschaffen sein sollte. Es kann nicht sein, daß die abweichenden Meinungen vom Standpunkt der Kommission mit Berufung auf die Zustimmung, die sie natürlich auch gefunden hat (mögen die Namen noch so prominent sein), ein-

¹⁰ Vgl. § 4,6+7 mit § 7,2 des Entwurfs der Rahmenordnung vom 2.9.93

¹¹ Vgl. Reform Bd. 14,1 25f. In den Empfehlungen der alten Gemischten Kommission zum Ersten Theologischen Examen von 1969 wurde das Ziel noch so definiert: Es geht im praktisch-theologischen Studium darum, kirchliches Handeln zu reflektieren, zu planen und zu praktizieren.

fach erledigt werden. Ich stimme jedenfalls dieser Position nicht zu und halte sie auch für widersprüchlich. Auch dazu später mehr.

Genug der Vorbemerkungen. Ich komme zu den drei Fragen.

II.

(1) Welcher Stoff ist im Fach Praktische Theologie bei der Ausbildung zum Pfarramt unverzichtbar und wesentlich?

Um nicht in den Verdacht völliger Intransigenz zu geraten, beeile ich mich jetzt zu betonen, daß ich den Zielvorstellungen der Grundsätze im wesentlichen zustimme. Danach zielt das Studium auf die Gewinnung der Grundfertigkeit, die für theologische Kompetenz unverzichtbaren elementaren Kenntnisse und Einsichten in eigenen Argumentations- und Artikulationsleistungen persönlich zu vertreten. Das schließt ein, daß der/die Studierende "zu einer eigenen *Vorstellung* vom Auftrag des Pfarramts — seinen Herausforderungen, aber auch von den Bedingungen und Formen des Bestehens dieser Herausforderungen und der Erfüllung des Auftrags — gelangt"¹². Ich hoffe, daß Sie das nach aller vorangegangenen Kritik beruhigt! Von dieser gemeinsamen Zielvorstellung ausgehend plädiere ich für eine dreifache Bestimmung und Organisation praktisch-theologischer Themen und Stoffe:

1. Die Studierenden sollten sich eine begründete, hinreichend differenzierte Vorstellung von der kirchlichen Wirklichkeit, genauer: von der Situation des gegenwärtigen Christentums, speziell in seiner kirchlichen Gestalt, erarbeiten.

Dazu gehört die Kenntnis einer hinreichend genauen, historisch fundierten "Landkarte" des kirchlichen Lebens und Handelns, seiner wesentlichen Institutionen, Entwicklungskräfte, Motive, Hauptprobleme und Problemlösungen — wobei ich es als hilfreich erachte, dies in Anlehnung an die von D.Rössler vertretene These von der "dreifachen Gestalt des neuzeitlichen Christentums" zu entfalten, weil sie geeignet ist, eine Engführung des "kirchlichen Christentums" zu verhindern und die Unterscheidung wie den Zusammenhang des kirchlichen mit dem "persönlichen" und dem "gesellschaftlichen Christentum" zu wahren¹³. Die "Grundsätze" geben z.B. auf S.35 nützliche Hinweise, was in einer solchen "Kirchenkunde" alles zu behandeln ist.

¹² Reform Bd.14, 31.

Es gibt m.E. für eine derartige Beschäftigung mit der Wirklichkeit der Kirche einen doppelten Ort, zu Beginn und gegen Ende des Studiums. Die geeignete Form scheint mir jeweils eine 3st. Vorlesung (mit Kolloquiumsanteilen).

a) An den Anfang des Studiums gehört eine möglichst anschauliche, faktenreiche *empirische Kirchenkunde* — etwa mit dem Titel "*Die Evangelische Kirche in Deutschland — Bestand und Perspektiven*". (Der Begriff Kirchenkunde knüpft an das Programm an, was seinerzeit von Paul Drews u.a. entwickelt worden ist. Wie sinnvoll eine derartige Arbeit ist, haben in jüngster Zeit u.a. Christian Grethlein und Eberhard Hauschildt herausgestellt¹⁴).

b) An das Ende des Hauptstudiums gehört eine zusammenfassende Vorlesung "*Theorie des kirchlichen Handelns*". Sie dient auch der Verarbeitung des im Studium der Teildisziplinen der Praktischen Theologie Gelernten. Die Kirchentheorievorlesung hat eine integrative Funktion. Deshalb sollte sie auch Raum für die Verarbeitung der vorher erworbenen Kenntnisse, Einsichten und Fertigkeiten in den Teildisziplinen enthalten (Kolloquium).

Kirchenkunde und Kirchentheorie unterscheiden sich nicht nur durch den Grad der theoretischen Verdichtung und begrifflichen Komplexität, sondern auch dadurch, daß in der Kirchentheorie die normativen, systematischen Aspekte einen ungleich größeren Stellenwert haben. Insbesondere die Kirchentheorievorlesung übernimmt dabei Aufgaben und Stoffe aus dem Bereich der kirchlichen "Kybernetik" (Gemeindefortbildung, Kirchenrecht, Kirchenleitung, Kirchen- und Religionssoziologie)¹⁵.

¹³ Vgl. D.Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986.

¹⁴ Vgl. Chr.Grethlein: Die Praktische Theologie lechzt nach Tatsachen ...- Eine Praktisch-theologische Erinnerung an Paul Drews. In: Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle, Berlin/New York 1995, 377-397; und E.Hauschildt: Die Globalisierung und Regionalisierung der Praktischen Theologie. Beschreibung und Plädoyer, in: PrTh 29, 1994, 175-193, 192.

¹⁵ Deshalb reduzieren sich die im "Gesamtplan" 1978 genannten fünf Teilfächer der Praktischen Theologie auf vier.

2. Die Studierenden müssen eingeführt werden in die Themen, Aufgaben, Methoden, Traditionen, Probleme und Problemlösungen, die für das kirchliche und pastorale Handeln wesentlich sind und in den vier Teildisziplinen der Praktischen Theologie gebündelt und wissenschaftlich bearbeitet werden.

Es handelt sich um die vier Bereiche und wissenschaftlichen Teildisziplinen

- Homiletik,
- Liturgik (die beide in ihrem Zusammenhang und in ihrer Unterschiedenheit wahrzunehmen sind),
- Religionspädagogik (als schulische und als kirchliche Pädagogik),
- Seelsorge und Beratung (evt. ergänzt durch Diakoniewissenschaft).

Die Ausbildung in den vier Teildisziplinen geschieht sachgemäß in Form von Vorlesungen und Seminaren, z.T. auch durch Übungen und Praktika.

Was die *Vorlesungen* angeht, so empfiehlt es sich, die Themen und Stoffe so zu ordnen, daß sich eine gewisse Parallelität im Aufbau der Untersuchungen ergibt. Unverzichtbar ist ein dreifacher Überblick: Informationen über Positionen und Traditionen in den Fächern, Einführung in wesentliche Aufgaben, Entwicklung von Handlungsperspektiven:

a) Vermittlung von Basiswissen zur Geschichte des betreffenden Bereiches (Wissenschaftsgeschichte und Praxisgeschichte): Kenntnisse der maßgeblich prägenden Traditionen und Positionen (jeweils in Längsschnitten mit den Stationen Reformation, Neuprottestantismus in seinen verschiedenen Schulrichtungen, Dialektische Theologie, Entwicklung seit dem 2. Weltkrieg);

b) Ein Einführung in die elementaren Aufgaben der drei/vier Handlungs-/Lebensbereiche im Rahmen des kirchlichen Auftrags und im Blick auf die Erfüllung des Auftrags;

c) Rechenschaft über gegenwärtige und künftige Hauptprobleme, Herausforderungen und Lösungsansätze in globalen und regionalen Kontexten (vgl. noch einmal E.Hauschildt 1994).

Untersucht man die Formulierungen aus den "Empfehlungen zum Ersten theologischen Examen" von 1969 sowie der geltenden Prüfungs-

ordnungen (soweit sie uns zugänglich gemacht worden sind¹⁶), daraufhin, wie das Verhältnis von "Grundwissen" und "Spezialwissen" definiert und jeweils inhaltlich gefüllt wird, so zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung in den Anforderungen, aber auch ein beträchtlicher Mangel an Konkretion. "Grundwissen" bedeutet: "Kenntnis der Hauptprobleme in den Unterdisziplinen der Praktischen Theologie (Homiletik, Religionspädagogik/Katechetik, Seelsorge, Liturgik, Struktur- und Rechtsfragen der Kirche)." Was darunter zu verstehen ist, bleibt offen. Unter "Spezialwissen" verstehen die "Empfehlungen" und eine Reihe von Prüfungsordnungen: "Bearbeitung eines gegenwärtig relevanten Problems aus einer der Unterdisziplinen der Praktischen Theologie und sachverwandter Wissenschaften" – wobei "im Speziellen das Allgemeine sichtbar gemacht werden" soll. Die Themenkataloge für das Spezialwissen in den Teildisziplinen sind untereinander wenig konsistent und kaum koordiniert. Es werden v.a. Beispiele genannt – mit gewissen Variationen. Meiner Ansicht nach könnten die eben genannten drei Punkte a-c helfen, das Grundwissen so zu strukturieren, daß in entsprechenden Überblicksvorlesungen die Behandlung der Stoffe vergleichbar wird, indem Positionen, Aufgaben und Perspektiven unterschieden werden.

Zu a) *Positionen:*

In jeder Teildisziplin geht es zunächst darum, repräsentative Traditionen und Positionen vorzustellen. Welche das jeweils sind, darüber könnte vielleicht doch ein gewisser Konsens hergestellt werden. Dazu gehören auf jeden Fall bestimmte Grundlegungen reformatorischer Theologie und Praxisgestaltung, außerdem die kontroversen Positionen liberaler und konfessioneller Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts sowie der Dialektischen Theologie, schließlich die Haupttappen der Konzeptionsgeschichte in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Hier ist ein Vergleich zwischen den Entwicklungen in den vier Teilbereichen lehrreich.

Festzuhalten ist: Eine Darstellung des Grundwissens in den Teildisziplinen der Praktischen Theologie ist positionell nie neutral. Deshalb ist der schlichte Verweis auf vorhandene "Grundrisse" in den Empfehlungen zum Ersten Theologischen Examen von 1969, die in manchen Prüfungsordnungen wieder auftauchen¹⁷, zu einfach. Als ob es derartige Grundrisse für das ganze Fach und alle Teilfächer bereits gäbe

¹⁶ Vgl. Reform Bd.4, 1969, 29f. und die Synopse der Stoffpläne zum Ersten Theologischen Examen zusammengestellt von Th. Zippert von 1994.

¹⁷ Vgl. Reform Bd.4, 1969, 29f. und die Prüfungsordnungen von Hessen-Nassau und Lippe.

oder alle vorhandenen Kompendien eo ipso geeignet wären! Es wäre auch eine Täuschung anzunehmen, daß positionelle Urteile, Optionen und Selektionen erst jenseits des quasi objektiven Stoffminimums relevant würden. Die wirklich guten Grundrisse enthalten immer auch eine positionelle Option und sind geprägt durch eine entsprechende Sicht der Geschichte des Faches, der Aufgaben und Perspektiven¹⁸.

Zu b) *Aufgaben:*

Eine Übersicht über die leitenden Urteile in der Wahrnehmung der Aufgaben und Perspektiven zu gewinnen und diese dann exemplarisch an Spezialthemen zu konkretisieren, gehört zu dem, was das sog. Grundwissen vermitteln soll. Gleichwohl wäre es verfehlt, die positionelle oder konfessionelle Sichtweise als den einzigen Modus der Beschreibung der Themen und Aufgaben der praktisch-theologischen Teildisziplinen anzusehen. Gewiß sind in diesem Zusammenhang die normativen kirchlichen Bekenntnisse als Grundlagen für die Urteilsbildung wichtig, einschließlich relevanter konfessioneller Denkfiguren (z.B. Gesetz und Evangelium) und Gestalt gewordener kirchlicher Traditionen (Katechismen, Gottesdienstordnungen). Dazu kommen die diversen positionellen Optionen. Und doch dürfen die unterschiedlichen Schulmeinungen und die Überzeugungen der dahinter stehenden kirchlichen Richtungen und Frömmigkeitsbewegungen von der richtigen Weise der Pfarramtsführung nicht absolut gesetzt werden. Sie sind vielmehr zu verstehen als je spezifische Lösungen allgemein vorgegebener Aufgaben. Es gibt in den vier Teilbereichen der Praktischen Theologie, wie sie aus dem kirchlichen Leben und der pastoralen Praxis erwachsen sind, Aufgaben, die als Modifikationen des der Kirche vorgegebenen Auftrags Anspruch darauf haben, beachtet und bearbeitet zu werden. Ein gewisses Kriterium sachgemäßer Problembearbeitung — darauf haben u.a. F.Wintzer und D.Rössler aufmerksam gemacht¹⁹ — besteht dann darin, die Faktoren, welche das kirchlich-pastorale Handeln in den verschiedenen Teilbereichen konstituieren, in ausreichender Komplexität und Differenziertheit wahrzunehmen. Ob und wie das geschieht, läßt sich dann an Beispielthemen wie

¹⁸ Das Verhältnis zwischen Grund- und Spezialwissen ist nicht klar. Das, was im Spezialwissen z.B. unter dem Titel Homiletische Theorien abgehandelt wird, gehört z.B. strukturell eigentlich zum Grundwissen.

¹⁹ Vgl. F.Wintzer z.B. in seiner Einleitung zur Problemgeschichte der Predigt, in dem von ihm hg. Reader: Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit (ThBü 80), München 1989, bes.12f. Für D.Rössler ist das geradezu ein Kriterium seiner Darstellung im Grundriß der Praktischen Theologie, weshalb dieses Buch interessanterweise gerade nicht die Entfaltung des ersten Teils seines pro-

"Die Predigt zwischen Text und Situation", "Anthropologische und theologische Faktoren in der Kasualpraxis", "Seelsorge und Psychologie", "Religions- und Konfirmandenunterricht" überprüfen.

Zu c) *Perspektiven:*

Zu den unverzichtbaren Kenntnissen und Einsichten in der Praktischen Theologie und ihren Teilfächern gehören auch begründete "Vorstellungen" über die künftige Entwicklung der Kirche und ihrer Praxisfelder. Die Urteile über solche Zielvorstellungen sind kontrovers. Es ist nicht einfach, daraus prüfungsrelevante "Stoffe" zu machen. Aber wenn deutlich ist, daß die "theologische" oder "pastorale Kompetenz" auch ein Stück Perspektivkompetenz einschließt, sollten entsprechende Bemühungen ohne gesinnungsmäßige Zensur auch im Zusammenhang mit dem praktisch-theologischen Grundwissen gefördert werden.

3. Zur Eigenart der Praktischen Theologie gehört, daß für sie die Einheit von Theorie und Praxis auch bereits in der ersten Phase der Ausbildung unverzichtbar ist. Kenntnisse, Einsichten und Fertigkeiten bilden einen Zusammenhang, in dem auch bestimmte methodische Fähigkeiten eine Rolle spielen, die über die Analyse und Produktion von Texten (auch in weiterem Sinne) hinausgehen und anfänglich und probeweise auch die praktische Gestaltung bzw. den Vollzug bestimmter institutionalisierter Handlungen einschließen. Dies muß situationsgerecht geschehen, und zwar so, daß die Unterschiede zwischen Studium und Vikariat ebenso berücksichtigt werden wie die Gemeinsamkeiten.

Ich habe das etwas umständlicher formuliert, weil über diesen Punkt — wie gesagt — keine Übereinstimmung unter uns besteht. Ich will damit begründen, warum m.E. in den vier Teilbereichen der Praktischen Theologie neben der Informationen und Einsicht in den Sinn der betreffenden Einrichtungen und Handlungen auch die entsprechenden Fertigkeiten zu vermitteln und einzuüben sind. Ich schließe mich hier der Meinung von Jürgen Ziemer an, der dies in seinem kritischen Diskussionsvotum zu den "Grundsätzen" überzeugend dargelegt hat²⁰.

Dieser Einbezug von Praxis erfolgt in Seminaren, Übungen und Praktika. Er geschieht z.B. in der homiletischen Ausbildung im Studium *anfänglich, exemplarisch, punktuell und probeweise*, also nicht wie im

grammatischen Aufsatzes Positionelle und kritische Theologie (ZThK 67, 1970, 215-231) ist.

²⁰ Reform Bd.14, 216-221.

Vikariat im Rahmen einer kontinuierlichen Teilnahme an den objektiven Aufgaben der Pfarramtspraxis, wie die "Grundsätze" m.R. feststellen²¹, sondern in *selektiver Partizipation* und z.T. unter "*Laborbedingungen*". Gleichwohl hat die Erarbeitung und das Halten einer Predigt (Analoges gilt für eine Unterrichtsstunde, ein seelsorgerliches Gespräch usw.) für die Betroffenen sehr wohl den Charakter eines "*Ernstfalls*", sie geschieht *subjektiv verbindlich, engagiert*. Es handelt sich um eine *persönlich prägende, neue und wichtige Erfahrung* (und nicht nur um die "Vorstellung über eine eigene Maßnahme"²²).

Deshalb sind in das *methodische Instrumentarium* der Praktischen Theologie zumindest anfangsweise auch diejenigen Methoden einzu beziehen und einzuüben, die zur *Reflexion von Erfahrung* anleiten und

²¹ Vgl. Reform Bd. 14, 61ff.

²² So die Grundsätze" aaO ., 54. Man braucht nur die Beschreibungen für die Praxisbezüge (bzw. Nichtbezüge), die in den "Grundsätzen" in den Abschnitten über Studium (52ff.) und Vikariat (64ff.) enthalten sind, genauer zu vergleichen, um zu sehen, daß die dort behaupteten Gegensätze in der apodiktischen Form, wie sie formuliert worden sind, falsch sind. Gerade von den sehr treffenden Beschreibungen der Bedingungen, unter denen im Vikariat eigene Praxis erlebt und gestaltet wird, her lassen sich — in modifizierter Form — analoge Aussagen auch für das Studium machen. Die abstrakten Gegensätze, mit denen die Grundsätze ihre These "die Praxis ist die Theorie" in immer neuen Wendungen durchdeklinieren, können nicht überzeugen. Sie verhindern eine zur Erfassung der je spezifischen Eigenarten und Kontexte notwendige Differenzierung. Auch die plakative Formel: "Sie (die Praktische Theologie als Theorie der Amtspraxis) beschreibt diese Praxis, aber betreibt sie nicht" (53), ist rhetorische Suggestion. Ähnlich abstrakt ist die Gegenüberstellung: "Die Gegenstände der ersten Phase begegnen in der Gestalt von 'Quellen' als Dokumente abgeschlossener Handlungen anderer Subjekte. Hingegen der *spezifische* Gegenstand der zweiten Phase begegnet in Gestalt von *Erfahrung eigener Praxis* im Rahmen eines zwar vorläufigen, aber verbindlichen Auftrags." (65) Die unsensible Rigidität, mit der hier versucht wird, dem praktisch-theologischen Studium in der ersten Ausbildungsphase die Momente von Erfahrung, Phantasie, Experiment, Planung auszutreiben, kann nur verwundern. Wenn z.B. behauptet wird, die Gegenstände, mit denen sich die Studierenden in praktisch-theologischen Veranstaltungen während des Studiums zu befassen haben, seien alle in dem Sinne "historisch", "daß sie als geschichtliche Situationen, Ereignisse und Ereigniszusammenhänge vorgegeben sind; sie sind zu *studieren*, nicht aber zu *projizieren*"(34), dann zeigt auch diese Überpointierung, daß die Verfasser der Grundsätze das Mißverständnis, sie seien Verfechter einer positivistischen Konzeption des ekklesiologischen status quo (90), selbst zu verantworten haben. Wenn die Kirche heute in eine neue Phase rapider Veränderungen hineingerät und die kirchliche Praxis in vielen Bereichen — sicher nicht nur, aber auch — den Charakter von Experimenten und Projekten annimmt, wäre es der Gewinnung von pastoraler Kompetenz ganz abträglich, wenn die Studierenden daran keinen Anteil haben dürften. Ein Innovationsverbot wäre das letzte, was die Problemlösungskreativität des Faches fördern würde. Vielleicht ist das alles von den Verfassern nicht so gemeint. Dann sollten die Grundsätze in dieser Hinsicht überarbeitet werden. Das Schweigen an dieser Stelle

den *Zusammenhang von Entwurf, Durchführung und Auswertung* umfassen (einschließlich elementarer Momente von Selbsterfahrung), so wie dies in den "Grundsätzen" sehr prägnant und überzeugend für die zweite Ausbildungsphase herausgearbeitet worden (freilich aber auch strikt auf diese beschränkt worden) ist²³. Der Umgang mit Texten wird im Fach Praktische Theologie erweitert durch den Umgang mit Menschen (Gruppen und Einzelnen) in bestimmten Situationen, mit praktischen Vollzügen von Traditionen und institutionalisierten religiösen Handlungen bzw. Teilhandlungen (Riten, Sakramenten und Symbolen). Der Begriff der "theologischen Kompetenz" im Blick auf die erste Phase der Ausbildung zum Pfarramt muß so präzisiert werden, daß er auch diese Aspekte und Dimensionen von Theologie — noch einmal sei wiederholt: in einer anfänglichen und in vieler Hinsicht durchaus vorläufigen Form — mit einschließt.

4. Die Spannung zwischen "unverzichtbaren" und "wesentlichen" Stoffen läßt sich in der eingeschränkten Zeit nicht lösen, ohne daß auch im Bereich des Basiswissens Wahlmöglichkeiten eingeräumt werden. Das Moment des Exemplarischen ist bei der Erhebung des unverzichtbaren Minimums nicht zu eliminieren.

Das ließe sich sicher auch wissenschaftstheoretisch oder wissenschaftsdidaktisch erhärten. Es wird zwingend, wenn man das Ganze unter den gegebenen oder diktierten Knappheitsbedingungen erörtert, wie es derzeit nötig ist. Das zeigt sich in allen wesentlichen Handlungsbereichen und Lebensformen, die für den Grundbestand und Grundvollzug kirchlicher und pastoraler Praxis wirklich unverzichtbar sind: im Blick auf

- *Gottesdienst und Kasualien, Andacht, Sakramente, Fest und Feier,*
- *Predigt und Verkündigung in den diversen Situationen, Formen und Medien,*
- *Unterricht, Gruppenarbeit, Erwachsenenbildung,*
- *Seelsorge, Beratung, Diakonie,*

aber auch im Blick auf die kybernetischen Aufgaben von *Gemeindeleitung, Gemeindeaufbau und Gemeindeentwicklung.*

Sie sind alle wesentlich und eigentlich unverzichtbar. Aus Zeitgründen muß jedoch eine Beschränkung vorgenommen werden. Dies kann bis zu einem gewissen Grade auf dem Wege der Elementarisierung ge-

(vgl. noch einmal die Antwort auf die entsprechenden Anfragen S. 125f) spricht jedoch nicht dafür, daß es sich nur um ein Mißverständnis handelt.

²³ Vgl. AaO., 67ff.

schehen. Die lineare Reduktion des Stoffes auf das wirklich Wesentliche reicht aber nicht aus. Sie muß ergänzt werden durch die Möglichkeit der exemplarischen Auswahl im Bereich des Wesentlichen, und insofern auch hier durch persönliche Schwerpunktbildung.

Die *Nordelbische Prüfungsordnung* zeigt dafür m.E. vorbildlich die Richtung. Sie scheidet nicht ganze Bereiche aus (wie viele andere Prüfungsordnungen, die sich auf Predigt und Unterrichtsentwurf beschränken). Sie differenziert innerhalb der Praktischen Theologie zwischen fünf Bereichen: Homiletik, Liturgik, Religionspädagogik, Seelsorge und Kybernetik und läßt den Kandidaten im Blick auf die mündliche Prüfung, in der Grundwissen verlangt wird, die Wahl eines Bereiches. Sie setzt einen klaren Schwerpunkt und präferiert in den beiden kleinen praktisch-theologischen Hausarbeiten den Bereich Homiletik: Die Abfassung einer Predigt ist für alle obligatorisch. Aber sie läßt für die zweite Hausarbeit eine Wahlmöglichkeit: Man kann eine Aufgabe aus dem Bereich Liturgik oder Religionspädagogik oder Seelsorge oder Kybernetik wählen (gewisse Koppelungsverbote sorgen dafür, daß unangemessene Kumulationen ausgeschlossen sind). Das scheint mir ein vernünftiger Ausweg aus dem Dilemma.

Ich fasse zusammen und summiere die Veranstaltungen, die ich für den Erwerb der praktischtheologischen Kenntnisse, Einsichten und Fertigkeiten für unabdingbar halte. Das ist bereits die Antwort auf die zweite Frage:

(2) Wie und in welcher Lehrform kann dieser Stoff zeitlich angeordnet, d.h. auf die insgesamt 32 (nach meiner Rechnung 20) zu belegenden Semesterwochenstunden verteilt werden?

Folgende zeitliche Aufteilung scheint mir sinnvoll:

— 3 SWS *Orientierungsvorlesung: Die Evangelische Kirche in Deutschland – Bestand und Perspektiven. Eine kritische Kirchenkunde (2st. Vorlesung mit 1st. Kolloquium)*. (Nicht anzurechnen, da im Kontingent der Eingangsveranstaltungen enthalten)

Dazu für die einzelnen Teildisziplinen:

— 5 SWS *Homiletischer Doppelkurs (Proseminar 2 SWS und Hauptseminar 3 SWS - 1 zusätzliche Stunde für den Praxisanteil)*

— 5 SWS für einen zweiten Doppelkurs in einer der anderen Teildisziplinen der Praktischen Theologie, in der die zweite kleine Hausarbeit

geschrieben wird (*Religionspädagogik, Seelsorge oder Liturgik*²⁴) und entsprechend

– 8 SWS für jeweils 2st. Überblicksvorlesungen in den vier Teildisziplinen (dort, wo keine Hausarbeit geschrieben wird, ersetzbar durch Übung, Seminar, Praktikum).

Gegen Ende als Zusammenfassung

– 2 (lieber 3) SWS Vorlesung "Theorie des kirchlichen Handelns".

Ein spezielles Problem ergibt sich bei dieser Verteilung im Blick auf den Status des Bereichs *Liturgik*. Dazu eine Anmerkung: Viele landeskirchliche Prüfungsordnungen beziehen die Liturgik m.R. in den Kreis der unentbehrlichen Unterdisziplinen der Praktischen Theologie mit ein. Trotzdem fristet das Fach noch immer ein Dasein am Rande des praktisch-theologischen Betriebes. Die Aufstellung der Studienordnungen und -pläne der Theologischen Fakultäten und Fachbereiche zeigt, daß Liturgiewissenschaft an nicht wenigen Orten nur als fakultatives Spezialfach erwähnt und nur durch Lehrbeauftragte aus der kirchlichen Praxis vertreten wird. Nach wie vor gibt es in Deutschland keinen einzigen praktisch-theologischen Lehrstuhl mit einem liturgiewissenschaftlichen Schwerpunkt an einer evangelischen Fakultät oder Theologischen Hochschule. Ja, es muß angesichts der staatlichen Sparpolitik und der erkennbaren Tendenz, die Zahl der Lehrstühle pro Fach auf zwei zu reduzieren, befürchtet werden, daß diese Randständigkeit in Zukunft eher noch verfestigt wird. Die Marginalisierung der Liturgik ist aber theologisch unverantwortbar. Der Bereich Gottesdienst (und nicht nur Verkündigung und Predigt) ist für eine verantwortliche Wahrnehmung der gemeindlichen und pastoralen Praxis zentral und unverzichtbar. Doch wie soll man das Problem praktisch lösen, wenn man die Situation realistisch einschätzt?

Ich sehe eine Lösung nicht in der Ausdehnung des obligatorischen Stoffes in den Prüfungsordnungen. Ich plädiere zwar dafür, daß in diesem Bereich eine Veranstaltung in den Kanon der Pflichtveranstaltungen aufgenommen werden sollte (s.o.). Ich sehe im übrigen aber eine vertretbare Regelung nur in der *Etablierung von Wahlmöglichkeiten* im Sinne des nordelbischen Modells. Wenn man Liturgik als Bereich für die zweite praktisch-theologische Hausarbeit wählen kann, dann muß dafür allerdings auch ein qualifiziertes Lehrangebot bereit-

²⁴ Ich persönlich würde dafür plädieren, daß der Bereich Kybernetik entweder aus dem Kreis der Hausarbeitsfächer ausgegliedert wird oder daß man sich auf andere Weise dafür vorbereitet, da ich einen entsprechenden Doppelkurs unter den gegebenen Umständen nicht für vertretbar halte.

gestellt werden. Die Erfahrung zeigt im übrigen, daß es dann auch genutzt wird.

Die Alternative dazu besteht in einer immer wieder vorzunehmenden *Verklammerung der Bereiche Homiletik und Liturgik*. Recht besehen, ist die gewohnheitsmäßige Trennung der beiden Disziplinen und Praxisbereiche sachlich nicht zu rechtfertigen. In jedem Homiletischen Seminar (und natürlich auch in jedem Seminar mit dem Schwerpunkt Kasualpredigt) müssen die liturgischen Aspekte unabdingbar mitbedacht und mitgestaltet werden. Das heißt freilich nicht, daß damit eigene Veranstaltungen zur Liturgik entbehrlich werden (vgl. zu diesen Fragen Nachtrag 1).

(3) Welche Lehrveranstaltungen sollten am Anfang des Studiums bzw. im Grundstudium bis zur Diplomvorprüfung/ Zwischenprüfung stehen?

Die Antwort ergibt sich aus dem bereits Dargelegten.

a) Im *Grundstudium* hat zunächst die einführende *Orientierungsvorlesung "Die Evangelische Kirche in Deutschland"* (o.ä.) ihren Ort²⁵.

Von den o.g. Vorlesungen und Seminaren zu den *Teildisziplinen der Praktischen Theologie* können einige ebenfalls mit Erfolg bereits im Grundstudium besucht werden, andere verlangen methodische und inhaltliche Vorkenntnisse und gehören deshalb eher ins "Hauptstudium". Es scheint mir möglich (aber nicht zwingend), wenn der *zweite*

²⁵ Nach dem im WS 1995/95 überarbeiteten Modell der Hamburger Studieneingangsphase (reformiertes Theologisches Propädeutikum) gibt es zwei sog. Orientierungsvorlesungen mit jeweils unterschiedlichen Profilen. Während zwei neue Modelle zur Erprobung freigegeben worden sind, in denen eine "Einführung in die (gesamte) Theologie" gegeben werden soll (einmal in Form einer Vorstellung der theologischen Disziplinen, von einem Koordinator, einer Koordinatorin moderiert, abgekürzt: Ringvorlesung — einmal durch eine von zwei Professoren/innen gehaltene gemeinsam geplante Vorlesung zu einem bestimmten theologischen Thema und unter Hinzuziehung von Gästen, abgekürzt: integrierter Dialog), bleiben die alten, bewährten Orientierungsvorlesungen erhalten. Dabei wechseln sich ab: eine Einführung in gegenwärtiges systematisch-theologisches Denken ("Theologische Positionen der Gegenwart") und eine Einführung in die gegenwärtige Lage des Christentums, entweder unter kirchengeschichtlichem ("Jüngste Kirchengeschichte", seit 1945) oder ökumenewissenschaftlichem Aspekt ("Jüngste Christentumsgeschichte") oder eben auch mit einem praktisch-theologischen Schwerpunkt ("Die Ev.Kirche in Deutschland"). Alle drei stärker an der Realgeschichte orientierten Vorlesungen versuchen, unter je spezifischem Fokus eine Landkarte der gegenwärtigen religiösen Lage zu zeichnen und damit einen Rahmen zu liefern für die Verortung der eigenen theologischen, religiösen und kirchlichen Situation.

Themenbereich, in dem ein *Doppelkurs* aus Pro- und Hauptseminar und eine entsprechende *Vorlesung* belegt werden (also wahlweise in Religionspädagogik, Seelsorge, Liturgik), schon im Grundstudium absolviert wird. Ob dies tatsächlich sinnvoll ist, hängt wesentlich von den dabei behandelten Themen und Voraussetzungen ab. Die Vorlesungen (oder Seminare, Übungen, Praktika) zu den *übrigen Bereichen* (in denen keine Hausarbeit geschrieben wird), können ebenfalls teilweise bereits im Grundstudium belegt werden (falls sich dies von den Themen her nahelegt). Das bedeutet, daß in der *Zwischenprüfung/Diplomvorprüfung* auf jeden Fall vorgesehen werden muß, daß auch praktisch-theologische Gegenstände darin vorkommen können.

b) Im *Hauptstudium* haben sinnvollerweise die stärker auf eine Integration des theologischen Fachstudiums bezogenen Veranstaltungen ihren Ort: in der Regel das homiletische Pro- und Hauptseminar, auf jeden Fall die zusammenfassende Vorlesung "Theorie des kirchlichen Handelns" sowie fächerübergreifende Veranstaltungen oder Studienprojekte mit praktisch-theologischen Anteilen.

Dieser Vorschlag enthält die Empfehlung, die beiden gewählten Doppelkurse und die dazu gehörige Vorlesung möglichst in einem engen zeitlichen Zusammenhang zu besuchen. Dieser Intention wird man nach unseren Erfahrungen am besten gerecht durch eine homiletische/seelsorgerliche/religionspädagogische *Sequenz* (zwei aufeinander folgende Kurse, Pro- und Hauptseminar in der gleichen Gruppe und mit der gleichen Leitung). Dennoch sollten solche Empfehlungen nicht zu starr gehandhabt werden. Es ist selbstverständlich auch möglich und legitim, die praktisch-theologischen *Proseminare* z.T. im *Grundstudium* zu besuchen, die dazu gehörigen *Hauptseminare* erst im *Hauptstudium*.

Sachlich plausibel dürfte die Regelung sein, die vorsieht, daß der Besuch des homiletischen Hauptseminars den erfolgreichen Besuch eines exegetischen und vielleicht auch eines systematisch-theologischen Proseminars (Hauptseminars?) voraussetzt. Man muß sich nur darüber im klaren sein, daß bei einem solchen Aufbau das homiletische Seminar *ganz ans Ende des Studiums* rückt und als dessen Abschluß, Zusammenfassung oder 'Nagelprobe' erlebt wird (mit subjektiv durchaus ambivalenten Aspekten). Es erfüllt damit eine sinnvolle Funktion für das Ganze des Studiums. Freilich sollte dieser Ort nicht der einzige sein. Denkbar wäre ja auch, daß von einem früher besuchten homiletischen Seminar Impulse für ein vertieftes Studium etwa systematischer, ökumenewissenschaftlicher oder auch bibeltheologischer Themen ausgehen. Auch dafür muß im Studium ein Freiraum erhalten bleiben — ein weiteres Argument dafür, neben dem

Kontingent für die Hauptfächer im Hauptstudium noch ausreichende Räume für vertiefende und fächerübergreifende Veranstaltungen freizuhalten.

Nachtrag 1: Zur Rolle der Liturgik im Theologiestudium

Die Debatte in Kassel nach den beiden Referaten sowie einige Erfahrungen in der Zwischenzeit haben mich veranlaßt, meine Meinung an einem Punkt noch einmal zu überdenken. Die entsprechenden Überlegungen habe ich am 11.5.95 der ARK in Ratzeburg vorgetragen.²⁶

Kann man den Bereich Liturgik im Studium wirklich dem freien Spiel der Kräfte überlassen? Reicht es aus, nach nordelbischem Vorbild, im Ersten Theologischen Examen das Wahlangebot so auszuweiten, wie es dort geschieht — auch auf die Gefahr hin, daß der Bereich Liturgik u.U. ganz abgewählt wird?

Diese Lösung setzt auf das gestiegene Interesse der Studierenden. Dazu ist zu sagen: Gewiß, es gab und gibt hier immer wieder schöne Zeichen solchen Interesses. Aber das wechselt. Die durchaus ambivalente Einstellung der meisten Studierenden zum Gottesdienst hat sich insgesamt noch nicht geändert. Ich beobachte im Augenblick eine Entwicklung, die eher dagegen spricht, das Fach fröhlich dem freien Markt studentischer Nachfrage zu überlassen. Denn die anstehenden Maßnahmen zur Studienzeitverkürzung, die Einführung der Zwischenprüfung, die Festlegung verbindlicher Stoffkataloge in den einzelnen Fächern und die damit verbundene Konzentration auf das examensrelevante Grundwissen, all das wird von den Studierenden in ihrem Studienverhalten vielfach bereits antizipiert, noch ehe es realisiert worden ist. Das Augenmerk verlagert sich zunehmend auf die 'harten' Pflichtfächer und Prüfungsstoffe. Die freien Kapazitäten an Zeit und Kraft gehen dorthin, wo etwas besonders interessant zu sein scheint, vor allem dorthin, wo sich die Studierenden etwas für sich selbst erhoffen. Und das ist nicht unbedingt der Bereich Gottesdienst.

Andererseits ist es in der gegenwärtigen Situation kaum zu vertreten, die Zahl der praktisch-theologischen Pflichtveranstaltungen und Examenleistungen durch zusätzliche Anforderungen im Bereich Liturgik noch zu erhöhen. Ein wesentliches Ziel der Reform ist die Entlastung.

²⁶ In einem Referat zum Thema: Liturgik in der theologischen Ausbildung — im Anschluß an das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Liturgik-Dozenten und -Dozentinnen Deutschlands (AELD).

Ich halte deshalb jetzt eine Lösung für vertretbar, die sich in der Aussprache in Kassel am Ende andeutete:

Der Bereich Homiletik wird auf der Ebene der Seminare ergänzt um Anteile an Liturgik zu einem Bereich "Homiletik/Liturgik" oder "Gottesdienstpraxis" im Umfang von $2 + 3 + 2 = 7$ SWS (für 2 Semester).

D.h.: 2 SWS Proseminar, 3 SWS Hauptseminar (mit Praxisanteil) und 2 SWS Liturgik – wie immer das dann im einzelnen organisiert wird.

Für die Durchführung gibt es zwei Alternativen: Entweder man stärkt den Zusammenhang zwischen Homiletik und Liturgik in einem *integrierten Kurs*, oder man nimmt 2 (lieber natürlich 3) SWS für Liturgik extra. Geeignete Themen für integrierte homiletisch-liturgische Seminare sind z.B. Abendmahl und Taufe, Trauung und Beerdigung, aber auch spezielle Kirchenjahresthemen (Weihnachten, Passion, Ostern unter besonderer Berücksichtigung z.B. von Kirchenmusik und Kirchenlied).

Anrechenbar sein und honoriert werden sollten auch *interdisziplinäre Seminare* mit einem gottesdienstrelevanten Thema (in der Kooperation mit Exegese, Kirchengeschichte, Systematik, RMÖ oder auch Sozial- und Kulturwissenschaften).

Hinzu käme in der Tat auch eine Überblicksvorlesung nur zur Liturgik.

Diesem Vorschlag liegen einige prinzipielle Überlegungen zugrunde, die sich auf den integrativen Stellenwert des Gottesdienstes für die theologische Bildung beziehen. Drei, auf die ich mich in meinem Referat in Ratzeburg konzentriert habe, seien hier noch einmal genannt, auch weil sie geeignet sind, den oben herausgestellten Zusammenhang von Kenntnissen, Urteilsvermögen und Fertigkeiten zu untermauern.

a. Die zentrale Rolle, welche die Anfertigung der Predigt für die theologische Identität der Studierenden hat, muß erhalten bleiben, die homiletische Aufgabe sollte aber um die liturgische Dimension erweitert werden, weil – wie das Memorandum der AELD zurecht feststellt – "nicht nur die Predigt, sondern die Leitung des Gottesdienstes (man müßte ergänzen: und die Gestaltung des Gottesdienstes) zentrales Berufsziel ist" Und das "erfordert Kompetenz im Blick auf das Universum theologischer Fragen".

Die Konzentration auf die Predigt ist ein Strukturmerkmal des evangelischen Theologiestudiums. Genauer besehen, wird das Studium vom Zentrum und Ziel der Predigt her organisiert. Die Arbeit an der Predigt ist ein hermeneutischer Prozeß theologischer Integration, weil hier an einem biblischen Text exemplarisch exegetische, auslegungsgeschichtliche, systematisch-theologische und homiletische Arbeits-

gänge verbunden werden und die theologische Urteilsbildung im Blick auf eine bestimmte homiletische Situation konkretisiert wird. Diese Konkretion und Zuspitzung geschieht für viele Studierende so zum erstenmal und ist eine große persönliche Herausforderung. Wenn sie bestanden wird, hat das positive Auswirkungen auf das ganze Studium. Weil das so ist, ist es berechtigt, entgegen allen Relativierungen, ja Abwertungen der Predigt, wie sie üblich geworden sind, dem Homiletischen Seminar eine zentrale Rolle im Studium zu belassen und dies auch im Abschlußexamen dadurch zu dokumentieren, daß die Anfertigung einer Predigt obligatorisch ist. Die Homiletik kann aber die Aufgabe theologischer Integration heute nur noch wahrnehmen, wenn sie um die liturgischen Aspekte ergänzt wird. Das ist eine empirische Feststellung, und sie hat zugleich einen normativen Kern: *Der Gottesdienst und nicht allein die Predigt ist die 'Mitte der Gemeinde'*. Damit erweitert sich die zu erwerbende homiletische Kompetenz zu einer homiletisch-liturgischen. Denn die Liturgie ist heute nicht mehr wie früher eine in der Agende festgelegte und aus der Agende zu übernehmende Vorgabe, sie ist zu einer eigenständigen Gestaltungsaufgabe geworden. Die Kirchen haben dies durch den Entwurf der Erneueren Agende offiziell anerkannt. Es ist nötig, daß in der Ausbildung daraus die Konsequenzen gezogen werden. Homiletik und Liturgik gehören zusammen. Sie müssen ausbildungspraktisch und -didaktisch zusammengeführt werden.

b. Gottesdienstliches Handeln ist ein komplexes Phänomen. Im Wahrnehmen, Verstehen, Verhalten und Gestalten der gottesdienstlichen Vorgänge ergibt sich in der Tat so etwas wie eine integrative Gesamtschau religiöser Praxis.

Will man sie in ihrer vielschichtigen Bedeutung für die religiöse Lebenspraxis begreifen, dann müssen dogmatisch-theologische Grundfragen, anthropologische Voraussetzungen, ästhetisch-künstlerische Aspekte, gesellschaftliche Funktionen bedacht und zur Geltung gebracht werden. Dabei ist der Kontext sich gegenwärtig tiefgreifend verändernder allgemeiner Bedingungen menschlicher Kommunikation in der Mediengesellschaft zu berücksichtigen. Zur Wahrnehmung des Gottesdienstes und seines Lebensbezuges gehören Kirchenraum und liturgische Zeit, Wort und Musik, die Einbeziehung der nonverbalen "Sprachen" (Codes), der Gesten, Bewegungen, Bilder, Zeichen, Symbole, künstlerische Darstellung, gehört das Studium von Sitte und Brauchtum, die Verankerung im Kalender, die Veränderung der Rhythmen von Arbeit und Freizeit, die Einflüsse interkultureller Kontakte und des interreligiösen Austauschs, wie er bewußt oder unbewußt geschieht durch Reisen, durch ökumenische Begegnungen.

Kurz: Der Gottesdienst ist ein hervorragender Gegenstand interdisziplinärer Betrachtung. Er eignet sich vorzüglich dafür, um an ausgewählten Themen nach der Einheit der Theologie zu fragen und den Zusammenhang der theologischen Fächer auf die Probe zu stellen (das Memorandum spricht von der "Nagelprobe"). Dafür muß Raum sein im Studium.

c. Liturgie ist Verhalten und prägt Verhalten. Die Erweiterung des homiletischen Aspektes um den liturgischen fordert zwingend eine Einbeziehung von Momenten der Erfahrung, der Übung, des praktischen Vollzugs in das Studium.

Die Restriktion der theologischen Kompetenz auf den Erwerb von Kenntnissen und den methodischen Umgang mit Texten muß überwunden werden. An dieser Stelle muß die Praktische Theologie und müssen vor allem diejenigen, die Homiletik und Liturgik lehren, darauf bestehen, daß der Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis in einer der Situation des Studiums wie den Anforderungen der Sache angemessene Weise zum Zuge kommt. Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten bilden einen Zusammenhang, in dem auch bestimmte methodische Fertigkeiten eine Rolle spielen, die über die Analyse und Produktion von Texten (auch in weiterem Sinn) hinausgehen und anfänglich und probeweise auch die praktische Gestaltung bzw. den Vollzug bestimmter institutionalisierter gottesdienstlicher Handlungen einschließen.

Im Blick auf den Gottesdienst wird die Notwendigkeit der Einbeziehung von Erfahrung und Praxis in dem Moment noch deutlicher, wo man die veränderten Voraussetzungen auf Seiten der Studierenden in den Blick nimmt. Für nicht wenige von ihnen ist die Begegnung mit dem Gottesdienst eine Art Erstbegegnung. Sie sind im Gottesdienst nicht beheimatet, es fehlt ihnen die Vertrautheit mit der liturgischen Tradition, sie fühlen sich fremd. Das Studium hat deshalb nicht selten die Aufgabe einer liturgischen "Nachsozialisation". Man sollte diese veränderten Ausgangsbedingungen übrigens nicht nur beklagen. Sie enthalten auch eine Chance, denn die Fremdheit bedeutet ja auch Unbefangenheit. Das gibt einen neuen Blick, stört Routine und weckt Neugier – wenn wir mit den unterschiedlichen Voraussetzungen bewußt umgehen! Auf jeden Fall ist das, was heute nötig ist, durch Lektüre und Information allein nicht zu leisten. Deshalb reichen auch Vorlesungen allein nicht aus. Es bedarf einer intensiven Verbindung von Wahrnehmen, Verstehen, Gestalten und sich Verhalten. Und dafür braucht es Zeit. Wenn hier im Studium nichts geschieht, wird es außerordentlich schwer, das Versäumte im Vikariat nachzuholen. Es liegt also im Interesse der Kirchen, an dieser Stelle dafür zu sorgen, daß sich etwas ändert.

Nachtrag 2: Zur Rahmenordnung für die Zwischenprüfung

Ich hatte im Gespräch mit der Gemischten Kommission eine gewisse Hoffnung, daß unser Votum dafür, der Praktischen Theologie (sowie dem Bereich Religions-Mission-Ökumene) einen Platz stärker auch im Grundstudium zu geben, gehört worden wäre. Der von der Kommission im April 1995 überarbeitete und von der Ausbildungsreferentenkonferenz der EKD im Mai akzeptierte endgültige Entwurf einer Rahmenordnung für die Zwischenprüfung zeigt allerdings, daß diese Hoffnung eine Illusion war.

Die Rahmenordnung hat an diesem Punkt keinerlei Verbesserungen erbracht. Im Gegenteil. Die Gemischte Kommission hat – über die Aufträge des Fakultätentages zur Überarbeitung weit hinausgehend – die Spielräume, was die Berücksichtigung der Fächer angeht, eher enger gemacht. Das sei im Vergleich der Entwürfe von 1995 und 1993 an einigen Einzelheiten belegt.

– *Prüfungsfächer*: Im Entwurf von 1993 hieß es, wie bereits erwähnt: "Prüfungsfächer können alle an dem Fachbereich vertretenen Fächer sein." (§ 2, Abs.2) Davon unterschieden wurden dann die "Pflichtfächer" Altes Testament oder Neues Testament, Kirchen- und Dogmengeschichte sowie "ein weiteres Fach, das am Fachbereich angesiedelt ist" (§ 2, Abs.3). In der Ordnung von 1995 heißt es im neuen § 4 nur noch lakonisch: "Prüfungsfächer der ZP sind: 1. Altes Testament, 2. Neues Testament, 3. Kirchen- und Dogmengeschichte" (§ 4, Abs.2), um dann in Abs.3 doch noch eine Öffnung zuzugestehen: "Ein exegetisches Fach kann durch ein weiteres Fach, das am Fachbereich/der Fakultät/der Kirchlichen Hochschule vertreten ist, nach Wahl der Kandidatin/des Kandidaten ersetzt werden." Materialiter ist das das gleiche. Aber die Intention dieser Strukturierungsvorgabe ist 1995 noch deutlicher eine historisch-exegetische. Das ist die Regel, alles andere ist Ausnahme. Die Ersetzung eines exegetischen Faches durch ein anderes, z.B. Praktische Theologie, wird auch in den folgenden Paragraphen nicht gefördert – mit Ausnahme der Systematischen Theologie.

– Das zeigt sich bei den *Zulassungsvoraussetzungen*: Im neuen § 6, Abs.1 werden in Ziff.6 beim Nachweis über besuchte *Vorlesungen* nur die drei Fächer AT/ NT und KG genannt. Das entspricht also der Regel von § 4.2. Die Öffnung (Ausnahme) von § 4.3 wird nicht berücksichtigt. D.h.: In dem möglicherweise abgewählten exegetischen Fach müssen trotzdem Vorlesungen nachgewiesen werden. Das alternativ gewählte zusätzliche Fach schließt den Besuch zusätzlicher Vorle-

sungen ein. Der abschreckende Effekt ist deutlich. Wer anders studiert, muß mehr leisten!

— Das Spektrum der zu besuchenden *Proseminare* wird in § 6, Abs. 1, Ziff.7 einzig um das Fach Systematische Theologie erweitert. Immerhin soll nicht unerwähnt bleiben, daß die Gemischte Kommission inzwischen den Umfang der obligatorischen Proseminarscheine von vier auf drei reduziert hat (vgl. damit 1993 § 4, Abs.1, Ziff.7). Das ist für die Studierenden eine Entlastung, die zu begrüßen ist. Dadurch entsteht ein erster Zwang zur Wahl zwischen AT- oder NT-Proseminar. Logisch wäre es, wenn dies durch eine zweite Wahlmöglichkeit ergänzt würde, so daß in dem nach § 4,3 gewählten Fach ebenfalls ein Proseminar angerechnet werden würde. Das ist nicht geschehen. Dadurch wird die Systematische Theologie in jedem Fall mit einem Proseminar im Grundstudium verankert. Die übrigen Fächer aber nicht. Wer trotzdem als drittes Prüfungsfach Praktische Theologie oder RMÖ (möglich ist ja auch Philosophie) wählt, hat selbst Schuld.

— Die schriftlichen und mündlichen *Prüfungsleistungen* werden in § 9 definiert: Die Zwischenprüfung umfaßt "nicht weniger als drei Prüfungsleistungen aus drei verschiedenen Fächern." Abs.5 sieht vor, daß eine Klausur aus dem Fach AT oder NT geschrieben wird. Falls in der örtlichen Examensordnung eine zweite Klausur als vorgezogene Prüfungsleistung anerkannt wird, kann sie auch "in den Fächern Kirchengeschichte oder Systematische Theologie" geschrieben werden. Wiederum wird nur die Systematische Theologie in die Alternative einbezogen, die anderen Fächer nicht. Nun gibt es landeskirchliche Abschlußprüfungen, in denen eine praktisch-theologische Klausur vorgesehen ist (z.B. in Bayern). Diese Klausur kann jedenfalls nicht vorgezogen werden.

— Ein weiterer Punkt, in dem ebenfalls nur die Systematische Theologie von der fakultativen Öffnung des historischen Fächerkanons profitiert, ist die Möglichkeit, eine *mündliche Prüfung* durch eine *Proseminararbeit* zu ersetzen (§ 9, Abs.5, Ziff.5). Auch hier taucht neben den Fächern AT, NT und KG nur die Systematische Theologie auf, nicht hingegen Praktische Theologie oder RMÖ.

An dieser Stelle — das sei positiv vermerkt — hat die Gemischte Kommission in die Rahmenordnung den Wunsch des Fakultätentages nach einer Verstärkung der kumulativen Leistungen in der Zwischenprüfung aufgenommen, indem sie in Abs.5, Ziff.3 vorsieht, daß von den zwei mündlichen Prüfungen "eine möglichst im Anschluß an eine Lehrveranstaltung durchgeführt wird".

Soviel zur neuen Rahmenordnung für die Zwischenprüfung. Sie ist — nachdem die ARK ihr im Mai 1995 zugestimmt hat — den Fakultäten und Fachbereichen Ende Juni zugesandt worden. Für eine Stellungnahme blieb nur wenig Zeit. Als der Fakultätentag am 13./14. Oktober in Bethel zusammentrat, zeigte sich, daß die Mitwirkung der Fachbereiche an der Erarbeitung der endgültigen Rahmenordnung durch diesen Zeitplan aufs äußerste eingeschränkt worden ist. Es bestand ein starker Druck von Seiten der Gemischten Kommission, der ARK und des Vorsitzenden des Fakultätentages, die Rahmenordnung ohne Veränderungen zu ratifizieren und eine nochmalige Zurückgabe an die Gemischte Kommission mit entsprechenden Auflagen zu verhindern. In einer teilweise heftigen Debatte hat der Fakultätentag dem am Ende entsprochen, um nicht durch eine Verzögerung Alleingänge der Kirchen zu provozieren und die Vergleichbarkeit, die die Bedingung für eine wechselseitige Anerkennung ist, zu gefährden. Er hat sich darauf beschränkt, eine Reihe von Empfehlungen zu formulieren, die bei der Umsetzung der Rahmenordnung in konkrete Zwischenprüfungsordnungen in den vor Ort zu führenden Verhandlungen zwischen Kirchenleitungen und Fachbereichen zu berücksichtigen sind, mit dem Ziel, "zusätzliche Gestaltungsmöglichkeiten zu eröffnen". Dabei ist es gelungen, wenigstens einige Erweiterungen mit aufzunehmen:

— *Verstärkung des kumulativen Elements*: Die Klausur im Alten oder Neuen Testament soll "auch im Anschluß an eine Lehrveranstaltung" geschrieben werden können.

— Außerdem wird eine gewisse zusätzliche *Vermehrung der Wahlmöglichkeiten* empfohlen: Der Kanon der Proseminararbeiten, die eine mündliche Prüfung ersetzen können, sollte um das nach § 4, Abs.3 gewählte Fach erweitert werden.

Die Öffnung der Liste der Proseminare, deren Besuch bei der Zulassung nachgewiesen werden muß, über die Systematische Theologie hinaus für das Fach Praktische Theologie oder den Bereich Religion-Mission-Ökumene ist jedoch vom Fakultätentag nicht befürwortet worden, wenngleich ein betreffender Antrag nur mit knapper Mehrheit (19-12) abgelehnt wurde, zu einem Zeitpunkt, an dem eine Reihe von Fakultätsvertretern, die sich vorher sehr kritisch zu der vorgelegten Rahmenordnung geäußert hatten, schon nicht mehr anwesend waren.

— Der Fakultätentag hat darüber hinaus einige Gesichtspunkte hervorgehoben, die in der Aussprache als besonders wichtig mehrfach genannt worden sind. Dazu gehört u.a. die Verstärkung des Beratungselements "als integraler Bestandteil der Prüfung" und die in § 18 vorgeschriebenen, aber (im Unterschied zum Entwurf von 1993) nicht mehr im einzelnen ausgeführten Entlastungsfolgen für die Abschluß-

prüfung: "Die in § 18 zwingend vorgeschriebene Entlastung des Ersten Theologischen Examens sollte in den örtlichen Prüfungsordnungen so weit wie möglich verwirklicht werden."

— Schließlich wird den Fachbereichen "dringend empfohlen, der Einführung in das Studium der Theologie besondere Aufmerksamkeit zu widmen. § 6, Abs. 1, Ziff.3c, <wonach zur ZP nur zugelassen werden kann, wer eine Lehrveranstaltung zur Einführung in das Theologiestudium besucht hat" > ist als Minimum zu betrachten".

Fazit: Die Rahmenordnung mit den Empfehlungen wird die Grundlage für die nunmehr anstehenden Verhandlungen zwischen Fachbereichen und Kirchen auf örtlicher bzw. regionaler Ebene bilden. Es wird bei diesen Verhandlungen darauf ankommen, die Spielräume auszuschöpfen — zumindest im Sinne der Empfehlungen, möglichst auch noch darüber hinaus. Dazu wird es nötig sein, sich vor Ort intensiv mit der Thematik zu beschäftigen, eigene Vorstellungen zu entwickeln — z.B. zu den Stoffplänen und deren Umsetzung in Lehre und Prüfung — und dafür bei den anderen Fächern und den Kirchen um Unterstützung zu werben. Vom Ergebnis wird abhängen, welchen Ort und welchen Stellenwert die Praktische Theologie in den kommenden Jahren und Jahrzehnten im Theologiestudium erhalten wird. Aber nicht nur das.

Es geht auch darum, Struktur und Aufbau des Grundstudiums nicht einseitig auf die klassische Reihenfolge Exegese (einschließlich der alten Sprachen) — Kirchengeschichte und Systematische Theologie festzulegen und die gegenwartsorientierten Fächer Praktische Theologie sowie den Bereich Religion-Mission-Ökumene ganz (oder weitgehend) in das Hauptstudium zu verlagern — und dies in einem Augenblick, wo sich zeigt, daß die kirchliche, religiöse und geistige Situation durch tiefgreifende Veränderungen gekennzeichnet ist. Die Dynamik dieses Prozesses verlangt von der theologischen Ausbildung in Deutschland im Kontext der Öffnung der europäischen Grenzen und im Gespräch mit der Ökumene²⁷ nicht nur fachliche Solidität, sondern ein hohes Maß an Offenheit und eine Verstärkung der gegenwartshermeneutischen Fähigkeiten, um auf die neuen Herausforderungen kompetent zu reagieren. Die Gefahr, daß die jetzt beschlossene Zwischenprüfungsordnung, indem sie z.B. Religionswissenschaft, ökumenische und lebenspraktisch relevante Theologie aus

²⁷ Vgl. dazu D.Werner: Theologie zum Leben bringen. Anforderungen an eine zukunftsorientierte Ausbildung. Ein deutscher Beitrag zum ÖRK-Studienprozeß über "Viability in Theological Education", in: EMW Informationen Nr.105, August 1995.

dem Grundstudium ausklammert, die Theologie gerade nicht "entwicklungsfähig" hält (wie dies in Bethel von dem Alttestamentler Prof. H.-P.Müller eindringlich formuliert worden ist), ist nicht von der Hand zu weisen. Dies kann nicht im Interesse der Fachbereiche sein, schon gar nicht im Interesse der Studierenden, aber sicher auch nicht im Interesse der Kirchen.

(Abgeschlossen: 16.10.95)

Informationen:
Personalia
Congressus
Alumni

1. Informationen aus der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Informationen
über
Christof Bäumler

Christof Bäumler (1927) war
nicht nur ein großer Teil der ersten
Generation über die hinaus
werden immer noch in einer
bestehen. Konzepte sind
Bündel.

(Christof Bäumler, 1970)

Christof Bäumler
13.03.1927 - 07.02.1994

Am 7. Februar 1994 ist Christof Bäumler nach kurzer Krankheit gestorben. Bäumler war 25 Jahre lang Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität München gewesener. Auf den Gebieten der Jugendarbeit, der Kirchenmusik und evangelisch-theologischen Grundfragen zu den Themen des Vertriebens seines Faches. Wesentlich bedeutend war dabei stets der Dialog mit den theologischen Nachbarwissenschaften, mit den Sozialwissenschaften, mit ökonomischen Kollegen sowie mit Praktikern und Pastorenkollegen der Universität.

D. Informationen: Personalia Kongresse Abstracts

Seit 1927 als Sohn einer Lehrerin und eines Pastors in Kirchheim, besuchte er in Nürnberg das Gymnasium. Nach einer kurzen Kriegsgefangenschaft nahm Bäumler von im Winter 1946 das Theologiestudium in Erlangen auf und wechselte später nach Tübingen. Bereits 1949 übernahm er ein Vikariat im Rißtal. Nach seiner Arbeit mit Anneliese Zoller heiratete er 1953 in der Schweiz und ging nach München als Bezirksjugendreferent. Die drei Kinder Michael, Christine und Katharina wurden 1956, 1957 und 1961 geboren. Bereits 1961 wurde ihm die Leitung des neugegründeten Studienvereins für Jugendarbeit in Josephsthal übertragen, die er für fast 10 Jahre innehatte. Er hat später oft erzählt, dass dies seine glückseligsten Jahre waren. Von 1970 bis 1985 war er wieder in München, diesmal als Professor für Praktische Theologie.

Christof Bäumlers praktisch-theologisches Werk hatte einen ersten Schwerpunkt in der Jugendarbeit. Mit ihr war er seit Beginn seiner Berufstätigkeit in Kontakt gewesen und immer gefolgt. Schon in dem 1946 von ihm betreuten Band *Treffpunkt Gemeinde* wurde er darauf hingewiesen, dass Jugendarbeit nicht zu begreifen ist als bloße Nebenarbeit von Trauzeugen und Kirchenbindung, sondern dass Jugendarbeit zu gestalten

1. Informationen aus der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Gelungene Praxis ergibt sich nicht aus einem Sieg der einen Konfliktpartei über die andere, sondern erweist sich in einer besseren Kommunikation aller Beteiligten.

(Christof Bäumler, 1976)

#320

Christof Bäumler
13.03.1927 - 07.02.1996

In der Nacht vom 6. auf den 7. Februar ist Christof Bäumler nach kurzer Krankheit gestorben. Bäumler, der 25 Jahre lang Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München gewesen war, gehörte auf den Gebieten der Jugendarbeit, der Kirchentheorie sowie im Bereich wissenschaftstheoretischer Grundfragen zu den herausragenden Vertretern seines Faches. Wesentlich bedeutsam für ihn waren dabei stets der Dialog mit den theologischen Nachbardisziplinen, mit den Sozialwissenschaften, mit ökumenischen Kollegen sowie mit Praktikerinnen und Praktikern außerhalb der Universität.

Geboren 1927 als Sohn einer Lehrerin und eines Pfarrers in Kissinger/Bayern, besuchte er in Nürnberg das Gymnasium. Nach einer kurzen Kriegsgefangenschaft nahm Bäumler noch im Winter 1945 das Theologiestudium in Erlangen auf und wechselte später nach Tübingen. Bereits 1949 übernahm er ein Vikariat im Allgäu. Nach seiner Heirat mit Anneliese Zeitler wechselte er 1953 in den Schuldienst und 1958 nach München als Bezirksjugendpfarrer. Die drei Kinder Michael, Christine und Katharina wurden 1955, 1957 und 1961 geboren. Ebenfalls 1961 wurde ihm die Leitung des neugegründeten Studienzentrums für Jugendarbeit in Josefstal übertragen, die er für fast 10 Jahre innehatte. Er hat später oft erzählt, daß dies seine glücklichsten Jahre waren. Von 1970 bis 1995 war er wieder in München, diesmal als o. Professor für Praktische Theologie.

Christof Bäumlers praktisch-theologisches Werk hatte einen ersten Schwerpunkt in der Jugendarbeit. Mit ihr war er seit Beginn seiner Berufstätigkeit in Kontakt gewesen und immer geblieben. Schon in dem 1965 von ihm betreuten Band *Treffpunkt Gemeinde* stellte er heraus, daß Jugendarbeit nicht zu begreifen ist als bloße Weitergabe von Tradition und Kirchenbindung, sondern daß Jugendarbeit zu geschehen

hat im partnerschaftlichen Gespräch der Generationen als der gemeinsamen Suche danach, wie der Glaube an Jesus Christus sich im Alltag bewähren kann. Jugendarbeit wurde für Bäumler so zum doppelten Experimentierfeld der Gemeinde: Jugendliche sollten hier einerseits die Möglichkeit haben, Konfliktlösungsstrategien jenseits der vertrauten Familiennetze einzuüben, andererseits sich die Gemeinde konkret als Gemeinde für andere erproben. Bäumler entwickelte damit in Auseinandersetzung mit den Ansätzen der Erziehungswissenschaftler C. Wolfgang Müller, Klaus Mollenhauer, Helmut Kentler und Hermann Giesecke ein Modell von Gemeindejugendarbeit, in dem erstmals nicht mehr die Interessen der Organisationen oder Verbände, sondern ganz bewußt die Anliegen der Jugendlichen selbst in den Mittelpunkt gestellt wurden. An diesem Grundansatz hielt Bäumler fest und betonte dabei auch die politische Dimension einer solchen subjektorientierten Jugendarbeit. Es zeichnet ihn insbesondere aus, daß er in all den Jahren seines Schaffens stets den Kontakt zu Jugendlichen suchte und seine Theorie aufgrund der jeweils veränderten Generationenlage auch fortführte. Die auch ihm oft gestellte Frage, was denn nun – nicht zuletzt angesichts der zunehmenden kommerziellen Anbieter in diesem Bereich – bei aller Konflikt- und Subjektorientierung das spezifische Proprium *evangelischer* Jugendarbeit sein könne, pflegte er im Gespräch so zu beantworten: Daß sie offener ist. So wie das Evangelium allen Menschen zugesagt ist, sollte kirchliche Jugendarbeit sich um alle Jugendlichen bemühen und nicht nur um den Nachwuchs der Kerngemeinde. Von daher wies Bäumler immer wieder auf die Jugendsozialarbeit hin und stellte besonders die offene Behindertenarbeit in der evangelischen Jugend heraus, weil sie in seinen Augen geradezu ein Präzedenzfall dafür war, wie in der Jugendszene ansonsten stark benachteiligte Jugendliche Raum fanden dafür, ihr eigenes Subjektsein zu gestalten. Daß Bäumler sich immer wieder für die Belange behinderter Menschen einsetzte, hing nicht zuletzt mit den Erfahrungen zusammen, die er mit seiner Tochter Katharina und ihrer geistigen Behinderung machte. Aus diesem persönlichen Hintergrund heraus entwickelte er eine Sensibilität für die Belange behinderter Menschen, die im universitären Kontext ihresgleichen sucht. Sein Seminar *Kirchliche Praxis mit behinderten Menschen* gehörte für mich zum intensivsten und besten, was er an Lehrveranstaltungen anbot. Auch in diesem Bereich sollte sich eben erweisen, daß Kirche nicht für sich selbst, sondern für die Menschen da ist, denen das Evangelium zugesagt wird.

Ein solches Konzept setzte natürlich mit dem Begriff Gemeinde für andere ein spezifisches Verständnis von Kirche voraus. Bäumler war hier angeregt durch die Ansätze Karl Barths, Dietrich Bonhoeffers und

Jürgen Moltmanns. Demzufolge sollte Kirche aus ihrer Introvertiertheit herausfinden und im Sich-öffnen für andere ihre evangeliumsgemäße Bestimmung leben. Bäumler wollte wegkommen von einer paternalistischen Betreuungskirche hin zu Elementen möglichst weitreichender Partizipation. Im Konzept der Kommunikativen Gemeindepraxis entwickelte er in Anlehnung an Ernst Lange die Leitvorstellung einer Gemeinde der Befreiten, deren Grundfunktion er darin sah, die geschenkte Freiheit in der Gesellschaft zu leben. Als Inhalt dieser Freiheit bezeichnete er die sich in Jesus Christus durchsetzende Gottesgerechtigkeit. Tatsächliche Funktionen und Strukturen gegenwärtiger Gemeindepraxis waren demnach daraufhin zu prüfen, inwieweit sie dieser Grundfunktion entsprachen oder ihr vielleicht sogar entgegenarbeiteten. Wie sehr Bäumler dabei Kirche und Gesellschaft im Zusammenhang dachte, machte er noch einmal 1993 deutlich, als er mit seinem Band *Menschlich leben in der verstädterten Gesellschaft* Perspektiven einer kritischen Theorie christlicher und kirchlicher Praxis in der verstädterten Gesellschaft entwarf. Hier zeigt sich, daß es in einer modernen Theorie christlicher und kirchlicher Praxis nicht allein um Fragen der klassischen kirchlichen Handlungsfelder gehen kann, sondern daß christlich-kirchliche Praxis immer auch politische Praxis im konkreten gesellschaftlichen Kontext mit einschließt.

Solche Verzahnung christlicher und politischer Praxis weist schließlich auf den letzten Bereich hin, der aus Bäumlers Arbeiten hervorgehoben sein soll: sein wissenschaftstheoretisches Verständnis von Praktischer Theologie. Bäumlers Idealvorstellung war hier das Modell einer kritischen Handlungstheorie. Ausgangspunkt war für ihn die Eingliederung empirischer Forschung in das Methodendesign Praktischer Theologie. Dies sollte gewährleisten, daß der soziale Kontext als Bedingung christlich-kirchlicher Praxis zunehmend zum Thema theologischer Forschung und Lehre erhoben werden könnte. In Anlehnung an die Kritische Theorie, hier v.a. Jürgen Habermas, wollte er eine kritische Verbindung empirisch-analytischer und historisch-hermeneutischer Verfahren auch in der Praktischen Theologie einführen. Da sich die Praktische Theologie aber anders als die Kritische Theorie immer zugleich auch auf der Suche nach neuen Formen gelungener Praxis befindet, wäre dieses Konzept noch einmal mit handlungstheoretischen Aspekten zu verbinden gewesen. Gerade an dieser Stelle war Bäumler vor allem im Gespräch mit katholischen Kollegen wie Helmut Peukert, Norbert Mette und Norbert Greinacher. In den letzten Jahren waren es dabei neben den Werken Jürgen Habermas vor allem die Schriften von Walter Benjamin, die ihn im Seminar zu neuen Überlegungen einer kritisch verfaßten Praktischen Theologie führten. Eine

diesbezügliche Veröffentlichung war sein letztes Arbeitsvorhaben gewesen.

So sehr Bäumler in seinen theoretischen Ansätzen um eine kommunikative Struktur allen Redens und Handelns bemüht war, so sehr war ihm dies auch in seinem persönlichen Umfeld eine bleibende Verpflichtung. Die Offenheit und Zugewandtheit, mit der er und seine Frau Anneliese auf die Menschen zuzingen, faszinierte jeden, der mit dem Ehepaar Bäumler näher bekannt wurde. Die Seminareinladungen im Hause Bäumler bleiben wohl vielen unvergeßlich. Es war ihm im Umgang mit den Studentinnen und Studenten wichtig daran festzuhalten, daß auch er von ihnen durchaus noch etwas lernen konnte. Mit großer Kompetenz begleitete er seine Doktorandinnen und Doktoranden und seine Anfragen an das jeweilige Projekt waren stets auch neue Ermütigungen. Für seine Anregungen und für seine Menschlichkeit sind ihm viele dankbar, ganz besonders aber der Schreiber dieser Zeilen, der in ihm einen unvergeßlichen Lehrer und väterlichen Freund fand.

Auswahlbibliographie:

Bäumler, Christof (Hg.): Treffpunkt Gemeinde. Jugend im Gemeindeaufbau. München 1965.

Bäumler, Christof: Praktische Theologie — ein notwendiges Element der wissenschaftlichen Theologie? *Theologia Practica* 9, 1974, S. 72-84.

Bäumler, Christof: Probleme der Theoriebildung der Praktischen Theologie. In: Zerfaß, Rolf / Greinacher, Norbert (Hg.): Einführung in die Praktische Theologie. München, Mainz 1976, S. 77-95.

Bäumler, Christof: Zum Verhältnis von Theologie und empirischer Sozialforschung. In: ders./ Birk, Gerd / Kleemann, Jürg / Schmaltz, Gerhard / Stoller, Dieter: Methoden der empirischen Sozialforschung in der P.Th. München, Mainz 1976, 239-255.

Bäumler, Christof: Unterwegs zu einer Praxistheorie. Gesammelte Aufsätze zur kirchlichen Jugendarbeit 1963-1977. München 1977.

Bäumler, Christof: Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten. München 1984.

Bäumler, Christof: Geistige Behinderung und die Würde des Menschen. In: Geistige Behinderung. Lebenshilfe für geistige Behinderte 23, 1984, S. 82-91.

Bäumler, Christof / Mette, Norbert: Christliche Gemeindepraxis. In: diess. (Hg.): Gemeindepraxis in Grundbegriffen. München, Düsseldorf 1987, S. 9-38.

Bäumler, Christof: Wechselseitige Begleitung der Generationen. In: Lachmann, Rainer / Horst F. Rupp (Hg.): Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie, Bd. 1. Weinheim 1989, S. 29-49.

Bäumler, Christof: Menschlich leben in der verstädterten Gesellschaft. Kirchliche Praxis zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Gütersloh 1993.

Bäumler, Christof / Bangert, Mechthild / Schwab, Ulrich: Kirche-Clique-Religion. Fallstudien zur kirchlichen Jugendarbeit in der Großstadt. München 1994.

Bäumler, Christof: Kirchliche Jugendarbeit zwischen Politik und Pädagogik. In: Praktische Theologie 30, 1995, S. 267-278.

Ulrich Schwab

320

Joachim Scharfenberg

10. Mai 1927 – 11. März 1996

Am Nachmittag des 11. März 1996 ist Joachim Scharfenberg in seinem Haus in Neukönigsförde bei Kiel verstorben. Er lehrte über zwanzig Jahre als Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität.

Joachim Scharfenberg wurde am 10. Mai 1927 in Erfurt geboren. Er studierte Theologie und Psychologie an den Universitäten Jena, Halle, Tübingen, Kiel und Cambridge/Massachusetts und wurde 1953 an der Kieler Fakultät zum Doktor der Theologie promoviert mit einer Arbeit über Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute. 1961 schloß er die Ausbildung zum Psychoanalytiker ab. Seine wissenschaftliche Arbeit führte 1968 zur Habilitation für das Fach Praktische Theologie an der Universität Tübingen. Die Habilitationsschrift beschäftigte sich mit dem Thema "Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben". Joachim Scharfenbergs umfangreiches wissenschaftliches Werk ist vor allem der Bedeutung der Tiefenpsychologie für Theologie und kirchliche Praxis gewidmet. Seine Antrittsvorlesung im Sommersemester 1972 in Kiel trug den programmatischen Titel: "Symbole des Glücks im Grenzgebiet von Theologie und Psychologie". Viele Pasto-

rinnen und Pastoren, insbesondere der Nordelbischen Kirche, führte er in die mit seinem Namen verbundene Pastoralpsychologie ein. Über die von ihm jahrzehntelang betreute und maßgeblich geprägte Monatsschrift "Wege zum Menschen" vermittelte Joachim Scharfenberg auch Medizinern, Pädagogen und Mitarbeitern in Familien- und Lebensberatungsstellen wesentliche Impulse.

"Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft", lautet der Titel eines Buches des Frankfurter Psychoanalytikers Alexander Mitscherlich, Gegenstand eines Seminars, das Joachim Scharfenberg und Jürgen Moltmann im Sommersemester 1970 in Tübingen hielten. Viele Studenten verfolgten damals in einem überfüllten Seminar-Raum mit Spannung den neuartigen Dialog zwischen Humanwissenschaften und Theologie.

Joachim Scharfenbergs Lebenswerk ist zu einer Bestätigung und Widerlegung der These von Alexander Mitscherlich in einem gewachsen. Wie wenige andere ist er trotz aller scharfsinnigen Analyse der Tradition zum Vater einer Generation von Pastoren und PastoralpsychologInnen geworden, und ist dabei als Vater doch stets ein Lernender geblieben, hat sich den Anfragen der Schülerinnen und Schüler gestellt, hat sein Nachdenken über eine Synthese von Tiefenpsychologie und Theologie immer weiter entwickelt, vom analytischen Vorgang der Konfliktbearbeitung fortschreitend zur synthetischen Bewegung des Symbols.

Er selbst hat diese Entwicklung des Denkens gewünscht und bis zuletzt gefördert; in einem überaus freundlichen Geleitwort zu einem Buch über die "Seelsorge in der Moderne" (Isolde Karle) schrieb er vor wenigen Wochen "Was kann einem eigentlich Besseres passieren, als anderen zum Ausgangspunkt für eigene Gedanken und zum Anstoß für eigene Kreativität zu dienen?"

Die biographische Kontinuität in die Zukunft wuchs dem akademischen Lehrer Joachim Scharfenberg zu in Gestalt vieler Schüler, dem Theologen ein Grund zu tiefer Dankbarkeit und ein Fundament der Hoffnung. Die Kontinuität zur Vergangenheit war dem Theologen als Tiefenpsychologen von Anfang an selbstverständlich. Ein literarisches Zeugnis für dieses Wurzel-Bewußtsein, das zugleich einiges von seinem Humor erkennen läßt, hat er 1987 in einem Beitrag für eine Festschrift für Dietrich Rössler, den Tübinger Begleiter seiner Habilitation, formuliert. Da fragt Joachim Scharfenberg in einem fingierten Interview aus dem Jahr 1927 in der Rolle eines Redakteurs der Zeitschrift 'Die Christliche Welt' den emeritierten Kieler Praktischen Theologen Otto Baumgarten u.a.:

"Herr Professor Baumgarten, was würden Sie denn einem angehenden Seelsorger besonders empfehlen?" und Scharfenberg läßt Baumgarten antworten:

"Am stärksten wirken lebendige Vorbilder. Es ist freilich ein seltenes Glück, einen vielbeschäftigten Seelsorger zu finden, der auch noch Zeit und Trieb hat, einen anderen in seine stille Arbeitsstätte blicken zu lassen. Es haben aber viele die Erfahrung gemacht, daß mehr als alle Seelsorger ihnen eine Mutter gegeben hat, die mit der Seele ihrer Kinder, auch der erwachsenen, lebt und ringt. Es braucht nicht die eigene zu sein, ist oft die Anderer gewesen. Ein Kandidat sollte immer mit der eigenen oder einer anderen Mutter eine Korrespondenz führen, in der die innersten Rückwirkungen der Seele auf die Seele besprochen werden. Es ist ein ungeheurer Gewinn, wenn so der Blick geschärft wird für Seelengänge."

Im Sinne dieser Worte, Baumgarten in den Mund gelegt, hat Joachim Scharfenberg väterlich und mütterlich zugleich für viele Menschen zum Segen gewirkt.

"Seelsorge als Gespräch" nannte Joachim Scharfenberg das Buch, mit dem er in mehreren Auflagen über seine unmittelbaren Schülerinnen und Schüler hinaus in die Breite einer ganzen Studentengeneration hineinwirkte. Dem Modell seiner Seelsorge gab er den ausdrucksvollen Namen "helfendes" Gespräch.

R. Schmidt-Rost

Die Anregung zur Bearbeitung dieses Themas verdanke ich Othmar Fuchs mit seinem Beitrag 'Wie verändert sich das Verständnis von Pastoraltheologie und Theologie überhaupt, wenn die Diakonie zum Zug kommt?', in: PTh 10 (1990) 175-202.

Kongreß der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie veranstaltet ihren IX. Europäischen Theologen-Kongreß vom 16.-20. September 1996 in Berlin. Er steht unter dem Thema "Recht-Macht-Gerechtigkeit".

Er selbst hat diese Entwicklung des Denkens gewünscht und bis zu einem gewissen Grade freudlich geleitet. In einem Buch über die "Saalsorge in der Moderne" (Isolde Karle) schrieb er vor wenigen Wochen "Was kann einem eigentlich Besseres passieren, als anderen zum Ausgangspunkt für eigene Gedanken und zum Anstoß für eigene Kreativität zu dienen?"

Die biographische Kontinuität in die Zukunft wuchs dem akademischen Lehrer Joachim Scharfenberg zu in Gestalt vieler Schüler, dem Theologen in Grund zu tiefer Dankbarkeit und ein Fundament der Hoffnung. Die Kontinuität zur Vergangenheit war dem Theologen als Tiefenpsychologen von Anfang an selbstverständlich. Ein literarisches Zeugnis für dieses Wurzel-Bewußtsein, das zugleich einfließt von seinem Humor zu nehmen läßt, hat er 1997 in einem Beitrag für eine Festschrift für Dietrich Rössler, den Tübinger Begleiter seiner Habilitation, formuliert. Da fragt Joachim Scharfenberg in einem fingierten Interview aus dem Jahr 1927 in der Rolle eines Redakteurs der Zeitschrift "Die Christliche Welt" den emeritierten Leiter Praktischen Theologie Otto Baumgarten u. a.:

2. Informationen aus der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Abstract: Diplomarbeit, Graz, 1993

Maria Elisabeth Aigner

Die Praxis wissenschaftlicher Theologie Eine Reflexion hinsichtlich ihrer diakonischen Verantwortung*

Eine Theologie, die sich als Wissenschaft um ihrer selbst willen darstellt, steht häufig vor der Irrelevanz ihres Redens und der Wirkungslosigkeit ihrer Worte. Sie läuft Gefahr, sich in den 'Elfenbeinturm' der Universität zurückzuziehen und zu übersehen, daß sie ihr Tun, wenn sie ihrem Auftrag gerecht werden will, nicht ohne eine diakonische Grundorientierung rechtfertigen kann. Die Diakonie droht in unserer derzeitigen gesellschaftlichen wie auch kirchlichen Situation wieder verstärkt der theologischen Marginalisierung wie auch der kirchlichen Instrumentalisierung anheimzufallen. Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, darzustellen, welche Position die wissenschaftliche Theologie auf universitärem Boden einnimmt, wenn es darum geht, die Diakonie mit ihren dazugehörigen Lebens- und Arbeitsfeldern als zentrales Konstitutiv für Theologie und Kirche zu qualifizieren (O. Fuchs). Im besonderen wird dabei der Blick auf die wissenschaftliche Theologie selbst gerichtet, um ausfindig zu machen, ob diese in ihrem Vollzug prinzipiell diakonisch ausgerichtet ist oder nicht und welcher Voraussetzungen es bedarf, um die diakonische Dimension der Theologie auf wissenschaftlichem Gebiet einzuholen.

In einem ersten Abschnitt der Arbeit wird die derzeitige Praxis akademischer Theologie zum Gegenstand der Analyse gemacht. Es wird versucht, die wissenschaftliche Theologie, so wie sie sich in ihrer strukturellen wie verbal elaborierten Form darstellt, zu beschreiben. Die Analyse läßt auch persönliche Erfahrungen der Autorin anklingen, und impliziert ansatzweise eine Deutung, die aufgrund des Interesses, die wissenschaftliche Theologie auf ihre diakonale Dimension hin zu reflektieren mit ins Spiel kommt. Erstes und zweites Kapitel des ersten Abschnittes werden einer Beschreibung der akademisch-theologischen Institution und dem Selbstvollzug der Theologie gewidmet. Das dritte Kapitel stellt die Theologie treibenden Menschen, ihre Kompe-

* Die Anregung zur Bearbeitung dieses Themas verdanke ich Ottmar Fuchs mit seinem Beitrag 'Wie verändert sich das Verständnis von Pastoraltheologie und Theologie überhaupt, wenn die Diakonie zum Zug kommt?', in: PThl 10 (1990) 175-202.

tenz, ihr Selbstverständnis, ihre Haltung als Lehrende und Lernende in das Zentrum der Reflexion. Im Anschluß daran wird in einem vierten Kapitel nach den kontextuellen Bedingungen (Kirche, Lehramt, Gesellschaft) Ausschau gehalten. Wissenschaftlich-theologische Praxis aus dem Blickwinkel der Diakonie zu beschreiben, verdeutlicht, daß die Diakonie so gut wie kaum wo ein Thema für die Theologie auf universitärer Ebene darstellt und wirft die Frage auf, ob denn die Diakonie prinzipiell an einem solchen Ort überhaupt Fuß fassen kann.

Im zweiten Abschnitt der Arbeit bemüht sich die Autorin um Ansätze, wie die theologische Wissenschaft in ihrem akademischen Umfeld ihre eigenständige diakonische Verantwortung wahrnehmen und verwirklichen könnte. In einem fünften Kapitel wird der grundlegende Einfluß der diakonischen Dimension auf die Vermittlung theologischer Inhalte analysiert, werden die diakonalen Ressourcen des theologischen Wissenschaftsbetriebes dargestellt und wird nach den Subjekten einer diakonischen Theologie gefragt. Das sechste Kapitel widmet sich der "diakonischen Kontextualität wissenschaftlicher Theologie" und fordert den Kontakt zu und den Austausch mit anderen diakonalen Arbeitsbereichen, um auch die politischen und strukturellen Dimensionen individueller Not in den Blick zu bekommen. Diesem intersystemischen Aspekt folgt der intersubjektive, der nach der Rolle der Barmherzigkeit innerhalb der Theologie fragt, weil die einzelnen Leidenden trotz aller Strukturkritik nicht aus dem Blick geraten dürfen. Im siebten Kapitel wird das Augenmerk auf die Diakonie als Strukturprinzip der Theologie überhaupt gelegt. Dabei geht es um die diakonische Verantwortung der gesamten Theologie. Im abschließenden achten Kapitel postuliert die Autorin ein "Wächteramt" (O. Fuchs) der wissenschaftlichen Theologie über den diakonischen Selbstvollzug der Kirche. Dabei hat die Theologie wesentlich die Diakonie als authentische Repräsentanz von Kirche zu proklamieren.

Berufungsverfahren

Für die Pastoraltheologenstellen in Trier und Freiburg sind die Besetzungsverfahren bei Redaktionsschluß noch nicht formell abgeschlossen. In Freiburg ist ein Ruf ergangen. In Innsbruck steht die Ausschreibung an. In München (Nachf. Schilling) ist Prof. Dr. Ludwig Mödl, Eichstätt, berufen.

Habilitationen in Bamberg

P. Dr. Franz Weber MCCJ, Graz, hat sich in Bamberg mit einer Schrift "Gewagte Inkulturation" zur interkulturellen Beziehung zwischen brasilianischer und deutscher Kirche in Pastoraltheologie habilitiert (Dr. theol. habil.) und ist dort zum PD ernannt worden.

Dr. Rainer Bucher, stv. Leiter des Cusanuswerks Bonn, hat sich ebenfalls in Bamberg habilitiert (Dr. theol. habil.) mit einer Schrift über "Kirchenbildung in der Moderne. Studien zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert".

Verstorbene Pastoraltheologen

Der Würzburger Pastoraltheologe Prof. Dr. *Heinz Fleckenstein*, geb. 23.1.1907, emeritiert 1972, ist am 8.2.1995 im Alter von 88 Jahren gestorben. Fleckenstein promovierte 1933 in Würzburg und war seit seiner Habilitation in Moraltheologie 1938 Dozent. Eine Professur konnte er erst nach der Herrschaft des Nationalsozialismus erhalten: 1945 an der Phil.-Theol. Hochschule Regensburg, deren Rektor er sechs Jahre war. 1953 wurde er auf den neu geschaffenen Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg berufen, deren Rektor er 1956/57 und 1967/68 war. Fleckenstein war geprägt von der Spiritualität von Burg Rothenfels. Er arbeitete in vielen bischöflichen Kommissionen, in der Domschule Würzburg und bei Theologie im Fernkurs mit, er war u.a. Mitglied der Würzburger Synode in der Sachkommission II: Gottesdienst-Sakramente-Spiritualität. Ihm lag daran, den interdisziplinären Dialog mit Medizinern, Soziologen, Psychologen und Juristen für die Seelsorge fruchtbar zu machen. Um Pastoralmedizin, Sexualpädagogik und -ethik, Ehe, Buße, Diakonat und Kerymatik ging es u.a. in seinen Publikationen (vgl. das Schriftenverzeichnis der FS: Funktion und Struktur christlicher Gemeinde, Hg.: Pompey/Mielenbrink, Würzburg 1971, 301ff).

Prof. Dr. *Heribert Gaulty*, geb. 19.10.1928, ist am 2.12.1995 nach schwerer Krankheit 67jährig gestorben. Gaulty, zunächst Repetitor für Dogmatik und Moral am Priesterseminar Mainz, wurde nach seiner Promotion in Moraltheologie 1961 dort Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie und -soziologie. 1969 habilitierte er sich in Würzburg mit der Studie "Wissen um Schuld. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie". 1972 wurde er an die Mainzer Universität auf den Stiftungslehrstuhl berufen als Professor für Allgemeine Pastoraltheologie, Pastoralsoziologie und Pastoralpsychologie. Krankheitsbedingt

war er 1986 vorzeitig emeritiert worden. Über Mainz hinaus ist Gauly durch seine 'Worte zum Sonntag' bekannt geworden. Der Redaktion von 'Lebendige Seelsorge' gehörte er auch nach seiner Emeritierung an (dort etliche Beiträge, vgl. auch LS 1/96).

Am 23.7.1996 verstarb in Witten (NL) der niederländische Redemptorist und Pastoraltheologe *Prof. Dr. Henk G.J.R. Manders*, geb. 2.2.1913.

Religionssoziologentagungen

"Fragile Wechselspiele: Kunst und Kirche — Ästhetik und Religion" war das Tagungsthema des ArkiF (Arbeitskreis religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute) in Rummelsberg 11.-13.3.96. Auf dem Programm standen u.a.: Oberflächenspannung. Die Originierungsfunktion der ästhetiko-theologischen Moderne (Hermann Timm, München), Wiederverzauberung durch Ästhetisierung? Neuere Tendenzen religiöser Glaubensvermittlung (Wilhelm Gäb, Bochum), Kunstmuseum als Kultort — ein bürgerlicher Kirchenersatz? Musealisierung als implizite und individualisierte Religion (Susanne Natrup, Fulda).

Religionspädagogentagungen

Im September 1996 ist auf zwei religionspädagogische Tagungen zu verweisen: In Leitershofen findet der AKK-Kongreß "Bilanz und Perspektiven der Religionspädagogik" statt; die Arbeitsgemeinschaft der Kath. KatechetikdozentInnen will in einem "Gespräch zwischen den Generationen" in den eigenen Reihen sich Themen nähern wie: Innerkirchliche und neue soziale Bewegungen in ihrer Bedeutung für die Religionspädagogik/Gemeindekatechese, Umgang mit dem (eigenen) Scheitern religionspädagogischen Arbeitens, Religionspädagogik und Ästhetik.

Die DKV-Jahrestagung in Brixen steht unter dem Thema "Ethische Urteilsbildung — mit und ohne Religion"; es referieren Volker Eid (Bamberg), Ina Praetorius (CH-Krinau), Wolfgang Langer (Wien), Johann Baptist Metz (Münster/Wien).

Aus dem Beirat

Die Disziplin selbst ist Gegenstand eines erweiterten Beiratssymposiums im September '96: "Praktische Theologie als kontextuelle Theolo-

gie? Eine kritische Selbstvergewisserung" mit Statements von VertreterInnen verschiedener Perspektiven innerhalb des Fachs. Um dessen Rolle in der Ausbildung für diese Diskussion stärker einzubringen, hat der Beirat für diese Phase, einem Vorschlag aus dem Mittelbau entsprechend, zusätzlich Stefan Dinges, Wien, kooptiert.

Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Peter Cornehl, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität Hamburg

Ottmar Fuchs, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie und Kerygmatik, Universität Bamberg

Leo Karrer, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Fribourg

Stephanie Klein, Dr. theol., wiss. Mitarbeiterin am Seminar für Pastoraltheologie, Universität Mainz

Reinhard Schmidt-Rost, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität Kiel

Ulrich Schwab, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität Marburg

Roman Siebenrock, Dr. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Fundamentaltheologie und Karl-Rahner-Archiv, Universität Innsbruck

Religionspädagogentagungen

Im September 1996 ist auf zwei religionspädagogische Tagungen zu verweisen: In Leifershofen findet der AKK-Kongress "Bilanz und Perspektiven der Religionspädagogik" statt; die Arbeitsgemeinschaft der Kath. Katechet*dozent*innen will in einem "Gespräch zwischen den Generationen" in den eigenen Reihen sich Themen nähern wie: Innerkirchliche und neue soziale Bewegungen in ihrer Bedeutung für die Religionspädagogik/Gemeindekatechese, Umgang mit dem (eigenen) Scheitern religionspädagogischen Arbeitens, Religionspädagogik und Ästhetik.

Die DKV-Jahrestagung in Brixen steht unter dem Thema "Ethische Ungleichbildung — mit und ohne Religion"; es referieren Volker Eid (Bamberg), Ina Praetorius (CH-Krönau), Wolfgang Langer (Wien), Johann Baptist Metz (Münster/Wien).

Aus dem Beirat

Die Disziplin selbst ist Gegenstand eines erweiterten Beiratssymposiums im September '96: "Praktische Theologie als kontextuelle Theolo-